

# CRISIS DEL PROGRESO Y LA ACTUALIDAD DE LA ÉTICA APLICADA

Hugo AZNAR  
CEU San Pablo. UPV

## 1.-LA ACTUALIDAD DE LA ÉTICA APLICADA<sup>1</sup>

Parece bastante evidente que la ética aplicada está de actualidad. En los últimos años ha crecido el interés por los problemas éticos ligados a las actividades concretas de diferentes ámbitos sociales, profesionales y científicos. Basta abrir las páginas de los periódicos para darse cuenta de ello. Ni la reflexión sobre los fundamentos ni el análisis del lenguaje moral han producido este repentino interés por la ética: son cuestiones de índole práctica las que han generado esta demanda social. Algún anticipo de esto se había dado a partir de los años 70, pero desde finales de los 80 y principios de los 90 ha adquirido una dimensión que convierte todo lo anterior en mero antecedente. Probablemente fueron los nuevos colectivos sociales emergentes desde finales de los sesenta –feministas, pacifistas, ecologistas, etc.– y las cuestiones y temas que los motivaban los que contribuyeron a la actualidad de las cuestiones que luego ocuparían a la ética práctica. Pero fue sin duda el impacto de los avances científicos y sus efectos en la vida cotidiana, en especial en el campo de la medicina y después la genética, lo que convirtieron este tipo de materias en *académicas*.<sup>2</sup>

---

1 Una primera versión de este artículo fue presentada a la VII Semana de Ética y Filosofía Política que, dedicada al tema de «El Mal», tuvo lugar en la UIMP de Cuenca, entre el 23 y el 27 de septiembre de 1996. Cualquier comentario sobre el mismo puede hacerse llegar a [haznar@ceu.upv.es](mailto:haznar@ceu.upv.es)

2 En este sentido puede mencionarse, por ejemplo, la primera utilización del término «bioética» por el cancerólogo estadounidense Reinselaer van Potter en su libro *Bioethics: Bridge to the Future*, publicado en 1971, y de la que daba esta definición: «Puede definirse como el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias humanas y de la atención sanitaria, en cuanto se examina esta conducta a la luz de valores y principios morales». La preocupación por estas cuestiones éticas ha surgido primero

A esta llamativa demanda de ética aplicada se han dado en un primer momento dos respuestas igualmente desencaminadas.

Una ha sido considerar este fenómeno como una moda más de nuestra sociedad y por tanto, como toda moda, insustancial y pasajero a la postre. La novedad habría impulsado la aparición de un montón de éticas con apellidos vulgares que pasarán en cuanto la gente y los medios de comunicación se cansen.

Por supuesto no han faltado quienes se han lanzado con rapidez a aprovechar el viento favorable, sin tomar en consideración hasta qué punto podrían estar contribuyendo —en una sociedad tan lábil como la nuestra— a desgastar con recetas rápidas y fórmulas repetidas un fenómeno que exigiría más cuidado y atención. El peligro de trivializar las cuestiones o de multiplicar sin más los ámbitos de interés, tal y como lo expresa Anton Leist, es más que evidente en tal caso:

En esta superabundante producción de sentido la caída en la falta de sentido está manifiestamente próxima. Una denominación no es todavía un programa y en la mayor parte de estos conceptos se trata, vistos más detalladamente, de «imágenes de Potemkin», que rápidamente se derrumban conforme el viento del espíritu de la época sopla ligeramente en otra dirección. Pues el método consiste en que se toma un ámbito temático, que en el presente es socialmente significativo (como la descarga de desperdicios, por ejemplo), se vincula a ello el concepto de «ética» y de inmediato se tiene un nuevo ámbito de investigación. Que un tema (como la eliminación de residuos) sea *socialmente significativo*, no quiere por sí solo decir todavía que le sobrevenga ya un *interés moral* particular, con lo que se está diciendo que plantea dificultades al juicio moral (1990: 54)<sup>3</sup>.

Distinta en sus planteamientos aunque no menos improductiva en sus resultados ha sido la otra respuesta. Así, se han querido ventilar de manera rápida los problemas de la ética aplicada planteándola, como indicaría su nombre, como una mera aplicación de los principios asentados por la ética *de verdad*, por la ética filosófica. Este

---

en los ámbitos científicos y sociales respectivos y no en los de la ética como disciplina, que se ha sumado con cierto retraso a este fenómeno. Incluso no sería exagerado decir que todo esto ha cogido por sorpresa a la ética, con todo lo que ello significa sobre su capacidad para responder con eficacia y prontitud a esta nueva demanda social.

<sup>3</sup> Leist propone en este sentido dos criterios para evaluar una pretensión a ser objeto de una ética aplicada: «primero, *relevancia social* y segundo, *falta de claridad moral*» (1990: 55).

Este planteamiento tiene también su reflejo en la propia producción bibliográfica en torno a la ética aplicada. Aparecen así libros que constituyen un rimerero de artículos llenos de generalidades sobre un montón de cuestiones que no tienen ninguna otra relación entre sí que la de aparecer juntos en el propio texto. Un mercado ávido de estas novedades hace el resto y nos encontramos autores opinando en un libro sobre ética del periodismo y en otro sobre ética de la genética, etc. Los libros de ética aplicada tienen entonces el riesgo de convertirse en los primeros en dañar el prestigio y el futuro de la propia ética aplicada.

Un posible ejemplo de este tipo de obras bien podría ser el colectivo editado por Brenda Almond (1995).

planteamiento sería así similar al de la explicación científica, tal y como puede estar planteada en la tesis de Hempel. Consistiría en disponer unos principios morales bien fundamentados y contrastados teóricamente, en los que se procedería a subsumir los casos concretos. Un ejemplo de este planteamiento de la ética aplicada se reflejaría en la definición que da A. Pieper de ella:

Además de ser una ciencia autónoma, la ética puede ser considerada también como una ciencia aplicada. A través de la aplicación de principios éticos generales a determinados ámbitos de la vida y acción deviene una ética especial, «concreta», que interpreta la exigencia de incondicionalidad de la moralidad en relación con la moral de las diferentes ciencias prácticas (1991: 73).

Pero este planteamiento parece pasar por alto que algunas de las cuestiones más significativas de la ética aplicada constituyen precisamente *casos no-promedio*, es decir situaciones específicas que plantean dificultades, consideraciones particulares o incluso excepciones a la hora de aplicar las teorías éticas y las propuestas morales<sup>4</sup>. En este sentido, la ética aplicada «*debería ocuparse, precisamente de los casos discrepantes*. Pues si la moral tiene en general un sentido, entonces es relativamente claro cómo se debe actuar en el caso promedio, en tanto que en el discrepante las dificultades sobrevienen más o menos rápidamente.» (Leist, 1990: 57). Lo cual es especialmente relevante si tenemos en cuenta que en estos casos pueden darse situaciones que sean especialmente dolosas para los implicados, que sin embargo ven reconducidas sus situaciones particulares a la norma general. Esto al margen de cuestionable desde el ámbito teórico puede ser sencillamente poco humanitario desde el ámbito práctico, al abordar los casos concretos de la vida real.

Frente a estas respuestas, la demanda de ética aplicada representa algo más que un fenómeno pasajero, por mucho que pueda estar *de moda* y plantea un reto filosófico mayor que la simple aplicación de las teorías de primer orden dejada a cargo de los epígonos de las distintas escuelas. Como ha señalado Victoria Camps con concisión, «la ética que reclama nuestro tiempo no es sólo kantiana, habermasiana o rawlsiana: es una ética aplicada» (1996 : 74). Dos razones, a nuestro parecer, justifican esta necesidad de atender detenidamente a este fenómeno.

---

4 Para algunas tradiciones, en especial las deontológicas, la ética aplicada tendría incluso un *dudoso estatuto* ya que lo propio del deber moral sería su carácter incondicional y su validez universal al margen de las circunstancias particulares, tal y como lo destaca Mario Heler: «La ética aplicada puede resultar *sospechosa* (...) Las prácticas reales no agregan ni quitan nada al deber. La ética, por consiguiente, no se ocuparía de las condiciones de aplicación del deber, es decir, de las circunstancias que permiten cumplir efectivamente con él. Asegura solamente que sí se debe, entonces se puede. Promover o facilitar el acatamiento de la obligación moral —en general o en determinados ámbitos o situaciones— no es ya una tarea filosófica. De esta manera, esta sospecha concluye en un cuestionamiento de la posibilidad misma de la ética aplicada» (1990: 13).

En primer lugar, esta demanda parece responder a un deseo bastante generalizado entre personas de distintas esferas de actividad social por reincorporar consideraciones morales a sus prácticas cotidianas, prácticas que se habían alejado por lo general bastante de tales consideraciones. Si esto es así, la reflexión ética, en la medida en que todavía aspire a tener alguna relación con la praxis, no puede permanecer indiferente<sup>5</sup>. Se debe prestar atención a este fenómeno y tratar de iluminarlo en lo posible.

En segundo lugar, esta demanda puede deberse también a una cierta insuficiencia de las teorías éticas más o menos vigentes a la hora de responder a las cuestiones prácticas planteadas en la vida real. En tal caso se seguiría la necesidad de hacer auto-crítica por parte de la ética que hemos conocido en las últimas décadas (quizás incluso en los dos últimos siglos).

Estos dos retos no son triviales y sus exigencias van seguramente más allá de las de una moda pasajera<sup>6</sup>.

Una primera forma de responder a tales retos podría ser plantearse el porqué mismo del fenómeno, las razones que han llevado a esta emergencia de la ética aplicada en ámbitos tan distintos. Esto podría contribuir a plantear mejor los problemas y sus soluciones, más allá de las recetas simples facilitadas al calor de una demanda ansiosa de ellas.

A menudo se dan diferentes explicaciones –todas ellas concurrentes– de esta emergencia de la ética aplicada: el avance de la ciencia y la técnica, la presión expansiva de la sociedad capitalista, la crisis de las ideologías y de los sistemas de pensamiento omniabarcantes, las limitaciones del derecho en nuestras sociedades, las insuficiencias o las promesas incumplidas de la democracia representativa, la extensión de la segunda generación de los derechos humanos. En lo que sigue haré algunas consideraciones respecto a una de estas posibles explicaciones: la que vincula la emergencia de la ética aplicada con la crisis del ideal de progreso

---

5 En realidad estamos ante un fenómeno que debería *alegrar* a la ética, tal y como destaca Leist: «La irrupción de las éticas de guiones ¿no es precisamente la expresión de que en la práctica tal necesidad moral existe? ¿No debiera alegrarse la ética de tener que despertar después de un largo sueño y ser repentinamente tan necesitada?» (1990: 54).

6 Leist destaca estos dos aspectos: «La ética aplicada debe, entonces, salir al encuentro de por lo menos *dos intereses importantes*. Por una parte, debe naturalmente ser una ayuda para los urgentes problemas de la praxis, en los que campea tanta confusión en la vida cotidiana. Por otra parte, debe colaborar en la auto-crítica de la filosofía moral» (1990: 59).

## 2.-LA CRISIS DE LA IDEOLOGÍA DEL PROGRESO

Hablar hoy de crisis del ideal de progreso, precisamente cuando más experimentamos en la vida cotidiana sus efectos, no deja de ser algo paradójico que hubiera resultado inimaginable para más de un optimista ilustrado. Pero hace ya casi un siglo que esta crisis comenzó a percibirse entre quienes reflexionaban sobre la nueva civilización técnica y sus implicaciones.

Entre nosotros fue Ortega quien destacó esta desazón de nuestro tiempo en su curso de 1933 publicado como *Meditación de la técnica*. Cuanto más poderosos nos hace el progreso de la técnica más experimentamos el vacío de la falta de sentido:

la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos (1951: V, 366).<sup>7</sup>

Quizás sea ésta una de las sorpresas de fin de siglo: las promesas de un mundo feliz largamente anunciado como resultado del avance de la ciencia y de la técnica apenas tienen hoy poder de convicción. No es por supuesto el propio progreso científico-técnico el que está en crisis: prácticamente a diario experimentamos sus avances. Más bien es el ideal o *la ideología del progreso* lo que se cuestiona. Un cuestionamiento a cargo no ya de aventajados pensadores sino de la sociedad en su conjunto.

Algunos de los supuestos propios de esta ideología del progreso científico-técnico son puestos consiguientemente en duda, uno de los cuales era precisamente que el progreso conllevaría la progresiva pérdida de protagonismo de la moral y la ética, e incluso su desaparición final. Este supuesto venía avalado por dos razones.

La primera y más obvia era que la moral y la ética perderían cada vez más protagonismo conforme la ciencia y la técnica resolviesen los problemas prácticos. Hasta ahora la existencia de la pobreza, la infelicidad, la enfermedad, el dolor, etc., había justificado la necesidad de la moral. Pero la desaparición de estos *antiguos males* de la humanidad por efecto del avance del saber la haría innecesaria. En la batalla contra los oscuros jinetes del apocalipsis la moral perdería su protagonismo en favor de

---

<sup>7</sup> En este efecto alienante de la ciencia y la técnica modernas ha insistido la Escuela de Frankfurt, yendo más allá de la aproximación de Weber a los efectos *desencantadores* de la modernización. Cfr., por ejemplo, el contundente veredicto de Adorno y Horkheimer: «En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido.» (1994: 61). Por su parte Marcuse insistirá en el efecto alienante de la civilización industrial basada en la aplicación social y productiva de la ciencia y la técnica en *El hombre unidimensional*.

la certeza luminosa del conocimiento científico y la eficacia de sus aplicaciones técnicas.

Si bien casi siempre en compañía de la anterior, la segunda razón daría un paso más allá. No sólo se produciría una pérdida de protagonismo de la moral por la eliminación de los problemas que tradicionalmente la habían ocupado, sino que la moral misma habría de desaparecer como forma de conocimiento humano. El avance de las nuevas disciplinas –como la psicología, la neurofisiología, etc.– o bien daría una explicación positiva de los antiguos conceptos y términos de la moral o bien los desecharía definitivamente como ejemplos de creencias trasnochadas. Ya no se trataría de una simple pérdida de protagonismo en la resolución o guía de los problemas, sino de la desaparición de la ética del cuadro de los conocimientos teóricos útiles y bien fundados<sup>8</sup>. Lo que estaría en juego aquí en última instancia sería una determinada concepción filosófica del significado de la verdad, de los requisitos del conocimiento válido asociado al ideal de certeza del saber científico-técnico. Igual que la magia, la alquimia o la astrología habían quedado reducidas a ejemplos de creencias y prácticas de una humanidad en su minoría de edad intelectual, la moral se sumaría a esa lista de disciplinas propias sólo de los libros de historia o las páginas de pasatiempos de los semanarios.

Sin embargo ambas razones han resultado equivocadas. La primera de ellas, de forma clara. Ciertamente el progreso permite resolver algunos de los antiguos problemas y males de la humanidad, pero a su vez crea otros. Y a menudo mayores o más amenazadores: la producción industrial resuelve el problema tradicional de la escasez, pero nos deja sobre la mesa la crisis ecológica, que amenaza la vida de todo el planeta o la distribución desigual de los bienes, que genera tensiones sociales a nivel mundial; la medicina moderna encuentra la cura para algunas enfermedades, pero nos deja con una población cada vez más envejecida; y así con todos los grandes avances técnicos de la humanidad: la energía nuclear, las nuevas técnicas reproductivas, la manipulación genética, etc.

Pese a las muchas comodidades que la vida moderna incorpora, parece experimentarse un malestar creciente por los efectos de la modernidad<sup>9</sup>. Es la experiencia

8 Es en este sentido que quizás las búsquedas de una fundamentación ética permanecen *apegadas* a este argumento iluminista por mucho que precisamente pretendan oponérsele. La necesidad del fundamento es la otra cara de la moneda del complejo de inferioridad que las ciencias modernas y su exclusivista criterio de verdad hacen experimentar a la ética y la filosofía práctica en general, siempre que éstas pretendan jugar en el terreno de un conocimiento firme, seguro, universal y necesario. Hasta la propia ciencia tiende últimamente ella misma a tornarse más humilde en relación a sus pretensiones de antaño.

9 La incidencia creciente de las enfermedades de la vida moderna –el estrés, la depresión y la ansiedad– o el crecimiento de los grupos *de refugio* –como sectas, tribus urbanas, etc.– ponen de relieve de forma estadísticamente clara que la promesa de felicidad del progreso no parece cumplirse. V. las reflexiones recientes de Camps sobre este malestar por efecto del progreso o algo llamado al menos así (1996: 78 y ss.).

de esta incertidumbre lo que se extiende en nuestras sociedades de fin de siglo, hablándose de *sociedades del riesgo* (U. Beck), justo lo opuesto de aquella seguridad y felicidad que nos prometía el progreso.

No es cierto, pues, que el progreso dé lugar a una sociedad sin problemas, sin males; y por tanto no lo es tampoco que no se requiera ya de la ética o la moral. La preocupación ética reaparece asociada a los nuevos problemas prácticos planteados en las distintas esferas de actividad social. Es precisamente en las actividades sociales más dinámicas y en los ámbitos de investigación más avanzados, es decir donde se supone que el progreso es mayor, donde el interés ético se presenta con más fuerza. La primera de las razones para el supuesto declive social de la ética se torna así la primera de las razones para la actualidad de la ética aplicada.

Ahora bien, si la crisis de la ideología del progreso se limitara a este primer aspecto, la vigencia y el alcance de la ética podría seguir cuestionándose.

En efecto, es cierto que el avance de la civilización técnico-industrial conlleva graves problemas. Pero es muy posible que cada uno de estos nuevos problemas pueda ser solucionado *a su vez* con nuevos avances del conocimiento científico o nuevas aplicaciones técnicas<sup>10</sup>. La cultura de la eficacia sólo se cuestiona entonces temporal y parcialmente donde se da un problema pendiente y sólo durante el plazo de tiempo que se requiere para hallar la solución científico-técnica pertinente. En este caso el *papel* de la ética aplicada sería puramente *paliativo*; limitado a la función de reducir en lo posible la tensión ambiental en una determinada esfera de actividad, a la espera de que fuera el conocimiento científico-técnico el que aportase la solución certera y definitiva. La actualidad de la ética aplicada y de la ética en general sería puramente coyuntural y estaría siempre a expensas de lo acontecido en los otros ámbitos del conocimiento y en su aplicación. La amenaza de su progresiva pérdida de protagonismo seguiría pesando sobre la ética, mientras que disfrutaría de un reconocimiento tan sólo de segundo orden frente a la vigencia final de los éxitos del progreso.

---

10 Sin embargo, no es esta la opinión de Ulrich Beck, a propósito de la complejidad creciente de nuestras sociedades y de los riesgos entrañados por las nuevas aplicaciones científicas. La ciencia y la técnica no serían hoy pues contempladas como fuentes de seguridad y certidumbre, sino todo lo contrario: «el progreso de la ciencia refuta las propias e iniciales aseveraciones de la ciencia a propósito de la seguridad. Son los mismos éxitos de la ciencia los que siembran las dudas respecto de los riesgos de los que habla» (1993: 29). Beck subraya que en las sociedades del riesgo la solución ya no puede venir del conocimiento científico-técnico exclusivamente, sino que en la medida en que están involucradas consideraciones complejas y decisiones humanas «el cálculo de riesgos vincula entre sí a las ciencias naturales, a las ciencias técnicas y sociales» (21). Ahora bien, nada impide concebir dichas *ciencias* sociales y sus aportaciones, tal y como ha ocurrido a menudo en los dos últimos siglos, bajo el paradigma científico de las ciencias naturales y técnicas y susceptibles así de generar una tecnología de lo humano; en cuyo caso, de la necesidad de las mismas no se seguiría en absoluto un refuerzo de la ética y las consideraciones morales.

Lo que se requiere, pues, es una respuesta a la segunda amenaza de desaparición de la ética, la que afirmaba no ya la desaparición *de los problemas* de la moral tradicional sino la desaparición *de la moral* en cuanto tal. Porque en esta segunda suposición hay un error peligroso asociado al proyecto de la Modernidad. Ahora bien, la respuesta requerida a esta amenaza no iría tanto en la línea de una discusión del estatuto epistemológico de la moral y de la ética como en la de una acentuación de su papel práctico en nuestras sociedades. Es en este sentido que la actualidad de la ética aplicada –o ética práctica– podría ser testimonio y motor de un cambio más ambicioso al acentuar la urgencia de las exigencias de la praxis como dimensión ineludible y permanente de la ética (por mucho que las aproximaciones analíticas o fundamentadoras al fenómeno de la moral y la ética nos hubieran llevado a pensar de otro modo).

Pero para destacar de una manera más gráfica el error de esta segunda suposición de la ideología del progreso podemos servirnos de una distinción planteada por Agnes Heller.

### 3.-DOS TIPOS DE MAL

Al final de su libro *Ética General* Agnes Heller distingue entre dos tipos de mal a los que denomina respectivamente *mal del inframundo* y *mal de la sofisticación*.

El *mal del inframundo* se refiere al mal que emerge del oscuro trasfondo de la ausencia de civilización. Es el mal de lo primitivo, de lo que está antes o más allá de toda norma, de toda razón; de lo que va en contra de la esencia misma del orden civilizado. Este mal, el mal del inframundo, es conjurado por el progreso de la civilización que debe conducir o someter sus fuerzas y pulsiones en favor de una vida ordenada; pero la amenaza de la recaída en el caos es permanente: «Las viejas prácticas todavía operan *tras* la fachada de la nueva civilización amenazando constantemente esa civilización. Son vistas por ella como *hubris* del mayor orden. El inframundo que mora en el «hombre» puede revelarse contra el orden sagrado (o la buena vida) en cualquier momento» (1995: 208). La cultura, la civilización supone la conjuración de este mal y por tanto su avance –el progreso– ha de contribuir a su desaparición.

En la medida en que este inframundo y todo lo relacionado con él es considerado un mal, adquiere el carácter de lo demoníaco y, como Heller subraya, se dota también de un cierto atractivo: el de la reversión del orden, el de la transgresión de las normas, el de la disolución de los límites y de las reglas<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> «Las civilizaciones hacen todo lo posible por hacer al mal de las tinieblas profundamente repulsivo, y sin embargo es por esto por lo que atrae, por lo que se vuelve *demoníaco*. Eurípides fue lo suficientemente audaz como para describir la atracción demoníaca del inframundo en sus *Bacantes*. Como correctamente observó Kierkegaard, fue la cristiandad la que constituyó la *sensualidad* como un principio, como el principio del «inframundo», de las tinieblas. Y el mal fue así creado y así hecho atractivo, se volvió demoníaco. La simbiosis del terror y de la atracción es fácilmente detectable aquí» (Heller, 1995: 208)



Cabe pensar –aunque Heller no lo afirma– que en la medida en que este fenómeno de regresión sea limitado y encuentre cauces adecuados de expresión, puede ser incluso ocasionalmente terapéutico, como liberación temporal del peso mismo del orden civilizado. Los pueblos antiguos conocían la conveniencia de estos períodos de licencia, en los que el orden establecido era temporalmente trastocado e invertido<sup>12</sup>.

Pero si esa emergencia de lo reprimido se lleva a cabo sin límite alguno, sin control, entonces se torna dañina y aparece el peligro del desorden, del caos. Cuando el *mal del inframundo* emerge sin control, cuando a las pasiones liberadoras siguen las destructivas, entonces estamos ante el horror: el horror de la violencia, de la muerte y de la destrucción, que es también un traspaso, esta vez definitivo, de toda regla, de toda norma<sup>13</sup>.

La diferencia entre ambos casos puede estar en que, como destaca Heller, la emergencia de este mal del inframundo se produce siempre en un determinado contexto social, en un determinado escenario. Ese escenario, ese contexto es responsable de que la emergencia adopte una forma u otra<sup>14</sup>. Y esto significa que la conjuración de este *mal del inframundo* no depende sólo de la evolución de la cultura y la civilización, del mayor o menor progreso, sino de la creación y el sostenimiento de los escenarios sociales que hacen imposible o difícil su emergencia incontrolada y triunfante. Este papel clave del cuidado de los escenarios sociales el que va a otorgar un protagonismo singular al otro mal.

El *mal de la sofisticación* no nace, como el anterior, del mundo de las tinieblas, de lo caótico, de la ausencia de civilización; nace precisamente de lo contrario: del aumento de la civilización, de su avance: «Los poderes malignos de la sofisticación

12 «Aun donde el placer ignora la prohibición que infringe, siempre surge de la civilización, del orden estable, desde donde anhela volver a la naturaleza de la que dicho orden lo protege. Los hombres experimentan el encanto del placer sólo cuando el sueño los arranca de la obligación del trabajo, del vínculo del individuo a una determinada función social, y en último término a un yo, y los reporta a la prehistoria libre de dominio y disciplina. La nostalgia de quien se halla prisionero de la civilización, la «desesperación objetiva» de aquellos que tuvieron que convertirse en un elemento del orden social, era el *humus* del que se alimentaba su pasión por los dioses y los demonios, a los que se dirigía en adoración como a la naturaleza transfigurada. El pensamiento surgió bajo el signo de la liberación de la terrible naturaleza, que al final fue enteramente sojuzgada. El placer es, por así decirlo, su venganza. En él los hombres se liberan del pensamiento, escapan a la civilización. En las sociedades más antiguas este retorno estaba previsto y actuado en común en las fiestas» (Horkheimer y Adorno, 1994: 150).

13 «Aunque no estoy de acuerdo en que algo bárbaro habita en el alma de cada uno de nosotros, sí que habita en el alma de demasiados. Sin embargo, esto no es todavía el mal. No obstante, si el horror de desprenderse de todas las normas *cada vez es más atractivo* precisamente porque todas las normas son rechazadas, y el impulso de deshacer normas, seres humanos, nuestros propios yoes (*selves*), se vuelve una fuente de *placer*, entonces la persona poseída por el inframundo *es malvada*» (Heller, 1995: 212).

14 «El mal del inframundo rara vez posee a alguien por casualidad. Si esto ocurre, ha de presumirse desorden mental en lugar del mal. Porque el mal del inframundo es *evocado en y a través de un escenario social*» (1995: 212).

nos amenazan en general tras la fachada de la civilización. Son creados por esa misma civilización. (No es posible menospreciar la pretensión de que incluso contribuyen al nacimiento de la civilización, como testifican los mitos de la caída y de Prometeo)» (1995: 208).

El *mal de la sofisticación* va unido al cambio que supone el avance del conocimiento. Todo cambio entraña un cuestionamiento implícito del orden establecido, de modo que el afán de conocimiento tiene algo de tentación, de atracción por la transgresión, por la superación de los límites establecidos, de las normas dadas, como lo atestigua en cierto modo el mito fáustico<sup>15</sup>. Pero también este mal puede adoptar formas distintas.

La distinción se ve clara si tenemos en cuenta quién es, a juicio de Heller, quien primero formula esta idea del *mal de la sofisticación*: Platón. Lo que le preocupa a Platón —a diferencia de los sofistas, de ahí la expresión *mal de la sofisticación*— es el peligro del cuestionamiento y la subversión del orden establecido que toda novedad conlleva; su puesta en duda de los usos establecidos, de la jerarquía social, de la moral misma. Sin embargo, en este caso conviene hacer una distinción importante.

Toda sociedad tradicionalista *ha tenido que ser*, como garantía de su misma supervivencia y continuidad, enemiga de la novedad —la novedad del conocimiento, de la técnica o simplemente la proveniente del *exterior*—, calificándola de mal.<sup>16</sup> Pero para quienes experimentan la necesidad de cambio, el mal es precisamente lo contrario: lo que defienden los conservadores del orden establecido. Quienes desean el cambio buscan el fin de la moral, sí, pero precisamente para poder establecer en su lugar un orden moral diferente. Cuando la subversión del orden lleva aparejada la creación de uno nuevo no existe peligro en términos absolutos. Obviamente el cambio será negativo para quienes vean alteradas sus normas, sustituida su escala de valores o subvertidas sus cuotas de poder. Pero el cambio traerá consigo nuevas normas, nuevas prácticas, nuevas instituciones. Estamos, pues, ante un mal relativo:

---

15 «El miedo a profanar la naturaleza o a provocar la cólera de los dioses introduciéndose en el cuerpo de conocimiento que propiamente les pertenecía, el miedo a cometer sacrilegio al dudar de la validez de las normas o de la jerarquía de los valores, o de la corrección de prácticas profanas o religiosas legadas por las anteriores generaciones, está también unido a una inmensa atracción. La búsqueda de conocimiento (como poder), no la ignorancia, es el Demonio» (1995: 209).

16 Ortega ya se refiere a este temor a la novedad técnica de los pueblos antiguos, contrastándolo con nuestra época: «Otras veces —conste—, y es casi lo más frecuente en la historia, el inventor y la invención eran perseguidos como si se tratase de un crimen. El que hoy sentimos en forma extrema el prurito opuesto, el afán de invenciones, no debe hacernos suponer que siempre ha sido así. Al contrario, la humanidad ha solido sentir un misterioso terror cósmico hacia los descubrimientos, como si en éstos, junto a sus beneficios, latiese un terrible peligro. Y en medio de nuestro entusiasmo por los inventos técnicos, ¿no empezamos a sentir algo parecido?» (1951: V, 330). Sobre esta actitud de las sociedades tradicionales, v. Giddens, 1993.

Siempre que alguien defiende máximas nuevas cuya diseminación pone en peligro los pilares normativos de la sociedad, los defensores de tal orden *definen* tales máximas como el mal. ¿Pero qué pasa con el propio orden normativo? Desde el punto de vista de las nuevas máximas es el viejo orden el que puede verse como mal, y las normas válidas las que pueden considerarse como máximas malas (1995: 209).

¿Cuándo resulta entonces realmente *peligroso el mal de la sofisticación*? Cuando se da un paso más allá: cuando la subversión de un orden moral se ve como la subversión de todo orden moral. O quizás también cuando el cambio y la subversión son tan rápidos y permanentes que ningún orden nuevo sustituye al ya periclitado. El cambio de *una moral* se ve entonces como la extinción definitiva de *la moral*:

Desde el punto de vista de la moralidad, las máximas que se dirigen a la destrucción de una *Sittlichkeit* concreta pueden considerarse como mal, pero el mal de este tipo es relativo. No obstante, las máximas orientadas a la *destrucción de la moralidad en cuanto tal* son absolutamente malas (1995: 210).

El peligro, fácilmente camuflado bajo el manto justificador del avance del conocimiento y el progreso, consiste entonces en la destrucción de la moralidad que supone un límite a esa voluntad de poder. Agnes Heller llama la atención sobre este peligro. La búsqueda de conocimiento se convierte en un poder autónomo, en una inercia autoimpulsada, que pasa por encima de cualquier otra consideración. El avance del conocimiento se transforma entonces también en destrucción del saber:

El mal de la sofisticación tiene el rostro de Jano. Una de sus caras está orientada hacia un conocimiento cada vez mayor, la otra hacia la disminución constante del conocimiento. Una cara expresa curiosidad infinita, la otra el escepticismo del descreimiento. La búsqueda del «conocimiento como poder» anula la primacía de la razón práctica. El desafiante grito de batalla de que todas las normas son inválidas, pueriles y absurdas está orientado a liberar la búsqueda del «conocimiento como poder» de toda constricción impuesta sobre el conocimiento por los principios de bondad, decencia y justicia (1995: 209).

Cuando esta actitud ha sido llevada al extremo estamos ante el mayor peligro, porque el escenario social que se sigue es el más proclive para el surgimiento sin límite del *mal del inframundo* y, con él, del horror<sup>17</sup>. Este es el peligro que puede entrañar la ideología del progreso en la medida en que ya no cuestiona una moral dada sino *toda moral* como herencia innecesaria e inútil, como algo a dejar atrás por el avance imparable de la nueva forma de conocimiento. Una cultura así entraña un gran peligro ya que proyecta fuera de sus fronteras la moral, la reflexión práctica en

---

17 «El «mal del inframundo» puede simplemente «estallar» detrás de la fachada de la civilización, pero sin que le eche una mano en su apoyo el «mal de la sofisticación» sólo puede causar un daño temporal y limitado» (1995: 210).

general, como algo inconsistente con esta nueva forma de conocimiento y de poder que ella representa<sup>18</sup>. Esta deslegitimación de la reflexión moral conduce a su vez a la desmovilización moral, al vaciamiento moral de la sociedad, y esto impide estar preparados para controlar y hacer frente al *mal del inframundo* allí donde pueda aparecer. No se puede reaccionar porque no hemos sido formados en la necesidad y la relevancia de la moral, del discurso y la reflexión práctica en nuestras vidas; porque nos hemos acostumbrado a actuar y trabajar en una sociedad que ignora este tipo de aspectos y su cuidado necesario<sup>19</sup>. Es así como la ideología del progreso y su avance sin límites de la civilización puede acabar dibujando el paisaje social más proclive a la aparición de la barbarie: «La maldición del progreso imparables es la imparables regresión» (Horkheimer y Adorno, 1994: 88).

---

18 Un peligro que puede acabar destruyendo la propia ciencia y técnica al destruir las condiciones sociales de su posibilidad, algo que señalaba ya Ortega: «(el hombre) puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ella sino dones naturales que se tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento» (1951: V, 368).

19 Recuperar el sentido trágico de la existencia, así como trascender lo propio, y acentuar la importancia de la formación moral son también las propuestas de V. Camps frente al mito del progreso y su malestar (1996: 86 y ss.).

Como señala Heller no basta con el rechazo del mal, sino que hay que comprometerse con la afirmación positiva: «no es suficiente decir «No», porque aquellos que tan sólo rechazan el mal están siempre en peligro de ser poseídos por él. El único contraataque efectivo es *afirmar constantemente buenas máximas* y aguantar en este «Sí» *absolutamente*» (1995: 214).

20 Esta cultura de la técnica que desprecia todo conocimiento moral estuvo perfectamente representada en la propuesta del positivismo de la primera mitad de este siglo. La separación estricta entre juicios de hecho y juicios de valor y la condena de estos últimos más allá de las fronteras de la verdad y de la racionalidad, es el contrapunto de una civilización de la ciencia y de la técnica que glorifica a éstas por encima de todo y ante la cual cualquier otra forma de discurso está condenado a habitar los espacios de lo subjetivo y lo irracional. Desde esos espacios la moral estaría totalmente deslegitimada no ya para dirigir sino tan siquiera para interferir en la marcha firme del conocimiento técnico y su aplicación industrial.

Marcuse se ha mostrado especialmente crítico con este efecto de la cultura técnica y del positivismo, cuyo inicio se remonta históricamente al silenciamiento ético de la naturaleza mediante su cuantificación: «La cuantificación de la naturaleza, que llevó a su explicación en términos de estructuras matemáticas, separó a la realidad de todos sus fines inherentes y, consecuentemente, separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética» (1969: 173). El paso definitivo dado en este siglo fue reducir el discurso moral a algo subjetivo o ideal y por tanto incapaz de interferir con sentido y peso en el orden de lo real, sometido al sistema técnico-industrial y sus criterios de verdad y racionalidad: «Las ideas humanitarias, religiosas, y morales sólo son «ideales»; no perturban indebidamente la forma de vida establecida y no son invalidadas por el hecho de que las contradiga la conducta dictada por las necesidades de los negocios y la política. (...) En términos de la razón científica, permanecen como asuntos de preferencia. El carácter «acientífico» de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros *ideales* y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica» (174).

Nuestra sociedad ha reproducido en el orden vital esta configuración de los saberes y así, por ejemplo, el modelo de profesional que produce el sistema educativo carece de formación de carácter moral y deontológica. Esto se presenta como una situación de mayor libertad personal, dado que no hay que someter

#### 4.-ÉTICA APLICADA Y RESPONSABILIDAD

Quizás haya que interpretar la actual demanda de ética aplicada en relación a la experiencia del vaciamiento moral de nuestra sociedad y nuestra cultura producido por esta lectura del ideal del progreso, por efecto de este mal de la sofisticación extrema. Algunas personas, en sus diferentes actividades sociales y profesionales, parecen demandar que las consideraciones morales ocupen de nuevo un lugar a la hora de tomar sus decisiones y las decisiones de la colectividad. Y esa demanda surge quizás de la experiencia de una decepción: el progreso resuelve los problemas técnicos, los problemas de eficacia, pero nos deja ante un vacío experimentado como malestar. Un vacío que además puede representar la mejor cantera para la emergencia del mal. El progreso prometido no resuelve el problema moral ni mucho menos lo disuelve, y no reconocerlo así significa quedar privados de la búsqueda de sentido en la vida. La demanda de ética aplicada puede muy bien ser el testimonio de una cultura que reconoce finalmente que la ciencia y la técnica por sí solas no dan respuesta a su demanda de sentido ni a la necesidad de criterios prácticos para la acción.

Si esto es cierto, la demanda de ética aplicada testimonia algo más que una moda y su papel no debería ser puramente terapéutico, limitada a aliviar las tensiones provocadas por los imprevistos ocasionales del progreso. Su actualidad podría ser signo de un cambio cultural más significativo. Quizás estemos ante una respuesta de distintos sectores sociales a la ideología del progreso de la que ha vivido nuestra cultura occidental durante ya bastante tiempo. La demanda de ética aplicada reflejaría en última instancia un ajuste de cuentas con uno de los rasgos más distintivos de la Ilustración, siempre que entendiéramos que, a la postre, «la Ilustración es la filosofía que identifica verdad con sistema científico» (Horkheimer y Adorno, 1994: 132).

Si todo esto es cierto, tenemos que ser cuidadosos a la hora de responder a esa demanda. En primer lugar, hay que hacer algo más que dar recetas rápidas e insustanciales, válidas para todo, que no hacen sino desacreditar el nombre mismo de la ética y frustrar las expectativas que la gente pueda depositar en ella. No hay que caer

---

nuestras acciones a consideraciones ni limitaciones morales. Pero esta libertad es sólo aparente. El buen profesional es aquel que puede llevar a cabo sin consideración ética alguna *las obligaciones que le impone el sistema*. Marcuse ya denunciaba que detrás de este abandono en manos de la técnica no había sino un sometimiento más, con el agravante de estar positivamente *racionalizado*: «En este universo, la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad «técnica» de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque esta falta de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien como una sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo» (186).

en la tentación fácil de la moda de la ética. La respuesta a la demanda de ética aplicada exige cuidado y responsabilidad.<sup>21</sup>

Y, en segundo lugar, hay que evitar responder al peligro del *mal de la sofisticación* convirtiéndonos nosotros mismos en tradicionalistas. No se trata en absoluto de enfrentarse al progreso sin más, no se trata de ver en éste una constante fuente de males. La ética aplicada no puede convertirse *sólo* en un freno del progreso ni debe limitarse al lóbrego papel de pregonar permanentemente los males del cambio y las incertidumbres del mañana. La ética aplicada debe partir ante todo de la denuncia de la falsa ideología del progreso que convierte a la técnica –unida a sus aplicaciones industriales– no sólo en su protagonista principal sino también en su guía, condenando a la sociedad a una inercia sin sentido. Debe partir de la denuncia del peligro que entraña una sociedad anómica. Y a partir de esa denuncia contribuir a que la sociedad, cada uno de su miembros, comprenda la necesidad de la moral como una guía necesaria del progreso, de modo que esté al servicio de los seres humanos y de una vida más justa y equilibrada.

Precisamente es esta recuperación del discurso moral frente a la ideología del progreso lo que más puede contribuir a salvar el progreso mismo que, como ya hemos visto, también requiere de un determinado contexto social y cultural para que pueda tener lugar. Lo que hay que abandonar es *la certeza* del progreso, la idea de que el progreso constituye un movimiento necesario, alimentado desde sí mismo y sin necesidad de ninguna dirección consciente y voluntarista. En la medida en que nuestra civilización piense así, ella misma se condena. Para salvar el progreso hay que verlo más como un compromiso que como una inercia: es un compromiso de una cultura y una civilización que se mantiene con esfuerzo y que entraña una dimensión práctica innegable. Pero eso mismo supone someter el progreso y sus supuestos bienes al tribunal de la crítica, asumir la responsabilidad de su dirección colectiva. La ética aplicada puede ser así un buen principio al reintroducir las cuestiones morales allí donde se las había excluido, en un gran número de ámbitos y actividades sociales que habían caído en manos de una profesionalización tecnológica y tecnocrática. Recuperar la ética es recuperar la dirección del progreso.

En este sentido, me gustaría terminar invirtiendo la idea de que el progreso significaría el fin de la ética. El progreso del conocimiento y de la técnica nos hace

---

21 Más que dar respuestas concretas, que deberán hallarse en cada campo específico, la ética, al menos al principio, debería ayudar a las personas a reconocer y asumir las responsabilidades que todos tenemos en la marcha de nuestras sociedades. Recuperar esta conciencia de nuestra responsabilidad y nuestra capacidad de actuar es sin duda la tarea más inmediata, frente al escapismo de la inercia. V. Camps insiste en este punto: «El remedio contra las disfunciones del desarrollo tecnológico y económico somos nosotros mismos. Todos somos responsables de los efectos perversos de una modernización que es sólo parcial y no global» (1996: 87).

menos dependientes de la naturaleza y de sus exigencias, menos sujetos a las circunstancias del entorno. Hace, pues, más poderosa a la humanidad, más capaz de controlar y dominar las fuerzas de la naturaleza para emplearlas de un modo u otro. Esto no significa sino *el aumento de la libertad* del género humano. Y, a no ser que queramos confiar nuestro destino a un nuevo azar, se plantea la necesidad de hacernos responsables de esa libertad, de guiarla con sentido. Podemos concluir parafraseando la versión que diera Hegel del progreso: el avance de la conciencia de la libertad. Si esto es así, la ética –como reflexión sobre la manera de conducir nuestras vidas como individuos y *como especie*– no es algo a extinguir, sino, al contrario, algo *cada vez más necesario*.

La moral no es una cosa del pasado, una más de las curiosidades reclusas por el progreso en los museos de etnografía. La moral es, cada vez más, una cosa del futuro. Y la actualidad de la ética aplicada puede muy bien ser testimonio adelantado de este hecho. No debe tratarse entonces de una moda, sino de un cambio más relevante. A la altura de ese cambio se requiere estar ahora.

## 5.-BIBLIOGRAFIA

- Almond, Brenda (ed.) (1995): *Introducing Applied Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Beck, Ulrich (1993): «De la sociedad industrial a la sociedad del riesgo», *Revista de Occidente*, núm. 150, pp. 19-40.
- Camps, Victoria (1996): *El malestar de la vida pública*, Barcelona: Grijalbo.
- Cortina, A. (1993): *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Ferrater Mora, J. y P. Cohn (1981): *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1993): «La vida en una sociedad post-tradicional», *Revista de Occidente*, núm. 150, pp. 61-90.
- Heler, Mario (1990): «La ética aplicada y la situación moral contemporánea», *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires), núm. 10, pp. 11-28.
- Heller, Agnes (1995): *Ética General*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Horkheimer, M. y T. Adorno (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Leist, Anton (1990): «¿Qué es la ética aplicada?», *Cuadernos de Ética* (Buenos Aires), núm. 10, pp. 41-59.
- Marcuse, H. (1969): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Seix Barral.
- Ortega y Gasset, J. (1951): *Meditación de la técnica*. En *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 2ª ed, vol. V.
- Pieper, A. (1991): *Ética y Moral*, Barcelona: Crítica.
- Singer, Peter (1974): *Ética aplicada*. Barcelona: Ariel.