

ENTRE EL “POST” Y EL “TRANS”: EL CIBERHUMANISMO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD PARA UNA ÉTICA DEL CIBERESPACIO

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAÍZ
Universidad Complutense de Madrid
arnaiz@filos.ucm.es

Recibido: 03/07/2007 Aceptado: 13/09/2007

Resumen: Este artículo trata de esbozar los planteamientos básicos que podrían utilizarse para sostener, en última instancia, las posturas ético-prácticas de ciertas corrientes sociales aglutinadas en los activistas del software y conocimiento libres y de la e-ciudadanía y el e-gobierno. Para ello se apuesta, frente al posthumanismo y al transhumanismo, por la tensión entre dos modelos de concebir el desarrollo tecnológico -el pragmático y el crítico- como forma de fecundar un posible ciberhumanismo.

Palabras clave: transhumanismo, posthumanismo, ética, hermenéutica, ciberespacio.

Abstract: This paper tries to draw some basic notions that could be used to find a base for the ethical attitudes that free software and knowledge together with e-government and e-democracy are showing nowadays. The proposal is to support a model of interaction between a pragmatic and a more humanist model towards technology. This tension could be used to build up a cyberhumanism, beyond posthumanism and transhumanism.

Keywords: transhumanism, posthumanism, ethics, hermeneutics, cyberspace.

Este trabajo forma parte de una obra más completa de próxima aparición, por lo que presenta de forma sintética los desarrollos más considerables. Sin embargo, considero que tal vez pueda esbozar una línea de investigación concreta: el ciberhumanismo como posible orientación para una ética de las tecnologías de la información. En realidad, detrás de cuestiones como el software y el conocimiento libres y en aspectos como la e-ciudadanía y el e-gobierno laten principios filosóficos básicos como es la propia *condición de posibilidad* de un discurso ético. En este sentido trataré de desarrollar determinados argumentos que puedan servir de apoyo a esa efervescencia ética a la que asistimos. Para ello hay que referirse a aspectos plenamente filosóficos cuya aplicación fundamente en última instancia los discursos sectoriales de esas tendencias sociales de las tecnologías de la información.

Cuando C. Mitcham, en su obra *¿Qué es la filosofía de la Tecnología?* hablaba del significado de la tecnología, se refería a dos maneras de pensarla; una, era pensarla como una filosofía de la tecnología que el denominaba

‘ingenieril’, porque los discursos que primaban en ella eran discursos llevados a cabo por los propios tecnólogos sobre la relevancia e influencia de las tecnologías en los diversos contextos; mientras que la otra manera de abordar el estudio de la tecnología era la que provenía del modo de abordarla que tenían *las humanidades*. Según Mitcham, una filosofía de la tecnología era concebida, en las humanidades, como “el intento de la religión, la poesía y la filosofía (o sea, las ramas de las humanidades) por buscar una perspectiva no tecnológica o transtecnológica para dar origen a una interpretación del sentido de la tecnología”¹.

En la actualidad, el propio Mitcham centra todo su esfuerzo en el estudio de la relación entre ética y tecnología. La serie de cuestiones morales suscitadas por la incidencia de la tecnología en los más diversos campos, resulta ser el referente más adecuado, a su entender, para replantear con seriedad una posible conversación entre las nuevas tecnologías y sus incidencias en lo que estamos siendo y podemos ser. Sólo que, cada vez más, la ética ya no puede acudir al cielo de unos principios sobre la significación de lo humano, esperando la lluvia fina de unos criterios claros con los que modular y modelar comportamientos, actitudes y acciones. Para todo este cometido, la influencia de la tecnología resulta cada vez más determinante.

Por eso, cabe preguntarse: ¿se puede dejar al albur de los propios derroteros que abre todo ese mundo de la innovación tecnológica, todo lo relacionado con la causa del hombre o con la significatividad de lo humano? ¿El éxito en la ‘aplicación’, en tanto que valor definitivo – por definitorio – de un saber tecnológico, es el criterio definitivo para hablar de realización o de condición humanizadora? No poder decir ‘la última palabra’ de esta más que tensa relación entre tecnología y ética, ¿significa no poder decir ninguna? Criticar este aserto. Negarse a admitir que no por no poder decir ‘una palabra definitiva’, la ética no pueda decir ninguna, ha sido el lugar de cruce de una comprensión de la tecnología que requiere ‘abrirse’ a nuevas conversaciones en las que nos jugamos nuestra vida, y de una ética que no tiene nada fácil recurrir a criterios, principios... para solucionar los problemas de sentido de las diversas actividades que llevamos a cabo. Nuestra propuesta surge de aquí. De tener que pensar maneras de ser en esa situación tensional en la que se cruzan tecnología y ética. El *ciberhumanismo*, término síntesis de esa tensión, nace con la conciencia de ver al ser humano, habitando un espacio ‘nuevo’, y con la exigencia de tener que pensarse y decirse en ese espacio. Como otro de los términos empleados por las Ciencias Humanas – *homo sociologicus*, *homo oeconomicus*... – el

¹ C. Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos, Barcelona 1989, 49.

ciberhumanismus se presenta como descriptor adecuado, por requerido, de una manera de ser y de estar del habitante del ‘nuevo’ mundo de las tecnologías; una modalidad de verse y sentirse referido por parte de uno mismo en ese mundo. Por eso, el humanismo al que remite, recoge en él, como sostiene Todorov, las tres vertientes que a lo largo de la historia le han definido; a saber: la antropológica, la moral y la política². Por lo demás, si el espacio creado por las tecnologías hemos dado en denominarle *ciberespacio*, y el referente de interpretación del mismo lo llamamos *cibercultura*, parece adecuado sostener que el *ciberhumanismus* sería la forma tópica a la que el habitante de dicho mundo se remite para saber a qué atenerse en él.

En este sentido, creo que estamos en disposición de poder decir que el ciberhumanismo es un referente de ese imaginario – humanismo – que constatando una serie de dificultades para interpretarse en un mundo tecnologizado, se afana por pensarse, a la vez que se hace, persiguiendo ‘huellas’ de humanidad a través de la memoria, hecha de vidas compartidas con otros.

Por eso, el *ciberhumanismus* siendo una metáfora, no resulta ser una metáfora baldía. No parte de cero. Reobra, en acepción de Zubiri, en un mundo al que adviene operando con las cosas y con los demás. La ‘operatividad’ determina su significado como ser humano, cuando se encuentra con los demás. Y tampoco parte de nada. El *habitante* de este nuevo espacio, está operando en un mundo lleno de significantes – de supuestos, diríamos nosotros – con los que reconstruye su sentido y su significación humana, precisamente porque ‘quiere’ que valgan para todos. Cuando esta perspectiva fenomenológica se plasma en el mundo tecnológico, el discurso filosófico sobre el significado de lo humano, cuenta ya con una serie de resortes a los que no puede dejar de tener en cuenta, aunque sólo fuera por no repetir vetustas cuestiones ya dirimidas; cuestiones, por otra parte, no excesivamente alejadas de la vivencia de la libertad, plasmada en una historia y prolongada en una cultura humanista, a pesar de los pesares.

A este respecto, y para no resultar reiterativos, nos remitimos al estado de la cuestión sobre el humanismo que nos ha dejado el análisis que hemos llevado a cabo, desde el interior del propio discurso filosófico, y que se puede aunar en torno a los siguientes puntos de convergencia:

- a.- El primero de ellos es un recordatorio que nos susurra, como un zumbido en el oído, si todavía sigue pudiéndose hablar de humanismo, salvo que no sea ya desde la sensación – ¿tal vez, constatación? – de ‘la pérdida humanamente insoportable del mismo’, por retomar las palabras

² Cf. T. Todorov, *El jardín imperfecto*. Paidós, Barcelona 1999.

de Habermas. Este estado de la cuestión, denominado por el discurso filosófico como *posthumanismo*, no prohíbe, según nuestra interpretación, hablar de condición humana, de humanismo o de causa del hombre. Pero tampoco nos autoriza a hablar de significatividad de lo humano, de cualquier manera, ni a cualquier precio.

b.- Si resultara adecuada esta situación de partida, parece razonable proponer que un posible significado de dicho término se daría cuando se reconozca la situación de tensión en la que se halla el discurso sobre lo humano; una tensión manifestada por los diversos momentos de su deconstrucción y los diversos intentos – en el sentido de tentativas – de reconstrucción de su significado.

La situación de tensión es introducida, en cascada, por la reconocida capacidad del hombre de preguntarse ‘qué es el hombre’, ‘quiénes somos’ y ‘quiénes queremos ser’. La prevalencia de la tercera pregunta, introduce una puesta en escena de la consideración de nuestra condición humana en la sociedad tecnológica, que resulta pertinente para poder hablar de *ciberhumanismus*, como lugar apropiado en el que resuena hoy la pregunta por su posibilidad.

c.- En tercer lugar, no podemos echar en el olvido que la pregunta por el sentido de la existencia es, prioritariamente, ética porque emerge y/o surge en un contexto de fondo de humanidad – es decir, de mundo habitado con otros -. Lo que nos lleva a sostener que dicha pregunta ‘ocupa’ el centro de la filosofía, en las diversas versiones en las que se explicita: pregunta por el sentido de la vida, por el sentido del hombre, por el sentido del mundo, por el sentido de la historia y , como es obvio, pregunta por el sentido de la tecnología.

Acierta Nancy al señalar que reconocer esta centralidad de la pregunta por el sentido, no equivale a declarar cerrado el discurso sobre el mismo. Todo lo contrario. Porque la pregunta por el sentido es el centro de la filosofía es por lo que, también, “el *sentido* es, desde ahora, la menos compartida de todas las cosas del mundo. (Por más que) a partir de ahora compartimos, sin reservas ni escapatoria posibles, la cuestión del sentido”³.

³ J.L. Nancy, *Un pensamiento finito*. Anthropos, Barcelona 2002, 1-2 (paréntesis nuestro).

d.- Reconocida la ‘carga’ humanizadora de la susodicha pregunta por el sentido, ésta, ni puede desgajarse de las otras dos, ni podrá responderse desde ella misma, en solitario. Un interrogante así, entra de lleno en una dinámica – a menudo conflictiva - con *saberes* que tratan de vertebrar o de colonizar este referente del cuestionamiento del sentido, traduciendo apresuradamente *querer ser*, por *poder ser*. Obsérvese que, aquí, el término *ser* apenas si tiene carga ontológica.

Con todo ello cuenta el discurso filosófico sobre el humanismo. Y por esta vía, la filosofía se topa con la necesidad de seguir indagando e interrogándose por el sentido de nuestra condición, en el novedoso contexto de la sociedad tecnológica.

Por eso, en un primer momento, cabe definir el *ciberhumanismus* como la posibilidad de proponer una ‘visión general’ – teoría – que pretende dar cuenta reflexiva de la causa del ser humano, en un contexto de sociedad tecnológica, por parte del habitante de la misma.

Para ello, lleva a cabo una lectura tensa de ‘huellas’ de humanidad, que formalizadas en criterios de una *antropología normativa*, remiten a valores, propuestos como referentes morales de sentido y de significación humanizadoras. La ‘formalidad’ de estos valores – expresada por la carga semántica de los mismos - no está reñida con la exigencia ‘material’ de su progresiva lectura, como ha quedado explicitado, por ejemplo, en las diversas lecturas de los Derechos Humanos. Ambas situaciones no hacen sino manifestar esa situación de tensión en la que se halla el habitante de este nuevo espacio-mundo, para dar cuenta de su sentido y significado en él.

Si esta lectura ‘positiva’ de los valores de humanización – Derechos Humanos - es puesta en relación con el *querer ser*, como instancia donadora de posibles significados humanos por parte del sujeto, tenemos un más que posible referente para poder hablar de carga humanizadora de comportamientos o de acciones. La sociedad tecnológica opera aquí, como un mundo de posibilidades y de ‘poderes’ a su alcance, puestos a su disposición merced a la potencialidad de las nuevas tecnologías. Es así como puede entenderse la compenetración tan perfecta que se da entre ambos mundos; el mundo del ‘querer’ y el mundo del ‘poder’, a la hora de hablar de significantes humanos.

Sin embargo, no todo es un camino de rosas. Porque, cuando este *querer ser* – a través del poder de ser - se encuentra ya – o tiene la posibilidad de encontrarse - liberado de sus ataduras a la subjetividad, en tanto que potenciadora de significados humanos, la tecnología entra abruptamente en el

mundo del ‘sentido’ con una extraordinaria determinación. Si la técnica había supuesto una formidable transformación de la relación del ser humano con la realidad; las tecnologías constatan su extensión y su incidencia en el propio cuerpo, como supuesto material del sujeto que *quiere ser*, invadiendo su memoria. Por eso el método para una posible consideración de la causa del hombre, aquí, teniendo que ser arqueológico, no puede dejar de ser hermenéutico.

Tiene que ser arqueológico, por cuanto una vez invadida la memoria, al sujeto – al habitante de este espacio - no le queda otro recurso que acudir a las ‘huellas’ que ella le procura, para rastrear un posible sentido a su existir, en la tierra de nadie en la que la nueva tecnología le ha dejado; y no puede dejar de ser hermenéutico, por la manifiesta necesidad, urgencia y reto de tener que decirse en dicho espacio, *a pesar de todo*; y, las más de las veces, *contra todo*.

Vemos así confirmado el diagnóstico del posthumanismo, cuando sostiene una búsqueda de la causa del hombre en la inquietud que genera su insoportable pérdida. Y, a la vez, asistimos perplejos a su propia superación, cuando la memoria corriendo el riesgo de quedar colonizada por la tecnología, se yergue para reclamar un lugar al sol de una realización con sentido. Por eso, aunque pueda sonar redundante, el ciberhumanismo, por más que campe en mundos distintos a los de sus predecesores, no puede dejar de reivindicarse como un humanismo. Bien es verdad que esta incidencia de las tecnologías en el mundo del sentido afronta, en esta nueva situación, lo que ha dado en llamarse *transhumanismo*. El *Transhumanismo* – como carnet de identidad de los logros en lo humano, por parte de las tecnologías – reconoce la capacidad del ‘poder hacer’ de las tecnologías, para proponer una alternativa superadora de lo que hasta ahora nos identificaba como seres humanos. Un supuesto que indica, hasta qué punto, el potencial *creador* de nuevas realidades para el significado de lo humano, está determinado y depende (sic) de la capacidad y del poder de las nuevas tecnologías⁴. Pero no se ve, cómo este nuevo decurso de lo que puede ser identificado como humano, pueda ser contemplado como tal, sin que existan seres de referencia ‘afectados’. Salvo que hablemos de seres que han dejado de ‘querer’ y, si se me apura, de ‘ser’. El *ciberhumanismus*, pues, discurre en esa tensión entre el posthumanismo de la crítica filosófica del término humanismo, y

⁴ En este sentido, el concepto de sistema en la línea de J. Ellul, propuesto por J.M. Esquirol, *El respeto o la mirada atenta. O.c.*, 35-43 resulta especialmente oportuna. También es de justicia señalar que algunos de los análisis que llevo a cabo, en relación con el transhumanismo, son deudores de la contribución de J.L. Molinuevo, *Metáforas e imágenes del hombre en la cibercultura* en el curso *Ética y Tecnología en la Cibersociedad* de El Escorial del 26-30 de junio de 2006, sin por eso hacerle responsable de mi interpretación.

el transhumanismo de la propuesta cibernética de un tiempo nuevo y de un espacio nuevo – de nuevos seres (sic)- . Novedad que escenifica el roce con la inmaterialidad, pero también con el nihilismo tecnológico, dada la inextricable unión que se produce entre el desarrollo de las nuevas tecnologías y el poder económico-político.

La pregunta que tendríamos que contestar es si este nuevo espacio – ciberespacio –, en el que la realización humana aparece referida al significado del término *transhumanismo*, puede dejar de lado las ‘huellas de humanidad’ tan afanosamente perseguidas por las mujeres y los hombres de todo tiempo y condición; y si el desconocimiento o negación de esas ‘huellas’, no es un trasunto que puede derivar en modos de ser des-humanizados; al margen de lo humano. Cuando ‘margen’ traduce la inhibición y el riesgo de inactividad del ‘querer ser’, en tanto que potencial significativo de hacer humanidad. Acudir a la ‘memoria’ en una situación así, ¿no adquiere, sin más, una radicalidad rayana en una proclamación revolucionaria?

Nadie pone en duda que la sostenida colonización de los ‘mundos de vida’ y de los ‘mundos societarios’ de referencia, por parte de esta santa alianza (sic) entre tecnociencia y poder, saca fuera de su órbita los intentos de propuesta de una alternativa ‘privada’ – de sesgo individual o de pequeños grupos – de la consideración del ‘querer ser’ como referente de sentido. En cambio, reconocerse habitando un mundo global, aunque no otorga, como por parte de magia una alternativa, vamos a decir humanista, sí ayuda.

Cuando el habitante de este nuevo espacio se reconoce viviendo en una sociedad global, promovida en gran medida por la propia tecnología, puede reconocer no sólo la realidad de un mundo transversal en el que está, sino también la virtualidad de un mundo en común con otros, a fuer de compartido, por inevitablemente compartible. De modo y manera que esa incidencia universal de su vida, abierta por la propia tecnología y ‘sufrida’ por el ser humano en sus propias carnes, abre la posibilidad a un *saber con sabor de fines* de humanidad; a un ‘saber de huellas’ de humanización, como referente de un *imposible* (sic) saber de humanidad. Un saber hecho en el cruce de caminos entre el posthumanismo – como descriptor de la postrera crítica filosófica del humanismo - y el transhumanismo – en tanto que descriptor de mundos inmateriales y, así, abiertos a cualquier consideración -.

Todo ello hace que entendamos llegado el momento de establecer, a esta luz, junto con el método para abordarle, la consideración de las condiciones de posibilidad que un discurso filosófico requiere – en la sostenida tensión entre los dos polos de referencia apuntados – para poder hablar de causa del hombre, de condición humana, de humanismo; y sólo después nos plantearíamos cuáles de

sus aportaciones – a la vista del método y de las condiciones de posibilidad - , resultarían pertinentes para hablar sobre fines – en una palabra, para hablar de huellas de humanidad – con la tecnociencia, como prototipo de saber en el que descansa el significado, la valía y la legitimidad de la sociedad en la que estamos.

Hablar de *ciberhumanismus* será congruente, pues, en la medida en la que seamos capaces de vertebrar una lectura de significantes humanos, a los que una sociedad avanzada no podría renunciar, si no quiere resultar ser una sociedad deshumanizada, cuando no decididamente inhumana.

1.- Un humanismo hermenéutico

En un mundo dado para ser interpretado – y las posibilidades de la tecnología para abrir nuevas interpretaciones son determinantes -, la hermenéutica alcanza una hegemonía ineludible; es más, como sugiere el propio Vattimo, la hermenéutica es hoy una suerte de *koiné*; una especie de lengua común, en la que se expresan tanto la filosofía como, en general, la cultura⁵.

Sin embargo, este lugar común compartido, en absoluto asegura una congruencia de las interpretaciones; es más, ni tan siquiera puede avalar una orientación de las distintas cuestiones que se suscitan en el interior de nuestra sociedad.

Por nuestra parte, la re-construcción de una perspectiva humanista, en el sentido de releer ‘las huellas’ dejadas por la constatación de su pérdida, nos lleva de la mano a la hermenéutica. Pero a condición de considerar que todo ese complejo proceso de la comprensión, que es la dimensión hermenéutica, puede ser entendido como condición antropológica básica - en la figura del habitante de este mundo - a la que remite y en la que encuentra sentido cualquier propuesta de humanismo. Considerada así, la comprensión es un elemento estructurante para hablar de condición humana.

Antes que un modo de conocimiento, la comprensión muestra la posibilidad de hacerse con un mundo, al que cada uno se sabe adscrito, en virtud de su propia constitución; en una palabra, en su condición de ser humano como ser en relación. Por eso, en la propia categoría del *comprender*, como tarea constitutiva del interpretar, hay una serie de supuestos que conviene desvelar. En concreto, encontramos que en el propio acto de comprender se pueden reconocer:

⁵ Cfr., G. Vattimo, “La hermenéutica como *koiné*” en: *Revista de Occidente* 80 (1988) 101-112, recogido en: *Ética de la Interpretación*. Paidós, Barcelona 1991, 55-71.

a.- En primer lugar, una tensión de la comunicación, en la medida en la que toda ‘interpretación’ supone reconocer una ruptura de la misma. Si hay algo que ‘interpretar’ es porque los textos y los contextos en los que se muestra el sentido, se han difuminado o no se les entiende. Nada tiene de extraño que en una situación como ésta, la ‘aplicación’ se convierta en el momento de prueba de un saber - ya siempre práctico - que tiene que ser contrastado en cada caso, en la misma medida en la que están comprometidas situaciones socio-personales.

La cadencia antropológica de un saber como éste, consiste en decir que toda comunicación, para ser tal, remite a un ‘saber de sí’, en la línea de la *phrónesis* aristotélica, que permite hacerse cargo de uno mismo. No en vano la hermenéutica se reclama como posibilidad de hacer la propia historia. Lo cual supone reconocer, en el ser humano, una capacidad para hacer, como ‘a priori’ de su forma de incardinarse en la realidad y de hacerse cargo de ella.

b.- Gracias a ambas posibilidades, entendidas como propio, queda contemplada la capacidad de narrarse como condición requerida para hacer la propia historia. Contar la propia historia, es más que habérselas con la tecnología y con sus posibilidades. De hecho, uno se comprende y se interpreta con más registros que los estrictamente derivadas del mundo tecnológico. El mundo de las mujeres y de los hombres abarca más que la incidencia tecnológica, aunque sólo fuera por la posibilidad de recurso a lo *in-memorial* de un sentido, venido de ‘más allá’ de la propia tecnología.

En una situación como ésta, la tarea hermenéutica se convierte, por derecho propio, en tarea moral desde el momento en el que la propia dinámica de la comprensión, exige plantear unos criterios – de afuera de la tecnología - para saber cómo actuar en dominios no técnicos y, por eso, abiertos a otras interpretaciones.

c.- Nadie habla, aquí, de criterios definitivos como culminación de la comprensión. Lo importante es que dichos criterios, junto con los tecnológicos, se insertan en el ámbito del conflicto de las interpretaciones, para decirlo con palabras de Ricoeur, convirtiendo así la tarea hermenéutica en una labor más amplia que la de la mera interpretación individual.

Por esta vía, la hermenéutica participa del contexto de las relaciones sociales, de las referencias ideológicas, de las incidencias tecnológicas..., en una palabra, de la *memoria* en la que se inscribe la

comprensión, que exige como trayectoria final un *compromiso práctico* – hacer un sentido -

d.- Finalmente, la propia posibilidad de una interpretación, se configura como resultado de haber planteado unas claves para la misma, o de haber captado un significado. En ambos casos, la interpretación presupone un sentido previo en el que el sujeto se siente como ‘recostado’; habitando un mundo que le precede y al que se siente referido; sintiendo el latido de los otros que ya están presentes y a los que se debe incondicionalmente. Se siente como partiendo de una suerte de ‘fondo de humanidad’ compartido, por previo, y, sin embargo, listo para poder ser dicho de mil maneras.

Todos estos supuestos son concebibles, porque “la hermenéutica se enraíza en la autorreferencia a nuestra propia vida como una estructura de significado; (por eso) el vivir abiertos al significado es la condición misma de la hermenéutica”⁶. La hermenéutica vive de este aliento de tener que decirse en un mundo que no controla, y en el que el sujeto se siente urgido a *hacer su vida*.

Este hálito vital, que es la verdadera condición antropológica de una tarea de interpretación, se alimenta del ‘querer ser’, como apertura creativa de la necesidad que tiene la persona de decirse y de hacerse con los demás, para poder ser considerada como tal. Es cierto que la hermenéutica, ni interpreta en el vacío, ni tampoco interpreta a la ligera. Interpreta y comprende en la línea que une el contexto con la ‘memoria’; con ese mundo de ‘huellas’ vertebrado en el ‘querer ser’. Por este camino, la hermenéutica se abre a la estética. Pero no de cualquier manera, ni a cualquier precio. Pues la reivindicación, llevada a cabo, en este espacio de la sociedad tecnológica, es la exigencia moral de crear un mundo en el que los hombres puedan llevar a cabo una vida con sentido; es decir, una vida digna de ser considerada humana. De esta conjunción hermenéutica de la ética y de la estética *vive* el humanismo hermenéutico, como posibilidad de un mundo *inventado* – con el concurso de las tecnologías - en el que todos puedan contarse y decirse –si bien, cada uno a *su* manera -.

Ahora bien, nos podríamos preguntar: ¿qué tipo de mundo es ese, para que pueda ser considerado un espacio significativo y signifiante de fines de humanidad? Desde luego, es un mundo de realidades, por cuanto se construye de cara a los demás⁷. Pero, entonces, ¿qué actitudes son requeridas para que una realidad así entendida, tenga una valencia humana? Entendemos que deben darse

⁶ J. San Martín, *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona 1988, 137.

⁷ Nuestra propuesta entra en franca oposición a la postura de G. Vattimo, *La tentación del realismo* en: Varios, *Hermenéutica y acción*. Valladolid 1992, 9-20.

tres modalidades de acceso, como pasos requeridos para poder hablar de una comprensión antropológicamente *cargada*. En concreto, vamos a hablar de respeto, de cuidado y de amor, para manifestar la calidad humana que la vía de acceso de la hermenéutica supone, para poder ‘dar cuenta’ del sentido de la realidad descubierta en la interpretación. No vaya a resultar que proponiendo una realidad ‘hecha’ de cara a los demás, terminemos primando una visión ‘interior’ de cada uno de nosotros, o una visión ‘exterior’ o anegarnos en ella.

Conviene, por ello, que nos detengamos en cada una de ellas, siquiera sea sucintamente, aunque sólo fuera, porque en perspectiva moral, las maneras y los modos – el método – resultan determinantes para el significado moral de la realidad; es decir, de la calidad de la interpretación y de la posibilidad ‘subjética’ de contarse en ella.

Hablamos, así, de:

a.- respeto, para señalar que la solvencia de una comprensión, no puede desprenderse del respeto como metodología de acceso a la comprensión de la realidad. El respeto linda con la ‘memoria’, cuando de *nombrar* adecuadamente la realidad se trata. Como sugerían los clásicos, respetar es “saber lo que algo es; el oficio... y por qué se introdujo... y la forma que ha de guardar aquello a lo que ha de tener respeto cuando se pone”⁸. Todo un proyecto ético en el que ‘la vuelta atrás’ de la razón, no se traduce en lejanía o evasión de la realidad. Todo lo contrario. La manera de acceder a lo real, consiste en respetar las voces en las que se expresa – merced a las *vis efectiva* del lenguaje - convocadas, como están, a decir lo que de mejor se trasluce en ellas. En este sentido, el respeto expresa la pregnancia de un sentido, al que nos sentimos adheridos, en virtud de nuestra manera de ser ‘en solidaridad’ con todo y con todos⁹.

b.- cuidado

El cuidado completaría el ciclo iniciado en el respeto, en lo tocante a la esencia del saber hermenéutico, entendido como reconstrucción fidedigna de una realidad objetivable, por su carácter de universalización.

⁸ Fray Luis de León, *Obras Completas castellanas*. Madrid 1951, 2ª ed.. (*Obras (Nombres...)*), o.c., 395 y 398. Cf. G. González R. Arnaiz, *Humanismo fantástico. La conjunción hermenéutica de ética y estética en la obra de Fray Luis de León en: Contrastes. Estética y Hermenéutica (Suplemento 4)* (1999) 249-271.

⁹ Cf. J.M. Esquirol, *La oportunidad de la ética del respeto en: El respeto o la mirada atenta*. o.c., 23-26.

En un mundo dado a ser interpretado, la comprensión, en tanto que labor encomendada a la razón, consiste en saber tratar adecuadamente con él; *cuidar* de que la realidad dicha sea la ‘apropiada’. Porque en ese decir apropiado – como labor de razón – confluyen una visión general y una interpretación.

A la visión general, como comprensión de lo real, le es de interés vital reconocer en lo que nombra la propiedad de lo dicho. Y, a su vez, la interpretación, en tanto que tarea personal, engarza con este ‘saber’ con propiedad. Puesto que, en la medida en que se avecina con los otros, descubre el fin y propósito al que está orientada la visión general – saber de humanidad –.

De manera que la labor de nombrar apropiadamente, coincide con la de descubrir su orientación en el mundo, su sentido. La realidad, aquí, no sólo tiene ser, sino también proyecto. Tarea de la razón, a través de la comprensión, es dar cuenta de la imbricación profunda en la que se interpretan – o pueden interpretarse – una visión general y un proyecto de vida en ella.

Por eso, la palabra dicha en estas circunstancias, no sólo manifiesta su poderío como resumen de cuanto podemos comprender, sino que también manifiesta esa especial textura ética de ‘saber a qué atenerse’ respecto de ella.

c.- amor

Ahora bien, ni el respeto, ni el cuidado tendrían razón de ser, si no existiera ese cordón umbilical de la relación con la realidad manifestada en la dimensión afectiva. No es de recibo que la consideración formal de ‘tener que decirse’, como expresión primordial de la hermenéutica, tenga que ver, y mucho, con esa sensibilidad previa, en la que un sujeto se sabe/siente cercano a sí y en relación con toda la realidad. En este sentido, el amor expresa una mediación en la que late ese impulso básico de acercamiento a la realidad, en la que coinciden tanto una consideración general como una experiencia ética.

Plantear el amor, como una de las actitudes básicas de acceso a la realidad es reconocer una posibilidad en la relación – como modalidad de ser – que es tal porque hay algo que la precede y que, eventualmente, la hace posible. Es más, supone reconocer en dicha posibilidad, una carga ontológica en la medida en la que colorea todo acceso a la realidad. En perspectiva moral, habría que decir que una relación así

descrita, en absoluto precisa de la reciprocidad como pauta moral de unos comportamientos, porque es anterior a ellos; les da sentido¹⁰.

Nada nos impide, pues, hablar de ‘transgresión’ para indicar el propósito final de una auténtica interpretación como tarea de un pensamiento, justo allí donde parecía que se propugnaba una suerte de quietismo o inmovilismo que amenazaba con la pura repetición de lo mismo. Es más; es el carácter incondicionado del amor, el que nos introduce en un universo ético en el que previo a la actuación moral, e inclusive, a la atención al otro, existe ‘algo’ que convierte dicha relación sin relación, en una interpretación desbordante y, por lo mismo, incierta, transgresional y dramáticamente humana¹¹.

Y si, como hemos dicho, las tres actitudes ‘se recogían’ en el regazo de un ‘acercamiento amoroso’ a la realidad, como medida de interpretación adecuada, podemos adelantar que la valencia ontológica de un gesto así, sólo adquiere significado en el contexto de una *lengua*, en la que las palabras – como decía Ortega – ‘llaman’ a las cosas, que acuden a ellas como un can¹². Por eso, aquí, el *respeto* es dejar que las palabras digan lo que son; el *cuidado*, se convierte en disponibilidad para con ellas; y la *transgresión* es, sin más, la declaración de la primacía del escuchar sobre el ver, de la escucha sobre la manipulación de la realidad por las palabras, de la primacía de la *sabiduría* sobre la técnica.

Comprender es, así, transgredir todo sentido ‘dado’, como algo hecho, en virtud de la virtualidad ética que toda interpretación que se precie, posee en sí misma. Hasta el punto, de que dicha virtualidad ética, termina adquiriendo una ‘carga’ ontológica, en la misma medida en la que la comprensión tiene que ver con una tarea de verificación de lo que, de verdad, hay de ser en la realidad descubierta.

Por eso, la tecnología que tiene todas las papeletas para configurar un contexto, no puede otorgarle todo el sentido. Precisa de una visión general y de una interpretación, hecha al calor de una relación entre ‘palabras dadas’, como compromiso de sentido y de realidad; como comunicación.

¹⁰ Cfr., J.L. Marion, “Débat Général” en: Varios, *E. Lévinas. Autrement que savoir*. Paris 1988, 74-76.

¹¹ Cfr., E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague 1978 (trad. es.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca 1987) en el cap. V tematiza una relación así con la categoría antropológica del para-el-otro.

¹² Cfr., J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibnitz y la evolución de la teoría deductiva*. Vol. II. Madrid 1967, 2ª ed., p. 142.

Contarse, como alternativa de construcción personal y de exigencia moral, en un contexto tecnológico, no sólo cuenta con una interpretación que respeta, acoge y es cuidadosa de las realidades que se generan; es, también y a la vez, manifestación de un ‘orden de constancias universalizables’ – que nosotros identificamos como fines de humanidad – en el que se resuelve un sentido de la realidad en una tradición críticamente depurada. No hace falta reivindicar el vacío, como quiere Vattimo, para iniciar cualquier tarea de interpretación¹³.

2.- Para ‘volver a hablar’ de humanismo: ‘condiciones’ del discurso

Hay que decir claramente que el método hermenéutico, puesto a operar en el contexto de una sociedad tecnológica, limita con la cuestión moral. En el entendido de que lo que se da en la sociedad tecnológica, por lo que a carga humana o inhumana comporta, es un conflicto predominantemente de carácter ético, de sentido de lo que hacemos. Un conflicto ético que podemos descodificar como conflicto entre el querer ser, como referente hermenéutico de comprensión por excelencia, y el poder hacer que manifiesta, de manera relevante, el mundo de las tecnologías. De manera que podemos adivinar, sin grandes esfuerzos, que el escenario en el que se dirime dicho conflicto, se visualiza en la tensión que se produce entre el ‘poder hacer’ – como referente de las tecnologías – y el ‘deber/querer hacer’, que manifiesta el significante humano del querer ser.

Los dos son, como se ve, *haceres*. Lo que nos lleva a preguntarnos por qué han de ser entendidos, de entrada, como incompatibles, aunque resulte obvio que no son iguales. Es más, nos podríamos interrogar por la solvencia de entender a los dos en conflicto – como si fuera éste su estado natural –, y si no sería preferible entenderles como polos en tensión, entre los que cabe suponer que salte la chispa de la pregunta por el sentido o los sentidos de ambos.

Para que esta posibilidad no resulte frustrada, nos bastaría suponer nuestra condición de seres venidos a un mundo, en el que nuestra primera relación con él es el ‘hacer’ – el hombre entendido como ser capaz de hacer..., que hablábamos en la primera parte –; y con capacidad reconocida – por posible – de interrogarse por lo que hace y, así, aunar en la pregunta, el camino a recorrer entre el ‘poder’ y el ‘deber/querer’. Pues bien, si esto resultara plausible, ¿no estaríamos hablando ya de una consideración antropológica de base – de condición humana, de humanización –, sin por eso manejar unos términos cargados de excesivas connotaciones ‘esencialistas’?

¹³ Cfr., G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*. Barcelona 1995 en “La vocación nihilista de la hermenéutica” (pp. 37-52).

Ahora bien, ni *poder* ni *deber/querer* son nada, en términos filosóficos, mientras no se abran al discurso. ‘Abrirse al discurso’ tiene una consideración curiosa; porque, entonces, estamos diciendo que el discurso es ya lo abierto por excelencia, puesto que siempre estará a expensas de ‘nuevos’ haceres que requerirán ‘nuevos’ decires o discursos. ¿Debido a qué? Sencillamente, debido a la in-oportunidad que introduce – o puede introducir – la pregunta por lo que queremos ser.

Ello no obsta para decir que si la *aplicación* es el terreno de la tecnología, y la confluencia de los dos imperativos – tecnológico y ético - se dan cita en ella, parece razonable proponer un ‘saber aplicado’ como prototipo de saber que aúna la veta tecnológica y la veta ética. Los dos, como momentos sucesivos de un análisis de las actividades que inciden en nuestra manera de ser y de estar en el mundo, y en el propio futuro de la especie.

Por más fantástico que pueda parecer, nada nos impide destacar, a este respecto, que si la productividad del espíritu humano se disocia de la subjetividad viviente y, a veces, hay una continuidad entre lo crecido orgánicamente y lo hecho técnicamente, entonces los márgenes para poder hablar de una constitución humana como tal, o como especie, pueden verse alterados de una manera desconocida hasta este momento¹⁴. Esta es la pertinencia que tiene hablar de consecuencias, de incertidumbre o de riesgo para referirnos a esa peculiar situación de tensión en la que sitúa una realización individual, colectiva o global – como pregunta por el sentido de nuestras actividades - en el marco de unos poderes que nos cosifican, a menos de que la pregunta por el sentido¹⁵, hecha desde el ‘querer ser’, emerja en el horizonte.

Pero me atrevería a añadir, que las consideraciones aludidas ya están – en el sentido de que podrían estar también incorporadas – en los discursos desarrollados por la tecnología. Al punto de que podríamos considerarlas como condiciones estructurales axiológicas, en la medida en que declaran superado el viejo axioma de la neutralidad de los saberes técnicos y científicos - o mejor, científico-técnicos -, para reconocer que en dichas actividades se juegan más asuntos que los meramente técnicos o científicos.

¹⁴ Cfr. J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona 2002, 61, aunque el término que utiliza es el de *naturaleza humana* en lugar de constitución humana.

¹⁵ A este respecto, debe ser criticada la tesis que sostiene Gray cuando dice que es preciso abandonar la idea de sentido y el no menos ininteligible afán sifístico de llevarlo a cabo, en la misma medida en que la razón es una estrategia de la vida fisiológica sin más J. Gray, *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Paidós, Barcelona 2003, 22.

Obviamente, cuando hablamos de incertidumbre, de consecuencias o, más en concreto, de riesgo ‘tecnológico’, ya no lo ponemos en relación con la posibilidad de que una acción pueda terminar en fracaso. Hablamos de un tipo de riesgo que comporta la actividad tecnológica y que hace que “las constataciones del riesgo (sean) una simbiosis aún desconocida, no desarrollada, entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre la racionalidad cotidiana y la racionalidad de los expertos, entre interés y hecho”¹⁶. Por eso hablamos de sentido estructural, para manifestar ese punto de cruce en el que la ciencia ya incorpora valores, como algo de suyo; percibiéndose así lugares concretos de paso entre la tecnología y la ética.

En una palabra, es posible transitar entre tecnología – como contexto de posibilidades - y ética – como referencia de la contribución de las mismas a una manera de ser más digna – por humana – y a un mundo más habitable – como reclamación ‘material’ de la exigencia de la dignidad -. Es más, me atrevería a señalar que, en un contexto como éste, es donde la reflexión moral se apercibe de la especial situación en la que la tecnología coloca a la ética. Al punto de considerar a la misma como ‘ocasión’ y urgencia para la reflexión, a la vista de los dilemas en los que suele encontrarse la decisión moral – toma de decisiones – en un contexto, declarado de entrada como provisional, o mejor aún, como transicional.

Sin embargo, reconocer esta ‘veta ética’ en el interior de la propia consideración tecnológica, en absoluto agota el significado de una reflexión propiamente moral. Por que cuando hablamos de sentido de las aplicaciones tecnológicas, y lo relacionamos con el término de humanismo, hay que tener en cuenta que podemos hablar de cosas distintas.

Podemos hablar de sentido, como tema de la ética, para referirnos a sentido de la vida. Pero, también, podemos estar hablando de sentido del hombre, de sentido del mundo, de sentido de la historia o de sentido de la existencia. Lo que significa que, puestos a considerar el sentido como tema de la ética, estamos hablando de una realidad multívoca, en la misma medida en la que puede predicarse de cosas muy diversas. Ahora bien, como señalábamos más arriba, por más que consideremos la cuestión del sentido como la menos compartida de las

¹⁶ U. Beck, *La sociedad del riesgo. o.c.*, 35. Ya en 1983, J. Elster, *Explaining Technical Change*. Oxford Univ. Press, 1983 (trad. cas.: *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Gedisa, Barcelona 1990, 165-184 había propuesto una diferencia analítica entre riesgo e incertidumbre. Para él, la diferencia estriba en que mientras en las decisiones bajo riesgo, de lo que se trata es de asignar probabilidades numéricas a las posibles respuestas de la pregunta ¿qué sucederá?, en las decisiones bajo incertidumbre, sólo se pueden enumerar las respuestas posibles, pero no calcular sus probabilidades (p.165).

cosas del mundo, habremos de conceder que, aún así, no podemos sino preguntarnos por ella, sin reserva y sin escapatoria posibles¹⁷, convirtiéndose así en la pregunta ética por excelencia.

A su través, nos preguntamos por el sentido de nuestro vivir en el mundo tecnologizado; y, a su través, cabe interrogarse, también, por la posibilidad de entronizar la cuestión del humanismo – ya siempre en la tensión entre el posthumanismo y el transhumanismo – en la conversación filosófica. Este, y no otro, es el contexto de lo que denominamos *ciberhumanismo*.

Ambas posibilidades son las que, a nuestro entender, nos permiten poder hablar de humanismo, como descriptor preferido de la pregunta por el significado de lo que estamos siendo, y queremos ser, en medio de esta sociedad tecnológica. Si bien es cierto que para no confundirnos, tendríamos que tener en cuenta unos puntos que nos parecen dignos de consideración. Algo así, como las condiciones de posibilidad requeridas para poder volver a hablar de humanismo.

La importancia de las mismas estriba en que dichos puntos, escenifican las condiciones de posibilidad de un discurso sobre el humanismo, en tanto en cuanto nos van a permitir entender la razón por la que consideramos relevante ‘mantener la conversación’ sobre él; aunque de manera distinta a la que estamos acostumbrados. Vamos a traducir estas condiciones de posibilidad en los siguientes puntos de referencia:

a.- La recuperación de un modelo tensional

Me refiero, con esta acepción, a la necesidad de recuperar la acepción de este humanismo de nuevo cuño, como distintivo reflexivo de la filosofía continental, en abierta oposición a otras maneras de hacer filosofía; y, más en concreto, a la manera de hacer filosofía, a este respecto en el área anglosajona. Hablamos, así, de humanismo como una alternativa de ‘visión o punto de vista’ – con rango de perspectiva general – distinta y distinguible de ‘otra visión’ que voy a denominar – de manera reductiva, sin duda, y si se me apura, algo injusta – como pragmatismo.

Yo no digo que el pragmatismo no sea un humanismo¹⁸ y, menos aún, quiero señalarle como una expresión del antihumanismo. Lo que sostengo es que es posible plantear una tensión entre dos ‘visiones de la realidad’ en nuestro contexto occidental, aunque sólo fuera por la realidad del pluralismo – más en concreto del pluralismo moral –.

¹⁷ J.L. Nancy, *o.c.* 1-2.

¹⁸ Cfr. H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*. Gedisa, Barcelona 1999 que parece defender dicha tesis.

Pero no es éste el único motivo para sostener nuestra postura. Pues de sobra sabemos que no hay una *única y exclusiva* visión de la vida o de la realidad, como tan bien se ha ocupado de vendernos la sociedad de consumo, ahora bajo el paraguas de la globalización.

Es posible otro mundo, otra realidad, otro modo de vida, otro tipo de sanidad, otro tipo de empresa, otro tipo de educación... Se nos llena la boca hablando de ‘modelo europeo’- por recuperar la tensión entre modelos filosóficos - y no sé cómo es posible hablar de él sin la referencia a este *filum* humanista que ha ejercido de cañamazo histórico de toda nuestra historia¹⁹. Aunque esta historia sea la historia de su insoportable pérdida. En términos políticos, llama la atención, por sorprendente, que mientras somos críticos furibundos, por minuciosos, del modelo pragmatista - estoy por decir, americano -, nos cuidamos, denodadamente, por llevarlo a cabo y traducirlo en los distintos ámbitos en los que nos movemos como modelo de vida, modelo de empresa, modelo de sanidad, modelo de música, modelo artístico... entre los que nos novemos como pez en el agua. Insisto, de nuevo, en que no se trata de sacrificar un modelo al otro. Reclamo, sencillamente, poner a ambos modelos en una situación de tensión; ponerles en una situación de confrontación, de diálogo institucional, para que salte la chispa de la reflexión y algo dé-que-pensar en la propia articulación del discurso sobre el sentido de cada uno de ellos. Porque de ello depende que tal situación se convierta, sin más, en cuestión filosófica.

Lo que pretendemos identificar, pues, en esta primera aseveración es el ‘lugar’ de la pregunta; cuestión no desdeñable, si pretendemos hablar de *ciberhumanismo*²⁰.

b.- El carácter holista

Podemos entender este aspecto holista, como algo propio de esta perspectiva que reclamamos. De una manera muy sencilla, diríamos que nuestra perspectiva humanista reivindica, como propia, una manera general – llámese ésta, teoría/formalización – de entender rasgos compartibles – y sólo así, comunes - en los seres humanos; unos rasgos en los que se canalizan aspiraciones sentidas como verdaderamente humanas – como por ejemplo, la aspiración a ser felices, a vivir bien, a ser buenos, a poder decidir, a ser respetados, a ser justos... -. Lo que

¹⁹ Esta es, también, la idea de Ricoeur, cfr., M. Maceiras, *Entrevista con Paul Ricoeur. a.c.9*.

²⁰ No es ocioso recordar aquí que el EFQM como modelo de empresa europeo, nace con el declarado propósito de ser alternativa al modelo americano y al modelo japonés.

decimos es que estas aspiraciones, relacionadas con el ‘querer ser’, adecuadamente tratadas pueden convertirse en criterios para la orientación de acciones y actividades con significado y sentido moral, a fuer de poseer un contenido humano y humanizador.

Sin duda que uno de los problemas derivados de reivindicar la veta holista de esta nuestra consideración, es su sostenida tendencia ‘formalista’. Pero haríamos mal en no considerar esta veta ‘teórica’ del mismo, sin la que quedaríamos insertos en el presentismo más absoluto, dejándonos inermes para podernos proveer de futuro; de cualquier tipo de futuro por más diatópico que éste fuera. Es el momento de reclamar la posibilidad de construir ‘teoría’ – punto de vista, o si se quiere, visión general – como alternativa práctica de liberación personal y comunitaria; como expresión de la capacidad significativa del ‘querer ser’.

En un contexto de sociedad tecnológica, puede resultar novedoso sostener que, tal vez, lo más práctico – por aplicable - es una ‘buena’ teoría²¹. Pero deja de causarnos extrañeza cuando lo que percibimos es la pregnancia del puro *activismo* como principio de todo significado del ser humano. Siempre tengo en mente para poder explicar esta consideración, la experiencia de Pietro Levi, a la que ya hemos aludido más arriba, cuando relata la crudeza de su experiencia en el campo de concentración y dice que lo peor que le ocurrió no fueron las torturas sufridas, ni los maltratos, ni el vestido con el que se les identificaba como judíos. Lo peor, cuenta él, es que me dejaron ‘sin visión general’; sin referencias y sin nada de lo que echar mano. Sin ‘visión’ el hombre queda, literalmente, a la intemperie.

c.- El ‘uso práctico’ del carácter holista

En esta consideración de recuperación de un ‘punto de vista’ o ‘visión general’ como alternativa de decir el propio humanismo, el discurso moral descubre los dos límites entre los que puede discurrir todo tipo de reflexión ética a este respecto.

Un discurso humanista, en este contexto tecnológico, asume como límite, *por arriba*, la afirmación de la dignidad del hombre y sus derechos; y, *por abajo*, descubre la posibilidad ética del consenso y, junto con él, la posibilidad de decir ‘no’, a la vez que reivindica la

²¹ Esta consideración de la teoría en el marco de la praxis puede verse expuesta de una manera excelente en E. Weil, *Pratique et praxis* en: *Encyclopaedia Universalis*. vol., 15, Paris 1987, 19-22.

exigencia de no convertir al otro en víctima. Cuestiones ambas que leídas en cada momento, tienen una virtualidad práctica indiscutible si de racionalidad instrumental hablamos o de cosificación de los seres humanos.

Por este camino, el discurso moral se convierte en el referente de control y verificación de todo discurso que quiera ostentar condición humana, en el entendido de que es dicha condición la que le valida y le legitima como discurso con significado y sentido. Por eso hablamos de ‘primacía’ de la ética en la taxonomía de los saberes filosóficos; y por eso, la peculiar relevancia de las cuestiones que se dirimen en la tecnología, no puede quedar al margen de esta lectura ética, habida cuenta del impacto que tienen en todo lo que tiene que ver con nuestra manera de ser y de estar en la realidad.

No habrá que recordar que hablar de pertinencia ética en las cuestiones suscitadas por y en la sociedad tecnológica, no es abogar por un discurso ético de ‘salvación’. La ética no tiene la solución -¿salvación?-, mal que les pese a algunos.

d.- La superación del patrimonialismo

Sin embargo, a estos efectos de otorgador de sentido, el discurso humanista no es patrimonio de nadie, ni tampoco una ‘reserva’ de esencias de lo humano de las que echar mano en momentos difíciles. Si ésta fuera la situación, tendríamos que concluir que el humanismo es algo que ya está ahí, concluido, o del que alguien detenta ‘la exclusiva’ de su interpretación.

Si sostenemos que lo humano es lo abierto por excelencia, aunque sólo fuera por la inclusión de la historicidad en él, entonces tendremos que otorgar credibilidad a las críticas postmodernas cuando hablan del ‘fin’ del humanismo para referirse a una comprensión del mismo en los términos que hemos apuntado.

Pero, por la misma dinámica, podemos reclamar la permanente tensión por decirlo y reconstruirlo en un ‘sin fin’ de perspectivas que reclaman aquello que *merece la pena – debe ser* – ser llamado humano, a la vista de lo que queremos ser. En este contexto, nada nos impide hablar de consenso sobre ‘mínimos’ de contenido humano para funcionar en el nivel institucional de las actividades humanas, y de apertura radical del discurso sobre el sentido de lo humano y humanizador a otras

tradiciones y a otras culturas, en lo que podríamos llamar perspectiva intercultural²².

e.- La referencia al proyecto moderno

Para todo este camino, no partimos de cero. Seguimos una trayectoria, como aludíamos más arriba. Una trayectoria truncada, rehecha y, no obstante, siempre por reconstruir; una trayectoria a la que la filosofía se sabe referida y en tensión por tener que deconstruirla constantemente: el proyecto moderno.

No hablamos de asumir la modernidad, sin más. También la modernidad ha producido monstruos. Nos referimos al proyecto filosófico que arranca de la etapa moderna y que contiene en él, la alternativa liberadora de ‘atreverse a pensar’ y la propuesta de un ejercicio práctico de la racionalidad que sólo se legitima con los valores que la propia razón descubre como ejes de su ejercicio – como fines esenciales, como razones de humanidad -.

A estos valores, denominados fines esenciales por Kant, remite cualquier consideración que, en adelante, ose presentarse con el marchamo de digna de ser considerada humana – es decir, con el marchamo de lo que podríamos llamar estructura universal de ser humano- condición humana -. Esta propensión a unir racionalidad y moralidad – como alternativa de ejercicio práctico de la razón – es uno de los límites de la reflexión filosófica. Por cuanto sólo una razón que libere, que iguale y que fraternice está en condiciones de reclamarse como razón práctica; que es tal, porque conlleva una carga humana y humanizadora indeclinable para cualquier posterior ejercicio de la misma.

En una tesitura así, este ejercicio de la racionalidad va a ser el encargado de *medir* la valía – validez y legitimidad – de todo ejercicio de razón que se precie, y de manera particular, de su actualización teórica. Y en no menor medida, también de la razón ‘aplicada’ de las tecnologías.

La filosofía no puede dejar de ser ‘moderna’. En su condición de límite, la modernidad es un lugar de frontera, listo para ser traspasado por la fuerza de la iniciativa de una actividad que no retrocede ante la denuncia del poder

²² Cfr. Nuestro estudio sobre la interculturalidad como categoría moral en: G. González R. Arnaiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, Madrid 2002, 77-106.

convertido en violencia, y ante la exigencia de construir un espacio político post-totalitario²³.

En esta vía, no es difícil encontrarse con los Derechos Humanos como ‘formalización’ de esos valores ‘modernos’ de razón que, en tanto que reivindicados y reivindicables, adquieren una dimensión pública – política – universal, por universalizable.

La propia apertura de la razón, y la no menos apropiada apertura in-finita de lo humano, nos permiten apuntar a los Derechos Humanos como el referente de un ‘humanismo positivado’ – nosotros hablaremos de antropología normativa – que se sabe inscrito en una tradición de interpretación de los mismos y, por lo mismo, urgido a tener que decirse y desdecirse una y mil veces, a sabiendas de no poder agotar su significado y sentido. De ahí, su consideración hermenéutica.

Con estas ‘condiciones’ no es difícil adivinar unos criterios – razones para obrar – con los que tratar de orientar y de orientarse en el amplio mundo de las actividades humanas generadas en, y por, las tecnologías. La reclamación ‘humanista’ de las tecnologías, merced a tales criterios, adquiere la virtualidad moral, en tanto en cuanto sus tareas – de rango indagatorio o de investigación – pueden ser contrastadas a las luz de los mismos. Y, a su vez, por la vía del humanismo, la ética se reclama intérprete autorizada – que no exclusiva – de una manera de proceder, con unos criterios-valores que vertebran la necesaria e ineludible conexión entre tecnología y ética – que como se recordará era uno de nuestros propósitos –.

A través de la elaboración de estos criterios que tratan de ‘aplicarse’ a los distintos bienes que legitiman la tarea tecnológica, el discurso humanista queda integrado, de pleno derecho, en la temática propia de la Filosofía Moral, transformado en la cuestión de la justicia. Y sería de desear que un discurso hermenéutico del humanismo no se alejara de ella, pues a través de las tecnologías y de su repercusión universal, este discurso se incorpora a la exigencia de una ética global, que en tanto que discurso filosófico, considera a la justicia como la cuestión primera²⁴.

²³ No se puede obviar, aquí, la figura de H. Arendt y su ‘paradójica’ relación con la modernidad pues nadie puede permanecer indiferente a una suerte de ‘lo trágico de la acción’ como si lo que sucede tuviera un valor ontológico ‘más allá del bien y del mal’, sin que pudiera ser denunciado por su inhumanidad, por su violencia y por el imperio de la totalidad. Como la presencia de H. Arendt es clave para toda esta nuestra manera de entender el humanismo, me considero eximido de citar sus obras. Lo recomendable es, sin lugar a dudas, leerlas.

²⁴ Como exigencia de adecuación a la realidad, las diversas teorías éticas de la justicia van incorporando, cada vez más, conceptos como los de necesidad y capacidad para vertebrar un discurso ‘práctico’ de justicia. Cfr. M. Nussbaum, *Women and Human Development: the capabilities approach*. Cambridge Univ. Press, 2000. Toda esta perspectiva está teniendo un amplio desarrollo

desde múltiples perspectivas. A modo de ejemplo, pueden citarse: D. Moellendorf, *Cosmopolitan Justice*. Wetsview Press, Boulder, CO and Oxford 2002; D. Kennedy, *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton Univ. Press, Princeton NJ 2004 y D.K. Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 2004.