

# A ÉTICA NA PESQUISA CONTEMPORÂNEA

Guillermo Hoyos Vásquez  
Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR  
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

“Sin intersubjetividad de la comprensión, ninguna objetividad del saber” (J. Habermas, “Libertad y determinismo” en: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, 177)

## 1.- TRES ESCENARIOS

Para analizar el sentido y la pertinencia de la ética en la investigación contemporánea quiero partir de tres escenarios recientes:

1.1.- El 16 de octubre del año 2001 recibe el filósofo alemán Jürgen Habermas el Premio de la Paz de la Cámara del Libro Alemán con un discurso sobre la relaciones entre la fe y la razón “*Glauben und Wissen*”<sup>1</sup>, en el que, suponiendo la concepción de Hegel de dichas relaciones, se refiere tanto al debate del momento entre la ciencia y la religión en torno a problemas de la bioética y su relación con el sentido de la vida, como al suceso de un mes antes, el 11 de septiembre del 2001. Habermas compara en cierta manera el fundamentalismo en juego en la discusión irreconciliable entre los científicos que se creen en cierta forma en posesión de la vida humana y las religiones que rechazan de plano la investigación que pudiera negar el origen trascendente de la misma, con los fundamentalismos generados en el conflicto del atentado terrorista en Nueva York y en la amenaza igualmente terrorista de la justicia infinita y de la guerra al reino del mal.

La solución a esta especie de cuadrado de los fundamentalismos, el naturalismo cientifista, el dogmatismo religioso, el fanatismo cultural y el terrorismo político, sólo se puede encontrar volviendo al sentido ético de ciudadanas y ciudadanos, que son quienes deben decidir acerca de sus formas de vida. La sociedad civil, las comunidades y las personas, en medio de los extremos, fundamentalistas en cierta forma, propuestos por el saber (la ciencia, la técnica y la tecnología, también la de las amenazas a la vida y la de la guerra) y el creer (las religiones, culturas y metarrelatos de máximos), sólo disponen de su capacidad de deliberar en privado y en público, y de orientarse por sentimientos y por razones, en las que puedan confiar en relación con su propio sentido de la vida.

La propuesta es restablecer las condiciones de un diálogo que, partiendo de la tolerancia entre los extremos, posibilite la comprensión entre sus concepciones del bien y de la vida, sus valores de máximos, su sentido de la religión y de la política. Si se acepta que vivimos en una sociedad postsecular es posible que el racionalismo de la modernidad y su aparentemente mejor conquista, la modernización, reconozcan que en otras tradiciones no occidentales o también occidentales, pero menos secularizadas, hay valores relevantes para el futuro de la humanidad, de igual manera que las culturas religiosas tendrían que poder aceptar que también fuera de ellas sigue vigente un universo de sentido para el hombre que ha merecido vivirse más explícitamente en la modernidad. Esto significa positivamente que se busque ante todo la comprensión intercultural, que, partiendo de un

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.

sentido radical de tolerancia entre cosmovisiones basadas en el creer o en el saber, avance en la traducción recíproca de lenguajes de las ciencias, las culturas y las religiones, buscando su sentido de pertinencia para la situación humana.

Esta traducción recíproca ayudará a que cada una de las cosmovisiones reconozca sus propios límites. “La fe cientifista en una ciencia, que algún día no sólo complemente sino que reemplace la autocomprensión personal por una autodescripción objetivante, no es ciencia, sino mala filosofía”<sup>2</sup>. De hecho para ciudadanos normales, así se interesen por la ciencia, ésta no podrá ahorrarles la responsabilidad en las decisiones que adopten en sus vidas, naturalmente teniendo en cuenta todo lo que la ciencia y la tecnología pueda enseñarles.

Es de nuevo la traducción la que nos permite leer el relato bíblico de la creación en clave de una ética discursiva. Por ello termina Habermas su “Creer y saber” con una pregunta sugerida por dicho relato: “El hombre que determine a otro hombre en su manera de ser natural, *de acuerdo con su propio capricho*, ¿no habría destruido con esto también aquellas libertades iguales que se dan entre iguales por nacimiento, para garantizar su diferencia?”<sup>3</sup>. La respuesta obliga tener en cuenta que quien pretenda poder romper la igualdad de libertades en nombre de la ciencia, la economía o la política, él mismo se autoexcluye de la comunidad moral que fundamenta la sociedad bien ordenada y el Estado social de derecho democrático.

1.2.- El segundo escenario es el diálogo entre la razón y la fe en actitud postsecular, sostenido por el entonces todavía Cardenal Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas el 19 de enero del 2004 en la Academia Católica de Baviera<sup>4</sup>. Lo estimulante de los dos textos es que nos llevan a fomentar la tolerancia moral y el diálogo intercultural precisamente en la raíz de los conflictos, allí donde se enfrentan no raras veces irreconciliablemente las dos actitudes fundamentales de la existencia humana: el creer y el saber.

Tema del debate: “Fundamentos morales prepolíticos de un Estado moderno libre”. El Cardenal reconoció en toda su relevancia el fenómeno del multiculturalismo al que habría que responder en un diálogo sincero entre razón y religión, entendida también ésta interculturalmente. Se trata de un paso adelante nada desdeñable en la tradición del Vaticano, que debería ser criterio en regiones en las que la religión sigue siendo sinónimo de intolerancia en ámbitos muy relevantes de la vida en sociedad.

Ratzinger inicia aludiendo al proyecto de Hans Küng acerca de un *ethos* mundial, íntimamente relacionado con el encuentro intercultural en el que parecen estar amenazadas certezas morales que hasta ahora se consideraban incommovibles. En un mundo globalizado, en el que el hombre parece estar realizando el proyecto moderno de ser “amo y poseedor de la naturaleza”, parece que tampoco la ciencia misma pudiera darle el apoyo moral que tradicionalmente le prometieran la religión o la filosofía.

---

<sup>2</sup> J. Habermas, *Glauben und Wissen*, op. cit., p. 20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>4</sup> Traduzco y cito, en parte textualmente, todas las referencias del debate: Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2004): *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern*, Heft 1. München, en la página: <http://www.kath-akademie-bayern.de/> (Zur Debatte Nr. 1/2004).

Según el teólogo, para quien la tarea de la política es poner el poder bajo el control del derecho, el problema surge cuando el derecho se convierte en instrumento de dominación, en poder de unos pocos, lo cual debería evitarlo la democracia, dado que en ella todos cooperan en la constitución del derecho: “De hecho -cito textualmente a Ratzinger-, la garantía de la participación de todos en la conformación del derecho y en la administración justa del poder es el motivo esencial a favor de la democracia como la forma más apropiada de ordenamiento político”.

Pero la situación global de un poder de la ciencia y de la religión que llega a los límites del terror ha desplazado la pregunta por el derecho y el *ethos* de forma preocupante. La bomba atómica y las amenazas de destrucción en nombre de tradiciones religiosas que dicen estar defendiéndose de la incredulidad, ubican el problema moral en los límites de la razón y de la religión. ¿Es la religión la que salva y no más bien ideología arcaica que conserva falsos universalismos y conduce a la intolerancia?

Pero también un racionalismo exaltado, que reclama “justicia infinita”, y un naturalismo científico que ya puede producir al hombre en la retorta, que tampoco se muestran dispuestos a proteger el mundo ni a realizar lo que posibilita una vida digna para todos sus habitantes, parece llegar a los límites de lo razonable. Es como si la religión necesitara la veeduría de la razón de Estado, a la vez que la razón moderna necesitara también un correctivo.

El teólogo vislumbra una solución en el diálogo intercultural entre religión y razón: “La interculturalidad me parece ser hoy una dimensión inevitable para la discusión acerca de las preguntas fundamentales de la existencia humana, discusión que no tiene sus límites ni en el interior de lo puramente cristiano ni de la sola tradición de la racionalidad occidental”. Es así como a las tensiones de la cultura occidental entre cristianismo y racionalidad se añaden las del Islam, las del budismo y las de la India con sus tensiones internas entre el saber y el creer. “Las culturas aborígenes de África y las de Latinoamérica, animadas de nuevo por determinadas teologías cristianas, completan el cuadro. Todas siguen apareciendo no sólo como interrogantes del racionalismo occidental, sino también como interrogantes de la pretensión universalista de la tradición cristiana”.

Las anteriores consideraciones llevan a Ratzinger a concluir en la “no universalidad de las dos grandes culturas de Occidente, la de la fe cristiana y la del racionalismo secularizado”. El hecho es que, así para nosotros los occidentales nuestra racionalidad sea garantía de verdad, no sucede lo mismo en otras culturas, para las cuales hay límites a los que dicha racionalidad no puede acceder. “Su evidencia está de hecho atada a contextos culturales determinados, y tiene que reconocer que como tal no es realizable por toda la humanidad y tampoco puede por tanto ser racionalidad para todos”. Esto significa:

a) Que es necesario reconstruir una correlacionalidad necesaria entre Razón y Fe, razón y religión, las cuales se necesitan mutuamente, están llamadas a reconocerse, purificarse y salvarse recíprocamente.

b) Esta complementariedad no es sólo la del cristianismo y la racionalidad secularizada. Sería arrogancia propia de Occidente el considerar las demás culturas como “quantité négligeable”, arrogancia que pagaríamos muy caro y en parte ya la estamos pagando. “Es importante para las dos grandes componentes de la cultura occidental ponerse en actitud de escuchar, involucrarse en una verdadera correlacionalidad también con las otras culturas. Es definitivo el asumirlas en el intento de una correlación polifónica, en la cual también ellas se abran a la complementariedad esencial de la razón y la fe, de modo que pueda darse un proceso universal de purificaciones, en el cual finalmente puedan ganar nueva inspiración los valores y normas reconocidos como esenciales de

alguna forma por todos los hombres. Sólo así podrá ganar nueva fuerza transformadora en la humanidad aquello que une al mundo”.

Me he detenido conscientemente en presentar el pensamiento de Ratzinger por considerar que la razón occidental y la fe cristiana constituyen todavía hoy los dos recursos culturales más relevantes de la moral de Latinoamérica. Más adelante señalaré que los contextos culturales deben ser tomados no tanto como obstáculos a la moral, sino precisamente como recurso motivacional y en parte también cognitivo. Pero volvamos ahora al filósofo.

Jürgen Habermas, con quien dice Ratzinger estar en principio de acuerdo, cree poder superar la posición del teólogo, ya de por sí bastante abierta al diálogo, tratándose de tema tan debatido en la tradición católica, volviendo a un mundo de la vida en el que diversos metarrelatos, también la tradición ilustrada y secularizante de la modernidad, compiten por dar sentido a las diversas formas de vida. Su argumentación se desarrolla en cinco pasos que conviene detallar para comprender el sentido de las relaciones entre moral, política y derecho en diferentes contextos culturales. Esto nos permitirá afirmar positivamente el sentido del contextualismo moral, más como recurso que como problema, en la búsqueda de un *ethos* mundial que no olvide la necesidad de las morales de máximos para una sociedad postsecular.

La pregunta que orienta la argumentación es “si el estado libre, secularizado, vive de presupuestos normativos que él mismo no puede garantizar”. Es decir, si la ética de mínimos que fundamenta el Estado de derecho requiere de valores propios de morales de máximos y de las diferentes culturas. En otros términos, si, como sugiere Hilary Putnam (2003) en uno de sus últimos libros, nos hallamos ante el colapso de la dicotomía entre normas y valores.

a) El liberalismo político desde un punto de vista cognitivo se comprende como justificación no-religiosa y postmetafísica de la normatividad del Estado de derecho democrático. Para ello basta asumir un sentido de razón comunicacional que no claudique ante el contextualismo pero tampoco se confíe en el decisionismo del positivismo jurídico. Esto permite comprender el proceso democrático como un dispositivo para constituir derecho legítimo. En su búsqueda, la democracia y los derechos humanos se constituyen recíprocamente y se relacionan ya en el proceso mismo del darse un pueblo con vocación de nación una constitución. Éste es el sentido de un Estado de derecho constituido de forma procedural, con base en la concepción kantiana de una república basada en la autonomía de los ciudadanos y en la pretensión de convertirla en fundamento de un derecho aceptable por igual por todos.

b) Se parte pues de que la constitución del Estado liberal es autosuficiente con respecto a su legitimación, al justificarse por razones cognitivas independientes de tradiciones religiosas y metafísicas. La pregunta es qué tanto vale esto con respecto a las motivaciones que requiere una sociedad bien ordenada, para que en su comportarse públicamente sea coherente con las normas democráticamente acordadas. Contra un malentendido frecuente, entendemos por “patriotismo constitucional” el que los ciudadanos se apropien de los principios de la constitución no sólo en su forma abstracta, sino en su contexto histórico nacional concreto. Si se busca que los contenidos morales de los derechos fundamentales tengan arraigo, no basta con el proceso cognitivo. “Entre los miembros de una comunidad política sólo surge una solidaridad, así sea abstracta y mediada por el derecho, si los principios de justicia encuentran lugar en el tejido espeso de las orientaciones valorativas culturales”.

c) En principio no se ve que el Estado de derecho en sí pueda estar en peligro por falta de criterios cognitivos o motivacionales propios. Sin embargo, una modernización descarrilada podría poner en riesgo la solidaridad con la que cuenta el Estado democrático, sin poder exigirla legalmente. La

conversión de los ciudadanos de la sociedad de consumo en mónadas aisladas por su autointerés, que sólo utilizan sus derechos subjetivos como armas contra los demás, podría ir socavando el sentido mismo del Estado de derecho. El neoliberalismo va logrando este nuevo modelo de sociedad salvaje a escala global. Al mismo tiempo parece crecer el fenómeno de la supervivencia de las religiones y el recurso a tradiciones culturales. Esto ha llevado a una crítica radical de la razón, lo que a su vez obliga a la filosofía a reflexionar acerca de sus orígenes religiosos y metafísicos, lo que la relaciona hoy con la teología.

Para comprender lo que esto significa hay que considerar que la razón procede de su comportarse con respecto a lo otro de la razón: en sus orígenes se da una conversión desde la sinrazón en contextos culturales diferentes y hasta divergentes, por medio de la razón. Esta reflexión se puede comprender como la autoconciencia del sujeto que conoce y actúa (Schleiermacher), como la historicidad de la autocerteza existencial (Kierkegaard) o como la ruptura provocadora de las relaciones de eticidad (Hegel, Feuerbach y Marx). En los límites de la reflexión teológica se reconoce la razón como experiencia mística al disolverse en una conciencia englobante o en la esperanza escatológica salvadora o en la forma de una solidaridad con los humillados, buscando la salvación. Estos dioses anónimos de la metafísica moderna –la conciencia omniabarcante, el acontecer inesperado, la sociedad no alienada- son para la teología botín fácil. Son una especie de seudónimo secular de la trinidad, más simpático que la propuesta de un Nietzscheanismo que pretende ir hasta antes de Cristo y Sócrates para poder renegar de los orígenes mismos de la razón y de la religión.

d) Los escritos sagrados, más que recomendar neutralidad frente al bien o al mal, presentan intuiciones con respecto a la caída, la salvación y la esperanza. Son expresiones de la sensibilidad moral frente a la vida errada, a las patologías sociales, al fracaso de proyectos de vida. La filosofía debería volver a aprender de tradiciones genuinas (cristianas o no cristianas), cuyos valores fundamentales se expresan como responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, innovación y retorno, emancipación y plenitud, exteriorización e incorporación, individualidad y comunidad. Una de las tradiciones más reveladoras está en la traducción de la primera página del Génesis. “A imagen y semejanza de Dios” puede traducirse como: todos los hombres en igualdad de dignidad. Esto amplía el horizonte de la mera comunidad religiosa para abarcar a todos los hombres en todas las culturas, creyentes y no creyentes.

e) Un Estado democrático que busque fomentar la convivencia, no sólo se nutre de los contenidos y motivaciones de diferentes tradiciones culturales, sino que debe promover, sobre todo mediante la educación, el diálogo entre las diversas concepciones omnicomprensivas. Es necesario saber traducir estos máximos para enriquecer de contenidos a un Estado de derecho democrático, cuyos recursos de legitimidad están amenazados hoy por una visión reduccionista de la globalización, hipotecada por la economía neoliberal. En el mundo de la vida y en la historia de los pueblos, no pocas veces en formas de religiosidad popular (teología de la liberación), se conservan ideales libertarios y reclamos de justicia que no sólo renuevan motivacional y cognitivamente las formas contractuales de la modernidad, sino que preservan la responsabilidad moral, la dignidad de la persona y la solidaridad universal (sentimiento de humanidad), sin los cuales amenaza con marchitarse toda normatividad del Estado moderno.

1.3.- El tercer escenario es el otorgamiento del Premio Kyoto a J. Habermas, después de Karl Popper, Willard van Orman Quine y Paul Ricoeur, premio que recibe con su Conferencia sobre

“Libertad y Determinismo”<sup>5</sup>. Aquí la argumentación se centra precisamente en clarificar el sentido de la ética entre dos extremos: naturalismo cientifista y religión fundamentalista.

Lo más importante es fijar los términos de la discusión actual entre naturalismo y religión. “No está en cuestión el que todas las operaciones del espíritu humano sean totalmente dependientes de sustratos orgánicos. La controversia se fija más bien en el sentido de la naturalización del espíritu. Una comprensión naturalista adecuada de la evolución cultural, tiene que poder dar razón tanto de la constitución intersubjetiva del espíritu, como del carácter normativo de sus operaciones orientadas por normas”<sup>6</sup>. No se trata por tanto de reclamar al naturalismo el reconocimiento de un espíritu independiente de las operaciones naturales del cuerpo, en especial del cerebro. Pero sí se espera poder explicar la complementariedad de ciencia y ética, al reconocerse la intersubjetividad en la que estamos inmersos los humanos y el sentido de normatividad que ello implica. Ambos aspectos de la misma problemática pueden ser abordados en términos de una teoría del actuar comunicacional.

En el extremo opuesto a los esfuerzos cientifistas por la naturalización del hombre y por una ingeniería social gradual, se presenta hoy la revitalización inesperada y la politización, no siempre razonable, de comunidades creyentes y tradiciones religiosas. Una sociedad postsecular tiene que poder reconocer los límites del racionalismo moderno y de su concepción postmetafísica, secular, “atea” o antirreligiosa del mundo, del hombre y de la historia. Con esto no se han cuestionado posiciones laicistas en la comprensión del Estado moderno o concepciones agnósticas del asunto religioso. Lo que sí debe quedar muy en claro es que “no está en discusión el hecho de que cualquier posibilidad de formación política tenga que realizarse sólo en el marco de un universo sin alternativas desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia, la técnica y la economía, en el sentido en que éstas se han ido conformando en Occidente. Lo controvertido es más bien la interpretación correcta de las secuelas de una secularización marcada por un tipo de racionalidad cultural y social propio de Occidente, al que las religiones atribuyen cada vez más la causa de la crisis mundial de valores”<sup>7</sup>.

A partir de estos tres escenarios podemos ahora comprender mejor el sentido del problema que abordamos cuando preguntamos por la ética en la investigación contemporánea. Ésta no puede plantearse al margen de la ciencia, la técnica y la tecnología. Tampoco puede esperarse una respuesta suficiente de parte de la misma ciencia. En una sociedad postsecular y en un mundo-uno tiene sentido hablar de un *ethos mundial* (J. Habermas, Peter Singer y Hans Küng). Esto equivale a afirmar que el racionalismo occidental, sus formas de vida, su condición secular frente a las religiones y tradiciones culturales, ya no puede afirmarse como absoluto, ni tampoco como paradigmático; se impone, por tanto, un diálogo intercultural en un mundo-uno y en una historia desde el punto de vista cosmopolita (Kant), que busque un *ethos mundial* hacia la paz perpetuamente. Esto nos permite analizar el sentido que debemos dar hoy al tema de la ética en contextos culturales, para mostrar cómo el multiculturalismo en lugar de ser un obstáculo para la comprensión de la moral, puede llegar a ser un recurso para su realización en “Un solo mundo-uno”, en el que se nos da la globalización precisamente como un reto y un desafío moral. Mostraremos la necesidad de esta actitud dialogal en la situación actual, para considerar luego cómo sólo un cambio de paradigma en la filosofía nos permite desarrollar comunicacionalmente una concepción ética que se enriquezca de los contextos culturales en los que necesariamente surge.

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “Freiheit und Determinismus” en: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 2005, pp. 155-186.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, op. cit., p. 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

## 2.- UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

Para analizar las relaciones entre investigación y ética en la discusión actual, quiero partir del reciente libro de Peter Singer, *Un solo mundo. Ética de la globalización*<sup>8</sup>, en el que propone cambiar de signo a los discursos economicistas de una globalización neoliberal, para sustituirlos por una comprensión ética de las relaciones internacionales en clave cosmopolita y por una apuesta moral en la búsqueda de soluciones globales, las únicas posibles hoy, a los problemas ambientales, económicos y político-jurídicos en un mundo-uno, problemas que han sido tema de investigación y de los cuales se ocupa ya hace tiempo la ciencia, la técnica y la tecnología.

Para profundizar en el sentido de esta relación entre ciencia y ética retorno a la filosofía moral y política de Kant, como también lo hace Singer. El desarrollo del conocimiento científico en la modernidad, tanto en las ciencias de la naturaleza, como en las sociales, no nos impide, en los límites de la experiencia empírica y del análisis conceptual de los fenómenos del mundo-uno, pensar ideas propias de la metafísica, que pudieran dar sentido al actuar humano como un todo. Tal es el caso de la idea de mundo de la cosmología, como totalidad cognoscible gradualmente por la ciencia en su proyecto de matematización de las leyes espacio temporales. También es el caso de la razón práctica que da sentido a nuestras acciones en la historia al movernos a pensarnos como libres con respecto a la responsabilidad moral que debemos compartir en nuestro quehacer social en el mismo mundo-uno histórico.

De esta suerte la investigación científica puede avanzar con su propia lógica sin tener que verse restringida en absoluto por principios morales de ninguna naturaleza. La moral no tiene por qué interferir, ni tiene cómo hacerlo, en el ámbito del conocimiento científico. Pero a su vez, la ciencia no debe, como a veces lo pretende, ir más allá de lo que podemos conocer con base en la experiencia, para predeterminedinar con sus leyes los criterios propios de la acción humana libre. Si bien la corrección y legitimidad del actuar humano puede ser pensada en analogía con la legalidad de la naturaleza misma, su fundamentación no está en la ley de la causalidad, sino en el respeto a aquella ley que nos lleva a preguntar por el punto de vista moral. La ingerencia de la moral en los procesos del conocimiento científico es moralismo, de la misma manera que la intervención de la ciencia en el ámbito de la libertad es conocida como positivismo científico.

Éste es el sentido que tiene la crítica de la fenomenología al derrotero que ha tomado el desarrollo de la ciencia en la modernidad. Los procesos de modernización entran en crisis en el momento que la ciencia, la técnica y la tecnología asumen solas en su dinámica maravillosa el sentido del progreso humano. Es la consecuencia, como lo proclamara Edmund Husserl en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, de un desarrollo reduccionista de la metodología y de una concepción holística de la ciencia: “el positivismo, por así decirlo, decapita la filosofía”<sup>9</sup>.

Como es bien sabido, la solución a la crisis de las ciencias, se busca en nombre de una ilustración que inspirara el sentido de emancipación propio de la modernidad. La reflexión filosófica busca reconstruir un sentido de subjetividad en un mundo de la vida, en el que tenga sentido además de preguntar por lo que podemos conocer, pensar lo que debemos hacer en nuestras relaciones con la naturaleza y con nuestros semejantes y esperar podernos realizar al comportarnos de acuerdo con nuestros deseos y capacidades.

---

<sup>8</sup> Peter Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós, 2004.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p.7.

Esto sería posible y tendría sentido, si no fuera porque precisamente la misma idea y el proyecto de la ilustración fueron apropiados por un sentido unilateral de ciencia y tecnología, que ha significado la colonización del mundo de la vida por la técnica y que tiene como resultado para el hombre actual lo contrario de la emancipación. Esta dialéctica de la ilustración<sup>10</sup>, como lo diagnostica la teoría crítica de la sociedad casi al mismo tiempo y en la misma situación en que la fenomenología señalara la crisis de las ciencias en Occidente, explica el sentido de un posible final de la historia en la sociedad unidimensional.

El primer párrafo de “Conocimiento e interés” de Jürgen Habermas en 1968, en el momento de la revuelta contra el sistema y por la emancipación, termina también con este veredicto: “Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión”<sup>11</sup>. La reflexión filosófica ha de buscar, por tanto, una reconciliación de los intereses orientadores del conocimiento científico, tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la sociedad, con el interés emancipatorio propio de la moral, ya no como interés puro en oposición a intereses empírico-patológicos, sino como intencionalidad incorporada en todo tipo de actividad humana, tanto teórica, como práctica.

El debate de la fenomenología y de los padres de la teoría crítica de la sociedad con las ciencias positivas no es, por tanto, un anticipo de la desafortunada confrontación entre filosofía analítica y la así llamada filosofía continental, como pretenden interpretarlo algunos. Es algo más fundamental, inscrito en la tradición de la disputa kantiana acerca de las relaciones entre causalidad y libertad y entre ciencia y moral, en búsqueda precisamente de la complementariedad entre racionalidad científico técnica y razón práctica. Inscribirse en esta tradición no es defender cierta subjetividad rancia contra el avance de las ciencias, más irresponsable cuanto menos haya avanzado la ciencia, ni de una apología trasnochada del ‘alma’ que quisiera perpetuarse en cierta forma honrada de profesar la filosofía como ética<sup>12</sup>.

Es necesario, por tanto, superar la crítica fundamentalista al así llamado positivismo de las ciencias. Ésta se hace hoy posible gracias a un cambio de paradigma de la reflexión filosófica, prisionera de una subjetividad en diálogo consigo misma, girando hacia un actuar comunicacional en el que se articulen en el mismo mundo de la vida los diversos intereses, las culturas diferentes y los saberes y discursos que reclaman poder dar sentido de persona al ciudadano en una sociedad en clave cosmopolita.

Esta perspectiva de las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad nos permite reconocer el colapso de la dicotomía entre ciencias de hechos y valores, para comprender la relación cada vez menos lejana entre las ciencias y la competencia valoradora de los científicos mismos y también de los usuarios de las nuevas tecnologías y sus productos. Entonces el cambio de paradigma de la filosofía de la reflexión a la teoría de la acción comunicativa puede significar una nueva justificación de las relaciones entre ciencia y ética, tanto en los fundamentos de la así llamada sociedad del conocimiento, como sobre todo en la aplicación de la ciencia y de la moral en los diversos ámbitos del actuar humano, como por ejemplo, en la bioética o en las neurociencias, incluyendo la dimensión ambiental, en la ética empresarial, como reflexión sobre la economía política y sobre proyectos audaces como “la justicia global” y en las comunicaciones.

---

<sup>10</sup> Ver: Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, a.M., S. Fischer, 1969.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1968, p. 9.

<sup>12</sup> Ver: Luis Eduardo Hoyos a propósito de su reseña del libro de John McDowell *Mind and World* en *Ideas y Valores*, N° 110, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Agosto de 1999, p. 137.



Se trata, reconociendo de nuevo la autonomía propia de la ciencia y la tecnología, de considerarlas en un sentido pragmático, en cuanto racionalidad instrumental, como estrategia de la razón práctica para ayudar a entender el desarrollo como libertad<sup>13</sup>. Esto nos obliga a comprender la ciencia y la tecnología en su contexto ético y político en tiempos de globalización, lo que a su vez motiva una reflexión sobre ellas desde el punto de vista moral tanto acerca de la naturaleza humana como acerca de las relaciones entre personas y entre Estados, para proponer una ética de la especie humana y una ética de la globalización en clave moral universalista.

Me estoy refiriendo a dos esfuerzos, en cierta forma paradigmáticos en los campos de la bioética y de la economía política, por desarrollar la relación entre ciencia y ética, sin pretender con ello entrar a discutir sus aciertos, a saber: *El futuro de la naturaleza humana* de J. Habermas<sup>14</sup> y el de *La ética de la globalización* de Singer, con el que comenzaba este comentario. Uno y otro, desde dos comprensiones de moral diferentes, uno más cercano a Kant, el otro más utilitarista, apuntan en la misma dirección: tiene sentido hoy un punto de vista moral, necesario y universal, ya no con base en un *a priori* de la razón abstracta, sino justificado como criterio objetivo por su alcance, es decir por la posibilidad de ser comprendido como idea regulativa, histórica y heurística y de ser asumido como tarea que pudiera llegar a comprometer a todos en sentido cosmopolita y como respuesta a la sensibilidad moral y a las demandas de ciudadanas y ciudadanos del mundo. En esta perspectiva universalista puede ser válido hablar inclusive de razón populista<sup>15</sup> en íntima relación con la sensibilidad moral de las ciudadanas y ciudadanos, si con ello se liberan fenómenos como el populismo de la condena epistemológica y de la discriminación ética, como si se tratara de un modo poco serio, casi irracional de comprender lo social y de una forma menos noble, casi manipuladora de hacer política.

Esta nueva manera de pensar en ciencia, tecnología y sociedad, presente ya en propuestas acerca de la justicia como equidad, de la no diferenciación y discriminación entre derechos humanos y derechos económicos y sociales, y en especial en la muy actual de la justicia global en contra de la pobreza mundial, tendría que poder orientar constructivamente la articulación de las relaciones entre conocimiento científico y ética en los diversos discursos de las ciencias naturales y sociales y especialmente en sus aplicaciones en este mundo-uno. La ciencia aportaría sus fortalezas cognitivas y la ética sus fortalezas motivacionales en un diálogo entre intelectuales y ciudadanos, que se nutre de y fortalece a la vez la participación democrática. “No es el filósofo, -afirma J. Habermas- (ni tampoco el científico, añadido yo), son los ciudadanos los que deben tener la última palabra”<sup>16</sup>.

Quisiera terminar esta reflexión filosófica sugiriendo cómo la idea de la universidad sin condición de Jacques Derrida<sup>17</sup>, donde lo impredecible pueda llegar a ser acontecimiento, corresponde a lo planteado hasta ahora.

---

<sup>13</sup> Amartya Sen, *Desarrollo y libertad*, Bogotá, Planeta, 2000.

<sup>14</sup> Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 2001.

<sup>15</sup> Ver: Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

<sup>16</sup> J. Habermas en: Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, P. 172.

<sup>17</sup> Ver: Jacques Derrida, “Lección inaugural, Cornell University 1983, Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la universidad”, trad. de Cristina de Peretti, Suplemento de la Revista *Anthropos*, 13, Barcelona 1987; *Universidad sin condición (gracias a las “Humanidades”, lo que ‘podría tener lugar’ mañana*, Madrid, Trotta 2003.

La razón de ser de la Universidad no debe estar condicionada sólo a la investigación financiada por la empresa privada o por el Estado y menos al servicio de la industria militar; tampoco debe estarlo por la mera formación de profesionales. En ella tiene que ser posible el que lo constatativo, ciencia, técnica y tecnología, se desarrolle y consolide en el marco de lo performativo, de las nuevas humanidades, inspiradas por la filosofía moral, política y del derecho. Pero inclusive este sentido práctico de la performatividad del compromiso moral de sus profesores, profesos de la sabiduría, es conmocionado y revolucionado por la apertura de la universidad a su exterior, a su contexto, al público, en ese “como si...” del acontecimiento, que trasciende el saber constatativo y la profesión de fe performativa en la esperanza de la democracia por venir<sup>18</sup>.

Esto significa en definitiva la posibilidad real de superar la dicotomía entre ciencia y moral. Ante el abismo entre razón teórica y razón práctica proponía Kant como solución el principio de la idoneidad de la naturaleza y sus leyes para los fines del hombre. Es decir, no hay contradicción entre naturaleza y libertad con tal de que nos atrevamos a pensar que siendo libres podemos servirnos de la naturaleza como si la ciencia, la técnica y la tecnología fueran aporte sustantivo para un sentido humano de desarrollo como libertad. Es también la idoneidad que subyace al postulado de la razón práctica, el que nos abre a la idea del sumo bien, trascendente o inmanente a la historia humana, cuando pensamos que la utopía tiene sentido y que vale la pena la esperanza normativa de apostarle a la moral en el horizonte histórico intramundano, en el que cada persona debería poderse comportar como si también de ella dependiera aquel sentido de convivencia de la ciudadanía cosmopolita que nos guía hacia la paz perpetuamente. Esto es lo que orienta el avance de la ciencia y la tecnología en el marco de una formación para la ciudadanía democrática y la confianza en la cultura ciudadana.

### **3.- CONCLUSIÓN: VALORES DE MÁXIMOS Y ÉTICA DISCURSIVA EN CLAVE COMUNICACIONAL.**

#### **3.1.- ¿Ética sin moral?**

“Ética sin moral” se intitula uno de los primeros libros de Adela Cortina<sup>19</sup>. Allí reclamaba el empobrecimiento del sentido moral de la sociedad cuando ésta depositaba toda su confianza en códigos de ética, códigos de conducta, tribunales de ética, sin profundizar en su fundamentación o justificación moral. La pregunta hoy es si es posible pensar la ética de la investigación y de la sociedad civil misma, como ética articulada en los discursos de la política y el derecho, de la bioética, la responsabilidad social empresarial y la ética de la comunicación, sin considerarlas como éticas aplicadas, dependientes a la vez de morales de máximos y de una ética de mínimos.

#### **3.2.- ¿Códigos y comités de ética sin sensibilidad moral y sin pertenencia a la comunidad moral?**

Si se acepta que el punto de vista moral y por tanto la relevancia y pertinencia ética en última instancia se nos dan en sentimientos y emociones estéticas y morales, habría que preguntar por el sentido hoy de una educación en valores<sup>20</sup>, en competencias ciudadanas, en responsabilidad social.

#### **3.3.- ¿Morales de máximos o ética de mínimos?**

---

<sup>18</sup> Jacques Derrida, “Política y Perdón” en: Adolfo Chaparro (ed.), *Cultura, política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002, pp. 19-37.

<sup>19</sup> Adela Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990.

<sup>20</sup> Ver: Guillermo Hoyos y Miquel Martínez (coordinadores), *¿Qué significa educar en valores hoy?* Barcelona y Madrid, Octaedro y OEI, 2004.

El diálogo entre la ciencia, el Estado, la razón, la moral y la religión debería ayudar a comprender los diversos metarrelatos que animan la sensibilidad moral de los ciudadanos, a clarificar los límites de las morales de máximos, religiosas o no religiosas, a fomentar la tolerancia entre ciudadanos diferentes y a desarrollar un sentido ético de las competencias ciudadanas. Esto es lo que en la sociedad postsecular significa diálogo entre el Estado moderno libre, que amenaza marchitarse sin un sentido de solidaridad ciudadana, y las concepciones omnicomprendivas de la sociedad, que tampoco están libres de fundamentalismos. El diálogo sólo es posible gracias al reconocimiento de las morales de máximos a partir de la tolerancia moral<sup>21</sup>, para poder comprender otros puntos de vista y otras culturas. Entonces sí aparece la necesidad de argumentación y debate público para acordar aquellos mínimos necesarios para la convivencia, los cuales, por tanto, tienen vocación jurídica.

### 3.4.- ¿La perspectiva del observador (el investigador) o la perspectiva del participante (el ciudadano)?

No se trata de volver a posiciones unilaterales favoreciendo la ciencia y la tecnología o la moral y los valores. Se busca la complementariedad entre ciencia, técnica, tecnología y sociedad. En un naturalismo débil se reconoce el aporte cognitivo de la investigación científica y se aprende de ella para hacer más complejo el sentido de la deliberación ética y política, lo que a la vez lleva a acentuar también cierto sentido de falibilismo. Es la actitud del observador. El participante, partiendo del cambio de paradigma, sin dejar de ser al mismo tiempo investigador, le apuesta a la tolerancia, la comprensión y el diálogo entre los expertos y las ciudadanas y ciudadanos.

Por todo lo anterior los comités de ética y de investigación constituyen en cierta forma una detranscendentalización de la razón, a partir de la reflexión kantiana acerca de las relaciones entre ciencia y moral: se busca la complementariedad entre la razonabilidad comunicacional del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica y la racionalidad estratégica de la razón cognitiva. Así se logra el diálogo intercultural y transdisciplinario entre expertos y ciudadanos.

### 3.5.- ¿Ética como veeduría o como propuesta?

El diálogo entre las diversas culturas y saberes permite ir debilitando el sentido de la ética como sólo normatividad rígida, intolerante y policiva, para transformarla gradualmente en compromiso performativo con la sociedad y con la especie humana que haga posible ir respondiendo a la ética de la globalización con propuestas procedentes de una investigación científica que le apueste a la paz, a la convivencia, a la justicia como equidad, a la reducción de la pobreza y el sufrimiento, en una palabra a la construcción de la ciudadanía cosmopolita. Estos son entre otras cosas los principios que defiende una bioética en perspectiva latinoamericana<sup>22</sup>.

Todo lo anterior nos lleva a considerar que la ética de la investigación científica se resume en la posibilidad y necesidad de preguntar por el “punto de vista moral”, si se quiere, por la pertinencia de la ciencia, la técnica y la tecnología para una sociedad concreta. Es la versión detranscendentalizada de la tesis de Kant en el sentido de arriesgarse a pensar si la moral y la libertad tiene sentido para el hombre más allá o más acá de lo que pueda conocer.

---

<sup>21</sup> Ver mis trabajos: “De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política” y “Tolerar para democratizar la democracia” en: *Guaraguao. Revista de Cultura Latinoamericana*, Año 8. N° 19. Invierno 2004, Barcelona, CECAL, Centro de Estudios y Cooperación para América Latina, pp. 9-20 y 41-47.

<sup>22</sup> Ver: Volnei Garrafa y Leo Pessini (organizadores), *Bioética: poder e injustiça, VI Congresso Mundial de Bioética*, Sao Paulo, Sociedade Brasileira de Bioética, 2003.