

## EL USO VIRTUOSO DE LA TECNOLOGÍA<sup>1</sup>

### THE VIRTUOUS USE OF TECHNOLOGY

**Delia María Manzanero Fernández**

Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.-** La ciencia, entendida como una actividad, debe tener fines y en tal sentido no puede ni debe ser neutral. La actividad científica ha de preguntarse a qué fin y en referencia a qué valores, es razonable y justo que efectúe su cometido. El crecimiento de la ciencia y de la técnica impone una dinamización de la moral. Al imperativo ético "si debes, puedes", la tecnología ha opuesto un "si puedes, debes". Es casi imposible rechazar la innovación tecnológica. Por esta razón, debemos estar alerta ante la inmoralidad intrínseca por la que la tecnología se caracteriza. En la medida en que el hombre contemporáneo es empujado a hacer lo que la técnica le permite, acaba aceptando los criterios tecnológicos como criterios de admisibilidad de sus propias acciones y, con ello, contribuye a vaciar progresivamente el ámbito de competencia de la moral respecto a las propias acciones.

El presente trabajo analizará las nociones de virtud en diversos autores, haciendo un recorrido desde el clasicismo griego de Aristóteles y el espíritu de la ilustración volteriana. Éstos establecen que el conocimiento del bien nos hace virtuosos mas, como veremos, el siglo XX viene a desmentir este dato. Una de las razones es que el siglo XX ha asistido a un vaciamiento de los contenidos de la ética por la intromisión de los criterios científicos en el juicio subjetivo y en las opiniones no fundamentables, promoviéndose una falta de responsabilidad del hombre contemporáneo. Mas la pregunta central es: ¿es buena la tecnología porque la requiere y viene dada por un supuesto *télos* presente en la sociedad en que nos hallamos inmersos y a cuya mejora debemos contribuir, o bien, está en la sociedad y es necesaria para su progreso porque es buena?

**Abstract.-** The science, seen like an activity, must have objectives and that way it can't be neutral. The activity science have to make a question about their own objectives and moral assets. The development of science and technic, has the result of the dinamizacion of the moral. There are two opositive ideas. The first one, is the idea of the ethic's imperative: "if you must, you can". And the second one, the opositive tecnology idea: "If you can, you must". It's impossible to refuse the technology innovation. We have to be alert about the intrinsic inmorality of the tecnology. In way that the contemporary man follows the technic templates, he agrees the tecnology templates like an admisibles criteria of his moral actions. In this way, he loses his ethic's contains.

The present comunicacion analyzes the use of the terminology of the word "virtus" presents in many authors, making a trayectory from the greece clasicism of Aristoteles, to the ilustrated spirit of Voltaire. They said that if you know the idea of the Good, then you are virtuous, but the facts in twenty century refuse this idea. One of the reasons is that in the twenty century the human being has left his mains moral principles. Well, but the main question is: Is technology good because it is required by society or, tecnology is in sociality because is necessary for the progress and, for this reason, is good?

La noción de "sociedad tecnológica" se refiere a la técnica en sí misma y su relación con el uso que el hombre hace de ella. Una técnica es una disciplina racional diseñada para asegurar el dominio del hombre sobre el orden físico a través de la aplicación de leyes determinadas científicamente. El uso efectivo puede ser bueno o malo éticamente, y también puede ser bueno o malo desde el punto de vista de la técnica misma. El ejemplo que pone Aristóteles es el del gramático, como el único experto en las reglas de la gramática que está en condiciones de quebrantarlas. La gramática es susceptible de ser utilizada contra sus propios fines. Por esto podemos decir que la esencia de la técnica no alberga ninguna tendencia relativa a su uso. No obstante, las tendencias relativas a su uso sí que existen en la existencia humana y social de la técnica. La actividad científica no puede y no debe ser neutral, sino que ha de preguntarse a qué fin, y en referencia a qué valores es razonable y justa su actividad, dado que el avance tecnológico no constituye por sí mismo una garantía de uso correcto.

El uso será el punto de encuentro del universo material y moral. Es importante destacar la tendencia en el hombre, sea natural o históricamente adquirida, a preferir el uso al no uso. Para conseguir determinar qué líneas del desarrollo tecnológico son las más adecuadas para el hombre hace falta contar con un conocimiento profundo de las finalidades humanas. Hoy, una ética de valores está implícita en las teorías teleológicas en la medida en que los "bienes" que éstas se proponen maximizar pueden ser considerados justamente como valores. Aristóteles, seguidor de la teoría teleológica, define a la virtud como un hábito de elección preferencial o selectivo consistente en una mediedad (*mesotés*) respecto a nosotros, determinada por una norma racional, que es justo la que elegiría un hombre prudente. Lo que de hecho se elige es un modo de actuar ajustable a las circunstancias y por ello somos lo que elegimos hacer (teniendo presente que no siempre los medios se ajustan a los fines). Para Aristóteles esta unidad última de todos los fines, intermedios y coyunturales, viene a recaer en el concepto de

---

<sup>1</sup> Comunicación presentada en el 43 Congreso de Filósofos Jóvenes, Palma de Mallorca, 22-28.Abril.2006

felicidad (*eu* –buena; y *daimonía* – genio o divinidad de medio rango). Sabemos en qué consiste la felicidad si comprendemos la función (*ergón*) del hombre. La deliberación es la búsqueda o indagación de los medios; es una investigación cuyo procedimiento es regresivo: tiene su punto de origen en el fin último a conseguir y desde él se determinan los fines intermedios; y el último de ellos será el primero que el hombre ha de poner en práctica. La corrección o rectitud de este análisis regresivo es la diferencia específica de una buena deliberación.

Siguiendo el presente criterio en Aristóteles, hemos de distinguir en el campo de la praxis entre obrar (*práttein*) y hacer (*poiéin*), según el fin respectivo de cada uno: el fin del obrar permanece interno al sujeto e implica un comportamiento orientado por valores, mientras que el fin del hacer es la producción de algo exterior a él y es meramente tendente a un fin. Este caso último es el de las máquinas, plantas,... las cuales carecen de intención ya que ese fin es parte de su modo de ser. Por el contrario, el comportamiento orientado por valores es el propiamente humano, ya que supone la recreación simbólica de un fin ideal. En esta separación -quizá demasiado neta- hallamos la tendencia negativa a considerar como totalmente diferentes la esfera moral (que concierne a la acción en sentido propio) y la de la técnica (que concierne a la producción). Lo ideal sería hallar una comunión del obrar y el hacer en el ámbito de la praxis con el fin de no reducir la ética al puro plano de la técnica. Según esto último, podríamos hablar de una racionalidad práctica vinculada a fines y al deber-ser en general, de modo que no esté fragmentada y reconocer la racionalidad ética, política o técnica como formas de racionalidad práctica. Ésta última se propone proporcionar el por qué del deber ser, y desde este punto de vista, es superior a la racionalidad técnica, la cual no pronuncia juicios de valor y se remite al cómo. La consideración de valores debe tener un papel en las ciencias humanas.

La racionalidad técnica iría de la mano de la célebre afirmación de que "el fin justifica los medios". Para ella, justificar es tan sólo establecer correctamente los medios hasta una inferencia práctica puramente lógica que ignora si los fines son dignos o no de ser perseguidos. Su paradigma de perfección se reduce a la eficacia ya que es neutra en cuanto que no juzga fines. Su lógica no es la de discernir entre los posibles sino la de realizar todos los posibles. Por el contrario, la racionalidad práctica se compromete con juicios de valor que no sólo conciernen a los fines, sino también a los medios. Se ocupa del deber según el Imperativo Categórico kantiano. Según esta distinción, hay dos sentidos en la expresión "no se puede": uno sentido técnico en cuanto 'no ser capaz de' y otro práctico en cuanto que 'no se debe'. Estas dos lógicas suelen entrar en conflicto bastante a menudo y se tiende a separar estas dos formas de racionalidad. Pero al resultado al que se llega es a la desaparición de uno de estos polos: la ética o racionalidad práctica.

Como venimos diciendo, el hombre no puede obrar sin proponerse fines, mientras que el mundo de la tecnología no contiene indicaciones de fines. Este hecho sólo sería suficiente para hacernos ver la ilegitimidad de absolutizar el sistema tecnológico. El sistema tecnológico, sin embargo, incluso no teniendo fines en sí mismo, influye realmente sobre el sistema de fines concretos que el hombre puede perseguir, y esto no es poco, pues sería ingenuo contemplar la situación como si el hombre permaneciera intacto en su "naturaleza" y en sus capacidades de aspiración y consecución de fines. Nos adaptamos mucho más a menudo a la situación tecnológica de lo que creemos en cuanto que renunciamos a perseguir los fines irrealizables, mientras nos sentimos impelidos a proponernos aquellos que la tecnología nos sugiere o impone. No se trata sólo de que el hombre moderno se venda al progreso técnico con una negligencia casi irresponsable sino que va más allá, ya que es prácticamente imposible rechazar la innovación tecnológica.

En un estado de cosas normal, el liderato se asocia con el ejercicio de la prudencia, no de la pericia: en vez de ser una persona que cuente con capacidad tecnológica, a un dirigente se le supone virtuoso. El orden perfecto requiere que el experto en tecnología se mantenga en una posición subordinada respecto de los líderes, que en vez de buenos expertos deben ser simplemente buenos. No obstante, en las sociedades tecnológicamente avanzadas, el experto tiene a menudo una posición de autoridad. Incluso en el caso de que mantenga el sesgo instrumental, es muy probable que el experto actúe en sociedad más allá de dicho sesgo. Un instrumento debe ser dócil pero, como consecuencia de la tecnología, el tecnólogo se ha convertido en un instrumento tan autoritario que muchas veces se escapa a nuestro control.

Por otra parte, la falibilidad humana se pone cada vez más en entredicho por contraposición con la confianza en los procesos físicos controlados por la técnica. El problema del mal, más que nunca, se centra en la maldad de la voluntad humana. Nuestra ansiedad se debe a un conocimiento de que una voluntad malvada podría usar para la destrucción esas mismas técnicas que tan maravillosamente parecen proteger la vida humana y aliviar su sufrimiento. Cada vez tememos menos a la naturaleza y más al hombre. En ese impulso fáustico, la tecnología rebasa con creces el papel de instrumento, pudiendo ser dueña o servidora a la vez, ya que no es sino la misma sociedad hecha empresa tecnológica. La civilización tecnológica se guía por un impulso dual de construir y destruir lo creado. Esta amoralidad intrínseca de la tecnología trae consigo que el hombre contemporáneo, en cuanto que se ve empujado a hacer lo que la técnica le permite, acabe aceptando los criterios tecnológicos como criterios de admisibilidad de sus propias acciones. La tecnología llega a asumir la función de vicaria respecto a la moral, llegando a prescribir qué es lo que se debe hacer, tratándose casi de una nueva ética y proponiéndose como justificadora de acciones. Una de las causas de este suceso es la separación que paulatinamente se ha ido gestando entre la tecnología y su uso. El progreso tecnológico exige el cumplimiento del imperativo tecnológico de que todo lo que sea tecnológicamente posible debe ser hecho, siguiendo la tradición ilustrada respecto a la ciencia, que mantiene que ésta no está sujeta a ninguna limitación. La fe en sus logros llega a ser mayor que la concitada por la religión hasta nuestros días, en gran medida por la tangibilidad de sus efectos.

Si en un primer momento, frente al imperativo cientificista de "si puedes, debes", se acotó una política defensiva, en los últimos tiempos de este debate se han hecho llamadas a la desdramatización. Avanzamos como hipótesis que la mayoría de las veces, el problema no es la tecnología en sí, sino su rendimiento, su ensamblaje en un sistema social fundamentado en valores y fines sociales determinados como la meritocracia, la competitividad, la búsqueda del beneficio, la privatización del conocimiento,... que son, a la postre, los que deberían ser revisados. El desarrollo tecnológico no sólo ha de depender de factores relacionados con el conocimiento científico o con la racionalidad de los medios sino también con la racionalidad de los fines. El concepto de racionalidad instrumental es muy estrecho porque, de hecho, el fin no justifica ni los medios ni las consecuencias. Al introducir la racionalidad de los fines se toman en consideración los intereses y valores implicados en las decisiones acerca de éstos, y los agentes concernidos con la toma de decisiones: el punto de vista de los ciudadanos y los usuarios.

Sobre la relevancia o no de la voluntad maliciosa en la sociedad tecnológica según la teoría de la virtud, Voltaire, retomando ciertos planteamientos aristotélicos, expuso una concepción paradójica cuya resolución aún no está nada clara y que quiero replantear recordando sus palabras. En el "Diccionario filosófico" (1976) de Francisco María Arouet (o más conocido como Voltaire), podemos leer lo siguiente en la voz 'Virtud': "¿Qué es la virtud? Beneficiar al prójimo. ¿Puedo llamar virtud a otra cosa que a lo que me beneficia? (...) Pero, ¿qué será de las virtudes cardinales y teologales? Algunas se quedarían en las escuelas" . Para Voltaire el prudente es el que se hace el bien a sí mismo, y el virtuoso es el que se lo hace a los demás. Por ello sigue preguntándose: "¡Pero bueno! ¿Sólo vamos a admitir virtudes que sean útiles al prójimo? ¿Y cómo puedo admitir otras? Vivimos en sociedad; sólo es verdaderamente bueno para nosotros lo que es bueno para la sociedad. (...) La virtud entre los hombres es un comercio de beneficios; el que no tiene parte en ese comercio no debe ser tenido en cuenta. (...) Aún se puede hacer una objeción mucho más importante: Nerón, el papa Alejandro VI y otros monstruos de esta especie han derramado beneficios; respondo valientemente que fueron virtuosos en algunos momentos. Algunos teólogos dicen que el divino emperador Antonino no era virtuoso; que era un estoico testarudo que, no contento con mandar a los hombres, quería también que le estimasen; que se aplicaba a sí mismo el bien que hacía al género humano; que fue justo durante toda su vida, laborioso, bienhechor por vanidad, y que no hizo más que engañar a los hombres con sus virtudes. Yo exclamo entonces: ¡Dios mío, dadnos con frecuencia semejantes bribones!" (Voltaire, 1976). Una de las conclusiones básicas que pueden extraerse de la reflexión volteriana es que cien filósofos no podrán nada si no son más que filósofos, en su Tratado de la Tolerancia (1997). Voltaire exige que la importancia de la preferencia de un individuo dependa del grado en que contribuya al bien común, según su conformidad con las prácticas existentes. Voltaire pide bribones benefactores

de la sociedad; para entender su posición nos podemos servir del ejemplo que da Hume del "bribón sensato" que se siente tentado de cometer un acto de iniquidad o infidelidad para obtener un gran beneficio en circunstancias especiales en las que no provocaría perjuicio a su grupo social. Para Hume, y en cierto modo para Voltaire, la única traba que le impediría hacerlo sería considerablemente frágil y tendría un carácter emocional; hay una cierta propiedad de la persona que interviene en la producción e inhibición de acciones. Aristóteles asientiría con Hume a la idea de que hay ciertos predicados valorativos que se aplican primariamente a los sujetos y sólo de un modo secundario a las acciones. Pero Aristóteles no haría depender la condición virtuosa del bribón sensato de Hume en algo tan frágil, sino que la solidez de su virtud se debería no sólo a una aversión emocional (como expresa Brandt en su teoría motivacional de los rasgos, entendidos éstos como deseos/aversiones intrínsecos), sino a un aspecto racional y volitivo. Leonor Gómez Cabranes señala a este respecto que la voluntad no está internamente determinada y, por tanto, el hombre puede autodeterminarse; somos nosotros los que nos hacemos buenos o malos. Es patente que el hombre tiene la posibilidad de "comportarse frente a su propio comportamiento". Si bien Aristóteles no ignora la importancia de la índole o disposición natural y de la educación, no por ello deja de admitir la posibilidad de adquirir por uno mismo esta segunda naturaleza y, en este sentido, el hombre es causante de su propio modo de ser. Pero aún sigue en pie la tesis de los que ven cierto determinismo en Aristóteles: si la voluntad no es independiente de la razón, el malo lo es por ignorancia o debilidad, no por malicia. No hay una voluntad maliciosa pues para Aristóteles.

El problema ahora sería pensar en si ¿es buena la tecnología porque la requiere y viene dada por un supuesto *télos* presente en la sociedad en que nos hallamos inmersos y a cuya mejora debemos contribuir, o bien, está en la sociedad y es necesaria para su progreso porque es 'buena'? Algunos autores afirman que existen fines compartidos que pueden servir de base para una política del bien común como el *télos* de la comunidad, y que éstos son legítimos para todos los grupos de la sociedad. Pero el problema de la exclusión de grupos históricamente marginados (veáanse las críticas feministas) resulta consustancial al proyecto comunitarista, y nuestras tradiciones y sentimientos pasan a ser parte del problema, no de la solución. El desacuerdo se produce en torno a la cuestión de determinar el papel del Estado. Para intentar responder a la cuestión anteriormente formulada, hemos de analizar cuáles son los propósitos de la postura que defiende un supuesto bien común en el Estado. El utilitarismo, cuyo lema es garantizar el máximo de felicidad al mayor número de personas, mide la moralidad de las acciones sobre la base de los efectos que éstas producen. Estos efectos poseen una dimensión colectiva en cuanto que hacen referencia a una responsabilidad con los demás. Desde la Ilustración, las aptitudes cívicas son virtudes políticas o buenas en general, dado que no se concibe nada virtuoso sin que tenga una repercusión social. Voltaire participa de la idea de que si el mal de un sistema privado es el bien de otros, si con ello se contribuye al sistema general, entonces el mal de ese sistema privado no es en sí mismo un verdadero mal. El hombre ilustrado del siglo XVIII estaba convencido de que el progreso técnico habría infaliblemente de llevarnos a la mejora del género humano. En la actualidad este mito ha sido destruido por el de la posible destrucción de la humanidad a manos de sus propias creaciones técnicas. El utilitarismo coloca el bien en la consecución del máximo grado de bienes respecto de los males para la humanidad. El problema es saber si puede averiguar cómo el individuo estima lo que está bien para todos y sobre todo, por qué debe sentirse obligado a promover un bien común de tal género. La ética de las virtudes es una ética a posteriori, dado que el criterio del bien y del mal es consecuencia de los actos. Otra debilidad de este utilitarismo es no distinguir entre hacer el bien y no hacer el mal, puesto que toda acción será correcta con la única condición de que aumente la cantidad de bien en el mundo independientemente del carácter de nuestras relaciones interpersonales y de la vida moral interior de la gente. Su debilidad radicaría en que lo que entiende como "virtuoso" es justificado en relación con nosotros (lo social), pero no de tal manera que fuera justificado a nosotros individual e igualmente (lo privado). El planteamiento de Voltaire admite que un hombre ejecute una serie de actos nada encomiables y que en nada se asemeja a lo que podríamos llamar 'bueno', que incluso podrían atentar contra su propio bienestar (ejemplo del "borracho" calificado de "malo" por Voltaire, pero no "vicioso" en tanto que no perturbe el orden social), admite digo, que pueda llegar a ser considerado "virtuoso" en el sentido pleno del término en la medida en que la virtud es considerada como la capacidad para beneficiar al prójimo. Pero esto no parece muy intuitivo y creo que es discutible: ¿cómo es posible llamarle virtuoso si su ejemplo puede causar daños colaterales a la sociedad a la que pertenece? Una solución la aporta la ética del

sentimiento la cual exige que no sólo hay que observar las normas sino igualmente sostenerlas por medio de las emociones morales de resentimiento y culpa y una correspondiente idea de buena persona. No sólo exigimos del otro que actúe de una determinada manera sino también que reaccione emocionalmente cuando otros violan las normas.

De por sí, la actividad técnica no resulta moralmente indiferente respecto de fines intrínsecos a los que está encaminada, este principio se tiende a obscurecer por diversas razones: porque la actividad técnica ha asumido los caracteres de una empresa colectiva de modo que el individuo implicado en ella ve disuelta su responsabilidad moral en el anonimato del comportamiento colectivo. Otra razón no menos importante es que esas actividades están públicamente admitidas y ello se presenta en muchos casos como la garantía sobre la licitud moral de sus fines.

La responsabilidad civil ya ha corregido la idea derivada del derecho justinianeo según la cual sin culpa o negligencia no se está obligado a reparar ningún daño. Hoy sabemos que el daño no siempre tiene un culpable claro y que la ausencia de la correlación directa y obvia entre daño y culpa no debe eximir del deber moral o incluso legal de reparar el daño. El principio de "responsabilidad sin culpa" derivado de la convicción de que no debe quedar un solo daño sin reparar, está sustituyendo al anterior. Se pasa, de este modo, de una noción individualista, subjetiva y decimonónica de los daños, a una noción social y objetiva, a un derecho de daños por el resultado y no sólo por la culpa, a un derecho de daños más impersonal pues hoy, en muchos casos, estamos en presencia de una responsabilidad objetiva. Por lo tanto, el hombre de acción no puede escudarse sólo en principios, puesto que es, a su vez, responsable de la aplicación de los mismos. Cuando las entidades y los compromisos son débiles, tienden a mantenerse sólo las obligaciones formales que son las más generalizables y las más fáciles de precisar. En una palabra, es buena persona la que no crea problemas. Si antes decíamos que la responsabilidad requiere la interpelación y el compromiso, la escasa responsabilidad que se observa hoy tal vez dependa de la pobreza y cortedad de las interpelaciones, del hecho de que a cada quien se le exija sólo que cumpla con sus deberes formales y no se meta en historias o asuntos que no le conciernen. Comulgo más con la idea que dice que, más que los actos mismos, nos cautivan las maneras de hacer o de estar. Perdonamos la trasgresión de las normas, pero no la incompetencia o la falta de sensibilidad. Pues la ética es, sin duda, derecho y voluntad de justicia, pero también es arte aprendido día a día. La posibilidad de que una persona no tenga esos sentimientos de solidaridad con el dolor, caridad, simpatía,... a pesar de que una persona no infrinja daños objetivamente injustos, queda naturalmente abierta y puede apreciarse en el caso del "idiota moral". La obra de Norbert Bilbeny (1993) así titulada nos habla del 'necio', del latín *nescius* (es literalmente el que ignora o no sabe); presenta la necedad como "un defecto humano", un defecto integral de la persona, que pierde hasta su yo. Por lo demás, Dios perdonó al que no sabía lo que hacía, mientras que acusaba duramente a los que violan su templo o el corazón del niño sabiendo bien lo que hacen. En este sentido, mucho más que una conjura de los necios hay que temer, en cambio, una conjura de los dotados de buen coeficiente intelectual, y especialmente cuando se comportan en las sociedades tecnológicas con la misma insensibilidad que el necio. En este terreno puede ser, y de hecho es, mucho peor el listo que el estúpido. El exterminador metodológico suele ser alguien de este tipo. El mal capital del siglo XX tiene su causa en la apatía moral de seres inteligentes, por eso no les llamamos necios ni simplemente "idiotas". El asesino de masas que tiene acceso a la tecnología es, ante todo, un idiota moral que tiene nublado particularmente el juicio práctico. El escenario por el que el siglo XX ha entrado, viene a desmentir, pues, una antigua creencia de Occidente que asegura que quien conoce el bien, o está al menos en condiciones de pensar, no comete el mal. Esta es la postura del clasicismo griego y del espíritu de la ilustración los cuales establecen que el buen entendedor es también buena persona. No es éste el caso del idiota moral que pervive en casi todo exterminador. El "idiotas", para la antigua Grecia, es el que vive su privacidad en sentido negativo, como lo "simplemente particular" o sin relación con nadie "idiotía". Es idiota moral no es tanto un trasgresor deliberado del bien cuanto alguien que se ha sustraído a él. Está retirado en su fortaleza privada (el "malo" privado es "vicioso" en sociedad), indiferente a razones y hechos.

Pareciera como si los progresos técnicos hubieran tomado la delantera al proceso de perfeccionamiento espiritual de la humanidad, lo cual explica cómo los frutos más estupendos del ingenio humano se vuelven contra él bienestar social. Pero esto también es una ilusión. Lo

que hace la técnica es agigantar las consecuencias prácticas del hombre, sea su decisión buena o mala. Las grandes amenazas son la guerra y la esclavitud personal, mas cabe preguntarse si éstas pueden achacarse a la técnica moderna. Por ahora, vivimos y viviremos bajo el síndrome de la felicidad tecnocientífica, que consiste en creer que el aumento del conocimiento científico y la evolución de la tecnología no sólo proporcionan más bienestar sino también más felicidad. Es un mito esencial de nuestra cultura donde lo material se revela como esencialmente simbólico. Contra todo ello hemos de estar advertidos de que tras tanto avance tecnológico no se hallen las mismas trivialidades y mezquindades de antaño. Para autores del siglo XX como Aldous Huxley y George Orwell no es tan evidente la asumida conexión causal entre el progreso técnico y el aumento de la felicidad. La característica central de los modernos métodos de control no es la coerción, sino la supervisión y la seducción. La cultura actual ha sido ampliamente absorbida por los imperativos de la tecnología y ha comenzado a ser más una civilización de medios que de fines. Las nuevas posibilidades planteadas por la tecnología no fueron previstas por las metas previamente asumidas de nuestra cultura. Mientras que en la cultura clásica, la vida humana y sus fines eran relativamente estables y la técnica se mantenía siempre dentro de unos parámetros definidos, nuestra vida actual en una cultura de medios resulta siempre cambiante. Al producir, dice Aristóteles, deliberamos sobre los medios, no sobre los fines. Pero ¿qué puede significar esta expresión hoy, donde los propósitos de los hombres se dirigen a veces a los medios, otras a los productos y otras a los fines, y ya no hay una distinción consistente y "a priori" entre medios, productos y fines como la que había en tiempos de Aristóteles? Hoy, la tecnología no puede separarse de la multiplicidad de usos que recibe. Por ello, el problema del uso de la ciencia no trae a colación su neutralidad, ni a nivel de saber ni todavía menos a nivel de actividad: en todo caso, lo que hace es surgir una acrecentada demanda de responsabilidad, de modo que el problema sea ético en primer lugar e, inmediatamente después, político. Una solución poco factible consistiría en la limitación de los poderes del hombre y, en consecuencia, del crecimiento científico y tecnológico; esta actitud debería ser registrada como una sustancial derrota del hombre que no ha sabido estar moralmente a la altura de lo que sería su potencialidad de obrar con la plenitud de sus medios. Por el contrario, debemos incidir en la responsabilidad del hombre (sin limitar esta responsabilidad al uso de la comunidad científica ya que este discurso equivaldría a defender la causa de la tecnocracia). El sistema científico-tecnológico, no menos que el político o el económico, ha de regular su funcionamiento en forma de corresponder al respecto de los criterios de valor y de deber expresados por el sistema moral. Estas relaciones de feedback han de ser objetivadas en relaciones funcionales precisas y explícitas, es decir, a través de normas de comportamiento públicas. ¿A quién compete trazar las limitaciones y eventualmente, imponerlas? Otras instituciones del saber deben intervenir dialécticamente a fin de identificar las normas racionales de conducta para la reglamentación de la ciencia y la técnica. Otros sectores de la colectividad han de advertir su responsabilidad. Tampoco la ética puede recluirse en un sistema cerrado ni ignorar las situaciones inéditas que han sido creadas por el desarrollo de la ciencia y la técnica y que muy a menudo son de un tipo diferente del regulado por las normas morales ya existentes. Esto no significa caer en un relativismo moral, sino hacer que la moral sea capaz de enfrentarse con la situación efectiva del hombre contemporáneo.

Victoria Camps en su obra "Virtudes públicas" señala que el concepto de "responsabilidad sin sujeto" es una cierta contradicción, pues si responsabilidad viene de respuesta, debe haber alguien que responda. Lo que podríamos llamar la "responsabilidad social corporativa" es una expresión vacía, encubridora de realidades que merecen otros nombres. El sujeto de la responsabilidad social que, al parecer, ha desaparecido, es el sujeto de la democracia cuyo paradero tampoco está nada claro. Aristóteles estaba convencido de que las obligaciones del individuo eran ni más ni menos que las del ciudadano, pues uno y otro eran el mismo ser. La ética cristiana (medieval) reconocía a un individuo autónomo, independiente de la sociedad, pero no independiente de Dios cuya ley debía obedecer para vivir dignamente. El siglo XVI individualiza aún más al sujeto de forma que lo deja sólo ante sí mismo, ante la razón que, teóricamente, es una sola, la misma para todos. Ser virtuoso es, entonces, ser racional. En cada momento, pues, parece haber un criterio del bien con el que hay que comprometerse y actuar en consecuencia. Pero hoy ya no existe tal criterio. En nuestra sociedad moderna los términos han cambiado. ¿Con quién pactar si nadie detenta a priori la autoridad suficiente? La moral no puede resultar de la promesa. La moral nace de la autonomía, la decisión libre y el conflicto. Conflicto porque el mundo, como dio a entender Wittgenstein, no es del todo "mi

mundo". Y no lo es porque el ideal de humanidad en él es irreconciliable. El siglo XX ha conocido un eclipse esencial de la ética, un vaciamiento de sus contenidos y se ha exonerado al individuo de la persecución e investigación filosófica que trate de clarificar el sentido de un compromiso ético.

Los conceptos específicos de la razón práctica son hoy rechazados hacia la esfera de la emotividad y lo no-racional. Se aprecian los hechos, pero se desconfía de los valores, se evita enjuiciar los fines, el deber ser. La técnica, creada por el hombre, escapa a su control porque él ha aceptado hacer de la misma algo diferente de una actividad humana al separarla del horizonte que le es propio, el de la razón práctica. La actual crisis de la moral tradicional se debe no sólo a la pérdida de incisividad de ciertos valores intrínsecos, sino también al hecho de que el hombre contemporáneo no alcanza ya a reconocerse en aquella imagen del hombre que ella tácitamente presupone.

El inexorable derrumbamiento de las formas pretecnológicas con el sobrevenir de la tecnología acarrea la consiguiente destrucción de la identidad cultural de la que tanto se preocupan los países del Tercer Mundo. Pero algo análogo se verifica también en el plano individual: el progreso tecnológico implica tanto un enriquecimiento en cuanto que el hombre puede hacer, pero también un empobrecimiento en cuanto a lo que el hombre es intrínsecamente. Por esto la moral ha de ser proporcionada y ajustada a cuanto el hombre vive y siente del mundo y de sí mismo. Sólo de este modo, en un mundo donde el hombre pueda reencontrar su imagen y los motivos morales en su realidad para poder obrar en conformidad con ella, la ciencia y la conciencia moral no seguirán caminos disyuntos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1970): *Ética a Nicómaco*. Editor: Institutos de Estudios Políticos.
- Ayala, F. (1959): *Tecnología y Libertad*. Taurus Ediciones, S.A.
- Bilbeny, N (1993): *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Anagrama.
- Camps, V. (1990): *Virtudes públicas*. Espasa Calpe.
- Cózar, J. M. (2002): *Tecnología, civilización y barbarie*. Anthropos Editorial.
- Evandro, A. (1996): *El bien, el mal y la ciencia*. Editorial Tecnos, S.A.
- Geach, P. T. (1993): *Las virtudes*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Gómez Cabranes, L. (1989): *El poder y lo posible*. Sus sentidos en Aristóteles. Ediciones Universidad de Navarra.
- Mitcham, C. y R. Mackey (2004): *Filosofía y Tecnología*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- Savater, F. (1995): *Diccionario Filosófico*. Planeta.
- Thiebaut, C. (1988): *Cabe Aristóteles*. Visor.
- Vera, J. L.(2002): *Ética, tecnología y sociedad*. Ediciones Universidad Central de Chile.
- Voltaire (1997): *Tratado sobre la tolerancia*. Santillana.
- .- (1976): *Diccionario filosófico*. Daimon.