

Perspectivas de la ética humana en los tiempos signados por la tecnología

PERSPECTIVES ON HUMAN ETHICS IN TIMES MARKED BY TECHNOLOGY

María Soledad Escalante Beltrán
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú
soledad.escalante@uarm.pe
<https://orcid.org/0000-0002-2826-3051>



RESUMEN

El artículo reflexiona sobre la viabilidad de un proyecto ético en una época marcada por la aceleración social, la virtualidad y la expansión de las tecnologías digitales. Parte de la muerte de Dios como expresión de una pérdida de sentido metafísico y examina cómo la dataficación, el capitalismo de la vigilancia y las plataformas digitales transforman la subjetividad, la autonomía y los vínculos humanos. Sostiene que la virtualidad no imposibilita la ética, pero modifica sus condiciones al mediar la comunicación, la expresión emocional y la percepción del otro. Desde la antropología filosófica, propone recuperar la conciencia del ser humano como especie vinculada a un mundo vivo y atender a las consecuencias sociales y ecológicas de la tecnología. Concluye que la vida ética no puede reducirse a reglas: requiere religión, como horizonte de sentido y trascendencia, y libertad, como fundamento de la autonomía, la justicia y el reconocimiento.

PALABRAS CLAVE: teleología / ética / especie / tecnología / derecho

ABSTRACT

This article considers whether an ethical project remains viable in an age shaped by social acceleration, virtuality, and the expansion of digital technologies. Taking the death of God as a sign of the loss of metaphysical meaning, it examines how datafication, surveillance capitalism, and digital platforms reshape subjectivity, autonomy, and human relationships. It argues that virtuality does not make ethics impossible, but alters its conditions by mediating communication, emotional expression, and the perception of others. From the perspective of philosophical anthropology, the article calls for a renewed awareness of humanity as a species embedded in a living world, while also addressing technology's social and ecological consequences. It concludes that ethical life cannot be reduced to rules: it requires religion as a source of meaning and transcendence, and freedom as the basis of autonomy, justice, and recognition..

KEYWORDS: teleology / ethics / species / technology / law

INTRODUCCIÓN

¿Cómo imaginamos el futuro de la raza humana, habida cuenta del desarrollo de la tecnología como herramienta que el ser humano ha integrado a su *modus vivendi*? Esta pregunta guiará nuestra exposición, pues vivimos en una época en la que la tecnología no es únicamente una herramienta, sino también un entorno ontológico que transforma la percepción, la acción y las relaciones humanas. Hartmut Rosa sostiene que la modernidad se caracteriza por una aceleración total, tanto técnica como social y del ritmo de vida (2013, pp. 71-88). La ética se ve tensionada por esta lógica de inmediatez, que dificulta la deliberación profunda. Byung-Chul Han (2013) complementa esta lectura al mostrar que vivimos en una sociedad del rendimiento y de la transparencia, en la que el sujeto se autoexplota y permanece expuesto permanentemente (p. 59). Esta aceleración configura y condiciona la subjetividad ética contemporánea.

Quisiéramos señalar que nuestro punto de partida es la afirmación nietzscheana “Dios ha muerto”. Sin embargo, una lectura cautelosa de esta aseveración nos lleva a sostener que tal muerte remite, ante todo, a una pérdida de sentido de la vida. Consideramos que, en la actualidad, aunque se trata de un proceso que se ha venido gestando desde hace años, el ser humano se relaciona con la naturaleza predominantemente desde una lógica de utilidad y rentabilidad. El correlato social es, entonces, previsible: la conformación de élites en la cúspide del poder y la alternancia de ese poder entre las mismas élites, cada cierto tiempo, a fin de satisfacer los estándares de un barómetro democrático. La cosa pública transcurre en el día a día de la población; sin embargo, al concebirse el territorio como un “objeto” de rentabilidad y al adecuarse la voluntad de las mayorías, ya sea por libre elección o por necesidad, a esta dinámica de productividad, se consolida una lógica social orientada primordialmente al rendimiento del sistema.

Si el correlato social es, tal como lo indicamos, el reflejo ético de este fenómeno, entonces nos encontramos con personas que comprenden lo ético, que lo conceptualizan y que, incluso, pueden empatizar con el otro y conmoverse ante su situación. Sin embargo, inmediatamente después retornan a los mismos esquemas que estructuran sus vidas. Una acción ético-solidaria genuina parece ser poco sostenible en el tiempo. El resultado, desde una perspectiva ética, sería la configuración de individuos cada vez más distantes entre sí. En ese contexto, lo ético se fragmenta y se reduce a valores morales de carácter individual. La medida de las buenas acciones es detenida por el individuo económico y no por el individuo social. Por ello, nos proponemos imaginar y describir el posible futuro de la raza humana, sin desvincularlo de la herramienta tecnológica.

El sujeto actual es un sujeto *dataficado*. Shoshana Zuboff denomina a este fenómeno capitalismo de la vigilancia: la vida íntima se convierte en materia prima para

datos y predicciones (Zuboff, 2019, p. 131). Por su parte, Bernard Stiegler describe la tecnología como farmacológica, en la medida que puede ampliar o destruir la atención, la memoria y el deseo (Stiegler, 2015, p. 104). Las plataformas digitales moldean el deseo, el reconocimiento y la atención, lo que erosiona progresivamente la autonomía ética de los individuos.

A partir de este diagnóstico, retomamos la muerte de Dios como expresión de la ausencia de una metafísica capaz de sustentar un proyecto ético compartido. En este contexto, nos proponemos imaginar y describir el posible futuro de la raza humana, sin desvincularlo de la herramienta tecnológica. Sostenemos que toda reflexión acerca del ser humano —ya sea en sus dimensiones política, económica, social o ético-moral— no puede omitir el papel constitutivo que desempeña la tecnología. Lejos de ser un elemento accesorio, esta participa activamente en la configuración de las formas de vida, de los vínculos sociales y de los horizontes de sentido que caracterizan a nuestra época.

PRIMERA PARTE

Las condiciones de existencia en las que los individuos desarrollan sus vidas

En relación con lo anterior, cabría preguntarse por qué, de la ausencia de un trasfondo metafísico, habría de seguirse, necesariamente, una suerte de anarquía en la predisposición moral de los individuos. ¿Acaso lo ético debe sustentarse única y exclusivamente en principios religiosos o en principios normativos secularizados que, en última instancia, descansen sobre tradiciones religiosas? La respuesta a esta pertinente observación es relativamente directa: toda reflexión ética comporta, de manera implícita o explícita, una reflexión desde la antropología filosófica. En otras palabras, el desafío de hacer viable un proyecto de vida ético en el siglo XXI obliga a replantear la clásica discusión acerca de la posición específica que ocupa el ser humano en relación con los demás seres y, más ampliamente, con el propio mundo.

Consideramos que el mundo no es simplemente el espacio en el que los seres habitan, sino el seno vivo que coexiste con ellos y hace posible su existencia. El mundo es el ser (vivo). En ese sentido, por ejemplo, Luciano Floridi (2014) argumenta que la ética contemporánea debe comprender la infósfera como nuevo entorno moral: “information ethics is the new environmental ethics [la ética de la información constituye la nueva ética ambiental]” (p. 8).

Si la antropología filosófica tiene como objeto de reflexión al ser humano, entonces esta disciplina —o, más propiamente, esta rama de la filosofía— deberá esclarecer la forma en la que el ser humano debe interactuar con lo vivo. Esta tarea conduce

necesariamente a replantear una ontología: a reconstruir un discurso sobre el ser que, según sostenemos, es una realidad viva. Asimismo, exige identificar, en el marco de la coexistencia de los seres que habitan la Tierra, aquello que diferencia al ser humano respecto del conjunto de lo existente.

El punto de partida es, entonces —y es la segunda premisa desde la cual hilvano esta propuesta—, que solo el ser humano tiene conciencia ética, al margen de que los individuos desarrollen acciones no éticas o que colisionen con la moral. Incluso, la persona más perversa tiene un momento de pausa ética, de autointerpelación, aunque este momento sea sumamente breve. No estamos considerando aquí las patologías de la conducta (por ejemplo, el cínico que puede fingir arrepentimiento) ni tampoco al infante, quien aún no ha desarrollado plenamente la capacidad de discernir entre lo bueno y lo malo, condición propia del acto moral.

Así, nuestras dos premisas —la ausencia de un sentido metafísico que signaría la inviabilidad de un proyecto ético y el hecho de que solo el ser humano tiene conciencia ética— orientan nuestra forma de abordar la puntual preocupación acerca de qué le espera a la especie humana en términos de su convivencia, habida cuenta de que el desarrollo de la tecnología desde la transición del siglo xx al siglo xxi ha significado un crecimiento descomunal de las herramientas tecnológicas. En las actuales circunstancias, un principio moral acusará estas influencias. No en vano Jürgen Habermas (1998) señala que “llamamos universal a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no solo expresa las intuiciones de una determinada cultura, o de una determinada época, sino que tiene una validez general” (p. 102). La tecnología, sin embargo, ha adquirido una nueva forma: la virtualidad y, con ella, la posibilidad de que el yo devenga en un otro yo, es decir, la creación del avatar. Como advierte Hans Jonas (2014), el poder tecnológico exige una ética ampliada hacia las consecuencias futuras. En este sentido, afirma lo siguiente:

En la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser “omnipotente” de modo negativo, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*. (Jonas, 2014, p. 195)

El desdoblamiento de la conciencia es un tópico abordado por disciplinas como el psicoanálisis. El yo se desdobra en la medida en que el inconsciente detenta las emociones más íntimas y, en ese sentido, constituiría el verdadero carácter del ser humano. Los sueños serían ese estado onírico en el que el ser humano da rienda suelta a su “verdadero” ser. La tecnología habría hecho posible desplazar el estado onírico hacia otro registro, al instalar, en su lugar, la exteriorización del inconsciente en el espacio virtual. Abundan los videojuegos en los que el perfil elegido por cada

jugador contiene características, rasgos o propiedades que dicha persona no posee en la vida real (mayor fuerza, mayor musculatura, mayor belleza, etcétera). Atiéndase, asimismo, a las aplicaciones de los teléfonos móviles, mediante las cuales también puede modificarse el aspecto del rostro, por ejemplo.

En tal estado de las cosas, la pregunta emerge inmediatamente: ¿es viable una interacción ética entre individuos que se distancian y “sustituyen” la realidad material por la realidad virtual? La respuesta es sí. La virtualidad no impide el proyecto ético, solo lo modifica. Al transformarse la forma de comunicación entre las personas —ayer los correos que tardaban meses en llegar a su destino; hoy el correo electrónico o los mensajes de WhatsApp que arriban de manera instantánea a sus destinatarios—, las emociones adquieren una velocidad distinta de procesamiento en la mente.

El recelo o la cuestión central radica en cómo seres virtualizados podrían generar lazos éticos cuando estos parecen requerir la presencialidad de las partes —de hecho, disposiciones como la empatía se desarrollan en gran medida a partir de la comunicación directa entre sujetos y no entre un perfil virtual y un sujeto real—. No obstante, Habermas (1998) advierte que la inteligencia artificial introduce agentes no humanos en prácticas comunicativas originalmente humanas, lo que podría tensionar los fundamentos normativos de la ética deliberativa.

Por su parte, Donna Haraway (2016) recuerda que la tecnología es material: los centros de datos, el litio y los residuos electrónicos tienen impactos ecológicos (pp. 104-105). La ética, por lo tanto, debe considerar criterios de sostenibilidad, justicia intergeneracional y habitabilidad del planeta.

Consideramos que el mundo virtual es un espacio “depositario” de nuestras más recónditas emociones; allí podemos crear “nuestro” avatar, que puede volar, luchar contra seres mitológicos, etcétera. Este desplazamiento ha modificado las formas de interacción, pero no la viabilidad del proyecto ético. En sentido estricto, no tenemos certeza de cómo el otro nos percibe ni de cómo nos conceptúa. Hay, pues, una caja negra —ese espacio intermedio entre los estímulos del ambiente y sus respuestas, que solo habita en la mente— en el amplio sentido psicológico del problema. Ahora bien, ¿cómo crear un horizonte ético si en una perspectiva ya mediata o lejana no hay un punto de inicio racional? No existiría, en tal sentido, un sujeto plenamente racional.

Los saludables intentos de rastrear, en un momento pregramatical del desarrollo de la especie *Homo*, aquel punto de origen conducirían a la elaboración de extensos arcos históricos destinados a explicar —o intentar explicar— la bondad o no de acciones que solo adquieren sentido en el presente, millones de años después de que la especie humana haya desarrollado procedimientos convertidos en costumbres y tradiciones, hasta el punto de que aquella necesidad vital termine siendo satisfecha en un supermercado.

No desconocemos que ese camino tiene implicancias de carácter social, y que las ciencias sociales han desarrollado diversas corrientes que buscan explicar causalmente esta transición. En ese sentido, cabe preguntar: ¿qué longitud debería tener ese arco histórico para que resulte suficiente a la hora de determinar si una acción humana actual es justa o injusta? Esta podría ser una pregunta inmediata, pero siempre abierta a ser respondida, dada la incertidumbre primigenia que acompaña el propio inicio de la interacción humana.

Ahora bien, la necesidad de sortear esta incertidumbre —dada la urgencia de coexistir o de autoaniquilarnos— parece haber conducido al recurso de la ficción. Sin embargo, esta recurrencia, cuya explicación la filosofía ha intentado encontrar en teorías como las del contrato social, forma parte de una inclinación propia de la naturaleza humana. De hecho, si tomamos como principio fuerte que el lenguaje articulado constituye el rasgo distintivo de la especie humana, el supersticioso y el creyente comparten un mismo horizonte de significado: la conformidad con algo, con un firme sentimiento de adhesión. Si el lenguaje predispone al cuerpo, cabe preguntarse entonces cómo confronta la especie humana su entorno a través de este código. Sin embargo, quizá convenga resaltar que, en tanto especie, nos autopercebimos como tal solo en determinados momentos; la mayoría de las veces, el asomo de la naturaleza humana es silenciado, cuando no olvidado, durante las horas en que, como individuos, hemos adaptado nuestro cuerpo a distintas exigencias. La vida privada es, sin duda, el espacio y el momento en los que puede generarse algo así como un “estar consigo mismo” y, durante ese estar, una autopercepción de sí.

Sostenemos que, ya sea como superstición o como creencia, el concepto de especie humana se ha convertido en una idea constante para el ser humano, aunque esta se activa, sobre todo, en los momentos cualitativos del uso del tiempo. Entonces, si retomamos el hilo de las ideas, la incertidumbre sobre la verdadera percepción que el otro tiene de mí y la recurrencia a la ficción en forma de superstición nos llevan a sostener que, si bien no sabemos el contenido de esa caja negra de la mente al momento de la interacción, este se vincula con la experiencia que tenemos como individuos al “sabernos” una especie, y con la manera en que racionalizamos, a través del lenguaje, esa constatación. La presencia del otro nos autointerpela y, en la medida en que esto sucede, evaluamos el entorno en tanto especie y no como una ficción escogida. Es decir, optamos, como especie, por la superstición para olvidar nuestra condición animal y la constitución de nuestros actos como fundamentalmente —y en última instancia— vitales.

Pero si el otro nos autointerpela de tal forma que suscita el recuerdo de tamaña idea, ello quiere decir que el momento de estar consigo mismo es un estado de suma atención del entorno y del yo. Si esto ocurre en circunstancias tan íntimas y privadas,

es también una forma de idea y de sensación que conduce a una predisposición reactiva. El otro me suscita desconfianza porque me recuerda la propia constitución de mi naturaleza. Debemos entender que ambas partes —el individuo cuya sola presencia interpela, y aquel que es autointerpelado y experimenta o recuerda su ser— recurren a la superstición; es decir, a adoptar una ficción, como la constitución de un Estado de derecho.

No importa, quizá, en última instancia, qué contenidos haya en la caja negra: el *input* y el *output* de las acciones se ajustan ya a un derecho positivo, ya a una costumbre, pero procuran y mantienen un orden de cosas. ¿Qué sucede cuando la opción por la ficción es contrapuesta por la opción de la filosofía, esto es, la de explicar la verdadera razón por la que un otro no tolera a su semejante? No estamos indicando que la teoría contractualista forme parte de una explicación de la superstición; estrictamente, se trata de una hipótesis explicativa sobre cómo se habría originado la sociedad humana y su correlato inmediato: la constitución del Estado o del monopolio legítimo de la violencia. Las interacciones humanas no parten de un dato veraz, sino de un acuerdo tácito, pues la razón verdadera —aun sin conocer su contenido— puede ser indicada, con cauta convicción, como radicada en esa experiencia.

Entonces, la muerte de Dios no sería sino el signo de que el ser humano carece ya de la predisposición a la creencia, cualquiera que sea su forma o tipo. La autoconciencia de pertenecer a una especie fortalece el enigma de un creador. Como consecuencia, la preocupación por el sentido metafísico de la vida es sustituida por la preocupación por la viabilidad de la coexistencia humana. La orfandad metafísica priva de una intuición teleológica de los esfuerzos orientados a una convivencia sana, ya sean individuales o institucionales.

A pesar de ello, se ha activado ya una idea imborrable en el registro de la mente: cuando nos autopercebimos, constatamos nuestra mortandad. Y, mientras el advenimiento del final se acerca, esta idea tiende a ocupar la mente y el pensamiento. Si la conciencia de nuestra naturaleza como una especie entre otras es algo que tiende a olvidarse —o, en todo caso, a reservarse para la privacidad y el recogimiento—, el apremio de los asuntos de la vida práctica y cotidiana conmina al individuo a evitar las honduras de la metafísica en favor de los resultados inmediatos.

SEGUNDA PARTE

Una ética del animal humano o del ciudadano en la era digital

Quisiera reiterar brevemente las tres premisas o ideas principales a las que hemos arribado hasta aquí: la ausencia de un sentido metafísico, que signaría la inviabilidad

de un proyecto ético; el hecho de que solo el ser humano tiene conciencia ética; y que la virtualidad no impide el proyecto ético, solo lo modifica.

La virtualidad, hemos indicado, modifica conductas porque posibilita la expresión emotiva individual en un depositario de virtualidad. Pero la realidad está ahí, y el sujeto se desenvuelve en ella, y aquí lo importante, como ciudadano o ciudadana. ¿Pero cuál es esa realidad? Es la realidad-ficción del Estado de derecho. Ahora bien, ¿tiene esta realidad-ficción mayor preponderancia que la realidad viva del ser del mundo? No. De hecho, la realidad-ficción estatal —y su correlato económico-productivo— es posible porque hay un ser detrás. Por ejemplo, los proyectos mineros son posibles porque hay una tierra que contiene los minerales o metales; un proyecto constitucional es posible porque hay seres vivos —el ciudadano, el obrero, el profesional— que buscan procurarse los medios de subsistencia (es decir, el alimento que brota del ser vivo de la tierra). Por ello, el discurso acerca del Estado de derecho tendría su génesis en la teoría republicana, en la que confluyen los planteamientos de Kant y, posteriormente, los de Habermas.

El ser humano se pregunta: ¿qué puedo esperar? Esta interrogante implica dos preocupaciones. Por un lado, qué me espera después de la muerte —razón por la cual la premisa de la inmortalidad del alma era, y sigue siendo, una premisa necesaria en un sentido lógico fuerte—; por otro, qué le espera al ser humano en términos del desarrollo de su libertad como sujeto racional. Aquí consideramos que confluyen una preocupación propia de la filosofía de la religión y otra de la filosofía de la historia. Ambas, proponemos, pueden ser unificadas y abordadas desde la antropología filosófica, pues el ser humano es inevitablemente un ser metafísico (léase, un ser atravesado por inquietudes existenciales que le desbordan —la inevitabilidad de la muerte, el misterio de la existencia más allá de las respuestas objetivas de la ciencia, etcétera—), pero también un ser político. Ahora bien, esto último no debe entenderse como una inclinación natural del *zoon politikon* (animal político aristotélico), sino una disposición producida por las circunstancias que lo empujan a hacer política o, al menos, a no poder obviarla en su desenvolvimiento como ciudadano. De hecho, un individuo aparentemente apolítico, cuando negocia su salario al ser contratado, estaría ya ejerciendo una forma de política, si se entiende este ejercicio como una relación tensional entre partes en la que se decide qué voluntad prevalece en la interacción empleador-empleado.

Precisamente, consideramos que ambos momentos del ser humano —su ser metafísico y su ser ciudadano, entendidos como formas de interacción con el todo de lo existente— comportan un elemento ético-moral. La preocupación por el momento después de la muerte conduce a reconsiderar el sentimiento de arrepentimiento y la autointerpelación del sujeto respecto de sus actos (el “Dios te va a castigar” es, en última instancia, un tipo de filtro que orienta conductas), mientras que la preocupación

por el mañana en términos de vida ciudadana —salarios, alimentos, derechos, etcétera— remite al ejercicio de la libertad de sujetos racionales. De esta manera, la religión y la libertad se presentan como elementos insoslayables de lo ético.

Por ello, la omisión de un sentido metafísico de la vida convierte a los seres humanos en seres puramente prácticos, de un pragmatismo frío. En tales condiciones, la trascendencia de lo ético —entendida como la conciencia de realizar premeditadamente acciones buenas, lo que redundaría en la emotividad de las personas al procurar una mejor vida social y preservar una tranquilidad interna profundamente íntima— se articula con la premisa de que solo el ser humano posee conciencia ética, la cual acompaña a la conciencia social de lucha por una mejor vida ciudadana. Es decir, un proyecto de vida ética no puede obviar ni el componente religioso ni el componente político.

Alguien, sin duda, preguntará: ¿qué sistema político preserva o garantiza que ambos componentes se mantengan vigentes en un saludable correlato de acciones ético-políticas entre las personas? Ese es uno de los problemas que corresponde resolver a las élites políticas, junto con la sociedad civil. Al fin y al cabo, la sociedad civil es el espacio desde el cual las clases dirigentes se educan y se forman. En el siglo xxi se están desarrollando procesos acelerativos —tecnologías, conductas, ciencia, entre otros— pero las preocupaciones sustanciales permanecen constantes: la historia, la libertad, la autodeterminación, etcétera. La decisión de optar por la ficción para la convivencia conduce, entonces, a establecer modos de autorreferencia. Es decir, nos autopercebimos como personas, como espíritu o como animales.

Dicho de otro modo, la orfandad metafísica, la predisposición a la ficción y el hecho de que el ser humano sea el único ser que, al experimentarse como una especie más, se diferencia de las demás porque posee conciencia ética, constituyen los presupuestos de esta reflexión. Sin embargo, hemos indicado que, en el momento de la interacción, no tenemos certeza del contenido veraz que el otro tiene de nosotros. Por ello, si bien existe una conciencia ética —en tanto sopesamos la diferencia entre el bien y el mal de nuestras acciones—, no se trata de una razón ética plenamente transparente: nunca tendremos una noción acabada de lo que el otro piensa de nosotros, y esa emotividad, ese sentimiento genuino, nos resulta siempre esquivo en la relación interindividual. Pero, al parecer, este escollo podría convertirse en un margen de error despreciable. pues en una sociedad ética no busco el cariño ni las emociones íntimas del otro, sino la coincidencia de pautas en la interacción intrapersonal y durante ella. De hecho, son las interacciones propias de una oficina —por ejemplo, de alguna unidad orgánica estatal—, las que permiten observar este tipo de relaciones. Estas deben ser funcionales.

A menos que se recupere una noción del mundo como ser vivo y que la existencia del individuo se sopesa en función de la existencia de la especie, habrá reglas éticas

o imperativos que orienten las buenas conductas, pero no habrá sentimiento ético. Cuando Desmond Morris inicia la presentación de su obra *El mono desnudo*, al señalar el rasgo diferencial del primate humano respecto de otros cuadrúmanos, sostiene que este es un primate, sí, pero desnudo. En este sentido, en este primate, prima la desnudez (Morris, 1969, p. 5). Quisiéramos enfatizar este rasgo del primate humano: su desnudez. Pues, si buscamos una explicación originaria de la predisposición ética del primate humano, un documento de carácter universal como la Biblia — Génesis 3, 7— indica que, tras comer el fruto prohibido, a Adán y Eva se les abrieron los ojos y tomaron conciencia de su desnudez. Es de resaltar que esta autopercepción de la propia desnudez y el posterior sentimiento de vergüenza abren el camino a una genuina ética.

Quizá el punto de inicio de la incertidumbre respecto de la opinión que el otro tiene de mí sea compensado por la idea de que, desde un origen, nuestra epidermis es lo primero que constatamos cuando ejercitamos ese momento privado de autopercebirnos. ¿Qué característica tiene la piel para constituir esa primera capa de descubrimiento? Pues es la primera manifestación del tránsito de nuestro yo en la línea constante del tiempo: una verdad incontestable. El aspecto de la vergüenza no puede quedar excluido de esta explicación por la conciencia de la verdad. El discernimiento, al parecer, no puede estar exento de esta explicación de origen. Ética, verdad y vergüenza parecen constituir una tríada conceptual transversal a todo sistema ético. Entonces, no sé qué piensa el otro de mí, pero puedo disponer acciones en su favor, porque existe un marco de criterios mínimos de costumbre, así como un Estado de derecho; pero también, ahora, por el origen pudoroso del discernimiento, que implicaría una suerte de culpa común.

REFLEXIÓN FINAL

La omisión de un sentido metafísico de la vida hace a los seres humanos seres solo prácticos, fríamente pragmáticos. Lo ético no es un conjunto de reglas, sino un proyecto de humanidad que necesita:

- De la religión, porque abre la dimensión del sentido, de la dignidad y de la trascendencia simbólica
- De la libertad, porque garantiza la autonomía, la participación, el reconocimiento y la validez racional de las normas

Por eso, en la tradición filosófica más exigente, religión y libertad son elementos insoslayables de la vida ética: sin la primera, lo ético pierde profundidad; sin la segunda, pierde justicia.

REFERENCIAS

- Floridi, L. (2014). *The ethics of information*. Oxford University Press.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moral y eticidad*. Paidós.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Jonas, H. (2014). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Morris, D. (1969) *El mono desnudo*. Plaza & Janés.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Suhrkamp.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique. 1. L'avenir du travail*. Fayard.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. PublicAffairs.