

religión. En palabras de Beuchot, “el hombre-microcosmos, que es imagen de Dios, busca contemplarlo” (p. 196).

Víctor Hugo MÉNDEZ AGUIRRE

Jorge LINARES, *Ética y mundo tecnológico*. FCE / UNAM, 2008.

La ética del filósofo de la tecnología

La reflexión ética sobre la tecnología se ha polarizado en dos grupos: el de los críticos capaces de sospechar del progreso tecnológico y el de los que están a favor de éste. Tal polarización ha traído como consecuencia que ambos grupos se ignoren entre sí y se contenten con atribuirse calificativos como tecnofóbicos, catastrofistas y conservadores temerosos ante el curso del mundo, por un lado, y, por el otro, tecnofílicos (a veces fanáticos) progresistas, liberales y sabios ingeniosos y confiados en el gran poder de la tecnología para estar al servicio de las mejores causas.

Resulta obvio que tales calificativos provienen de quienes están a favor del avance tecnológico y que, en consecuencia, la tendencia dominante en la ética de la tecnología y en la bioética haya sido ésta. Llama la atención que la mayoría de los libros publicados sobre el tema, al menos en nuestro ambiente, apenas nombran a pensadores supuestamente catastrofistas y si lo hacen es casi siempre en una nota a pie de página.

Por fortuna sigue habiendo pensadores que trascienden el ámbito de las polarizaciones, las reducciones y las “etiquetas” y se atreven a indagar el pensamiento crítico. A mi juicio, éste es el mérito principal de *Ética y mundo tecnológico* de Jorge Linares. En este libro, el autor se compenetra con la palabra de filósofos que él mismo considera “catastrofistas”, en tanto advierten la proximidad de una catástrofe, pero no por ello son tratados como meros alarmistas sino como “anunciadores del peligro mayor” que nos ofrecen los criterios para adquirir conciencia de lo que puede venir. Así, el mensaje sobresaliente de *Ética y mundo tecnológico* es la urgencia ética y existencial de ser conscientes de los riesgos que corremos en un mundo dominado por la tecnología y de la responsabilidad que debemos asumir todos los habitantes de la Tierra. Además, este libro nos muestra —de manera implícita— la poca importancia de los calificativos un tanto despectivos que la tendencia dominante atribuye a la postura crítica y el valor singular que tiene para la ética contemporánea analizar los lados oscuros de la realidad tecnológica.

Por otra parte, Jorge Linares asume un doble desafío de gran envergadura: se propone exponer con claridad y amplitud a los anunciadores del peligro mayor y, a la vez, encontrar parámetros éticos que puedan limitar el enorme poder de la tecnología contemporánea para dirimir los conflictos que plantea el desarrollo tecnológico y evitar, en consecuencia, la posible catástrofe. En *Ética y mundo tecnológico* encontramos un acceso sencillo y bien documentado a la biografía y el pensamiento de Heidegger, Jacques Ellul, Günter Anders, Hans Jonas y Eduardo Nicol sobre los cuestionamientos

que plantea la tecnología. Se trata, pues, de un texto que nos ilustra con gran precisión sobre dichos filósofos y, en esta medida, podrá convertirse en una consulta obligada para los interesados en el tema.

La idea general que une a dichos filósofos es que la causa de la posible catástrofe no está en las tecnologías particulares, que en su mayoría son bien intencionadas, sino en el gran poder de transformación de la naturaleza y de la vida humana que ha adquirido la tecnología al convertirse en un sistema-mundo, en una tecnocracia o imperio tecnológico que se extiende por el mundo entero y en todos ámbitos de la vida.

Linares reúne las preocupaciones principales de tales filósofos al decirnos que la catástrofe se daría en varias dimensiones: la ecológica, presente en todos los pensadores y ocasionada por el calentamiento global y el exterminio de múltiples especies animales y vegetales; la genética, que preocupa en especial a Jonas y que consiste en la manipulación de los genes, particularmente en la eugenesia que podría transformar la conformación bio-cultural del hombre; también está la catástrofe político-social, presente en Güter Anders, quien advierte la pérdida de las libertades civiles y un aumento creciente de la violencia con ayuda de la tecnología militar —como se ha visto en los casos sobresalientes de Auschwitz e Hiroshima). Además, está la dimensión ontológica de la catástrofe, avizorada por Nicol, la cual implica la pérdida de la capacidad del hombre para elaborar ideas sobre sí mismo y para seguir ejercitando la razón teórica, creadora de verdades, frente a la razón pragmática. Finalmente estaría la catástrofe informática, planteada por Paul Virilio —a quien se incluye de pronto en este discurso, aunque con justificada razón.

Linares privilegia a lo largo del libro la pérdida de la razón teórica. Pero la cuestión de fondo es que el mundo tecnológico se rige por una razón pragmática a la que sólo le importa la eficiencia, la eficacia y el aumento del poder en tanto afán de dominio y poder de transformación. Así, la tecnología impone —según lo muestra Nicol en su diagnóstico de la situación contemporánea— una razón de fuerza mayor (RFM), una razón forzosa que organiza a la sociedad y da respuesta a las necesidades biológicas. El problema es que la razón pragmática de la tecnología no da cabida ni a la búsqueda de la verdad teórica, la verdad no utilitaria, ni tampoco a la ética. Es una razón que no puede explicarse a sí misma ni se plantea fines superiores a la mera utilidad: ignora los auténticos fines de la existencia.

Ante esta situación, Jorge Linares advierte la necesidad de una ética que contrarreste el poder de la tecnología y pueda suscitar la responsabilidad global de conservar el planeta y la vida humanizada. Pero igual que Hans Jonas, él encuentra que en la actualidad existe un vacío ético, una ausencia de paradigmas axiológicos. Las éticas del pasado son esencialmente antropocéntricas, exaltan los intereses y el poder del hombre y descuidan el medio ambiente, en esta medida, pudiera decirse que han favorecido el advenimiento de la catástrofe. Tales éticas ya no pueden operar en tiempo en el que tenemos que cuidar de la biosfera y en el que hemos de limitar el poder humano. El desafío es enorme y la tarea que emprende Linares es digna de reconocimiento por el denuedo filosófico que implica.

En su opinión, la ética para el mundo tecnológico ha de ser prospectiva, es decir, tiene que tomar en serio los riesgos de la sociedad tecnológica y anticiparse a la catástrofe. Para ello la ética ha de basarse en cuatro principios universales: responsabilidad, precaución, autonomía y justicia distributiva,¹ los cuales deben ser asumidos de manera global, ya que todos estamos involucrados en la posible catástrofe. Pero para Linares la universalidad no significa uniformidad impuesta, sino que los principios han de ser los mínimos éticos que cualquier país y tradición cultural puede asumir por su propio convencimiento y como punto de referencia en la convivencia con otros países. Además, tales principios son *prima facie*, es decir, entran en conflicto entre ellos y requieren una jerarquización que será distinta según el momento y las circunstancias en que se apliquen. Y resulta indispensable contar con un marco democrático para esta ética, ya que la comprensión y aplicación de los principios dependerán de la deliberación comunitaria, lo cual requiere de la participación de todos los sectores involucrados. Es necesario, advierte Linares, dejar atrás el modelo tradicional de desarrollo técnico-industrial en el que las decisiones las toman los tecnólogos, los científicos y los políticos, ahora tiene que intervenir la sociedad en general y hemos de inventar nuevas formas de participación ciudadana.² Se trata, pues, de una ética-política que sólo señala los mínimos a cumplir, ya que no puede imponer ningún comportamiento determinado.

Pero lo más importante de la propuesta ética de Jorge Linares es, a mi juicio, que pone de relieve la necesidad de elaborar otra idea de hombre, distinta a la antropocéntrica. Pienso que con esto el discurso de Jorge se inserta en la razón teórica capaz de proponer verdades y nos ofrece un horizonte general de la ética dentro del cual se han de entender los principios mínimos. Por otra parte, trascender el antropocentrismo no es asunto menor, es eje de la conciencia bioética, sin la cual no se puede hablar de una ética de la tecnología. En efecto, es indispensable en la época actual que el ser humano amplíe su consideración ética, según lo propone Peter Singer a los círculos más amplios que lo envuelven, desde el egocéntrico, el etnocéntrico, la humanidad presente, las generaciones futuras, las otras especies superiores, hasta llegar a todos los ecosistemas y a la totalidad de biosfera.³ Y para lograr el paso del “antropo” al “bio-centrismo” será necesario, afirma Linares, contar con la fuerza de la ley exterior y *no* confiar en las convicciones ni en la capacidad de conversión del individuo. Igual que Hans Jonas, él considera que el cambio se dará por la vía del miedo a la catástrofe, a fuerza de experimentar accidentes, epidemias y desastres ecológicos. Entonces será necesario imponer la obediencia a la ley, hacer presión por parte de la sociedad civil y, desde luego, cobrar impuestos, multas y sanciones. Los móviles que nos harán reaccionar serán el miedo, la necesidad y el interés de sobrevivir.

La propuesta de Jorge Linares —como dije antes— merece reconocimiento, sin embargo, también despierta interrogantes que conviene plantear en un afán de diálogo.

¹ Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE / UNAM, 2008, p. 442.

² *Ibid.*, p. 443.

³ *Ibid.*, p. 490.

Mis dudas son respecto al énfasis que él pone en que se trata de una ética de mínimos, creo que en la medida en que propone una nueva idea de hombre esto ya no es así. Pero además, según Jorge no es posible proponer una ética de máximos para el mundo tecnológico porque ello implicaría establecer un modelo de comportamiento, por ejemplo, el vegetarianismo y ciertas virtudes que lo acompañan. Si por ética de máximos entendemos la imposición del vegetarianismo, es obvio que la ética para el mundo tecnológico tiene que ser de mínimos. Sin embargo, la ética de máximos significa mucho más que esto, ella implica ante todo tener la felicidad como fin. Y desde luego, la felicidad ética implica la práctica de las virtudes y la creación de un carácter, un *ethos*. Es cierto que la situación en que nos encontramos es extrema y que requerimos del apoyo en la dimensión exterior de la ética y de la política, sobre todo si pensamos que los grandes riesgos son ocasionados por empresarios, tecnólogos, militares y políticos insertados en el ámbito del poder como dominio. Son entonces necesarias leyes que limiten las acciones de estos agentes y de los ciudadanos que se dejan llevar por la inconsciencia y la comodidad. Pero también es cierto que el eje de la ética es la ley interior; sin un proceso de conversión y auténtica convicción, la ética queda reducida a su carácter regulativo e incluso al derecho y pierde su arraigo en el deseo humano de, a pesar de las contradicciones que nos son inherentes, acceder a lo preferible. Es por esto, en mi opinión, que tanto Potter como Jonas y muchos otros filósofos consideran virtudes a alcanzar en nuestro tiempo el cuidado de la vida, la moderación, la templanza, el ahorro, la previsión e, incluso, la austeridad. Éstas son virtudes un poco “incómodas” ya que nos hemos acostumbrado demasiado al tener y al poder, pero sin ellas difícilmente podemos considerar que estamos siendo responsables con el planeta y las nuevas generaciones. Dicho de otra forma, quizá hoy más que nunca la ética requiere de un *ethos* personal y un *ethos* ciudadano y no sólo de leyes externas.

Por otra parte, si bien el miedo y la necesidad son móviles humanos, quedarnos sólo en ellos nos impide llegar a los auténticos poderes que mueven al hombre. La felicidad es fin y es móvil del actuar. ¿Por qué no pensar en felicidad como vía de convencimiento para abandonar el antropocentrismo? Habría que desentrañar el significado que tal felicidad tendría. Y no veo por qué desconfiar de las convicciones y la posible conversión de los individuos. El proceso de comprensión e interiorización es fundamental para la ética. Quizá confiar en éstas tenga mucho de ilusión, como dice Linares, pero no podemos olvidar que la ética siempre ha tenido bastante de utopía: es el reino de lo posible. En síntesis, quizá convenga apuntar a una síntesis de la dimensión exterior y la interior de la ética para darle un mayor peso a la nueva idea del hombre propuesta en *Ética y mundo tecnológico*.

Por último, se echa de menos en el texto de Linares una precisión sobre los términos “antropo” y “bio-centrismo”. Estos términos corresponden a la terminología de la ética ecológica y en este terreno se ha demostrado que la bioética no puede prescindir de un cierto sentido del “antropo-centrismo” dado que es sólo el hombre quien valora, y que hablar de “bio-centrismo” a secas puede conducirnos a imponer la naturaleza como criterio de valor, con lo cual el ser humano quedaría sometido a una nueva forma de

naturalismo ya superado en la historia por múltiples vías. Es necesario, pues, darle mayor consistencia al discurso bioético acompañando los conceptos centrales con claridad y precisión.⁴ Sin ello poco podrá significar cualquier nueva propuesta ética para el mundo contemporáneo que se esfuerza por recuperar el bios en su justa dimensión.

Lizbeth SAGOLS

Mariflor AGUILAR RIVERO y María Antonia GONZÁLEZ VALERIO, coords., *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética*. México, UNAM, 2007.

Ontología y lenguaje en la hermenéutica gadameriana son, si no indiscernibles, inseparables, se remiten mutuamente. En *Gadamer y las humanidades I. Ontología, lenguaje y estética* aparecen como dos secciones aparte, pero es difícil realizar tal distinción atendiendo al contenido de los textos. Por dicha razón, se presentan aquí los textos desde los problemas que trabajan, ignorando la distinción meramente formal del índice.

Para introducir los problemas, digamos unas palabras generales sobre la hermenéutica de Gadamer. Diremos, primeramente, que se inserta dentro de la crítica a la comprensión moderna de la subjetividad, así como a su ontología, epistemología y estética. Busca una comprensión de la racionalidad que no limite el ámbito de la verdad al terreno de las ciencias exactas y experimentales. Con este fin, no se propone un nuevo método de comprensión, sino que se plantea la pregunta por el modo de ser de ésta, para encontrar la posibilidad de ampliar los terrenos de acontecimiento de la verdad.

Para la hermenéutica, la comprensión no es sólo una actividad sino un modo de ser constitutivo del individuo y de la experiencia. Por lo que el lenguaje, en el que se da toda interpretación, adquiere con la hermenéutica de Gadamer un peso ontológico. De ahí la relación inseparable entre ontología y lenguaje en el planteamiento gadameriano, que se dejará ver a lo largo de este volumen.

La hermenéutica se propone “rastrear la experiencia de la verdad” desarrollando un concepto de la misma que abarque experiencias que reclaman para sí, y con todo derecho, un acontecimiento de la verdad (el arte, la filosofía, la historia). Según Gadamer, es posible rastrear en las llamadas ciencias del espíritu este acontecimiento porque participamos de la verdad que se da en ellas, puesto que estamos inmersos en la tradición. Por lo que toda comprensión se configura en diálogo con ella y, por tanto, en diálogo con la verdad que se ha efectuado históricamente.

Baste con lo dicho para introducir la presentación de estas dos secciones. Plantearemos ahora los puntos principales que expresan la relación íntima entre ontología y lenguaje en la hermenéutica de Gadamer y que este volumen presenta. El primer punto, y que se halla en gran parte de los textos, directa o indirectamente, es el concepto de 1)

⁴ Vid. Teresa Klastowska, coord., *Los caminos de la ética ambiental*, México, UAM/Plaza y Valdés, 1998, y Margarita Valdés, comp., *Naturaleza y valor*, México, UNAM / FCE, 2004.