

LA ÉTICA APLICADA, SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y EXIGENCIAS A LAS QUE RESPONDE

Ana Escribar Wicks
Universidad de Chile

1.- Circunstancias a las que responde el surgimiento de las éticas aplicadas

R En una primera aproximación la noción de “ética aplicada” podría parecer redundante, puesto que la ética misma es una filosofía práctica, una filosofía de la acción; sin embargo, esa filosofía práctica –que Sócrates ejerciera en el ágora, vale decir, en el centro de la vida ciudadana de Atenas– con el transcurso del tiempo fue poniendo cada vez más el acento en sus componentes teóricos, hasta casi reducirse en los últimos siglos a una reflexión sobre los fundamentos de las normas. Ahora bien, dicha reflexión es sin duda imprescindible pero –dada la transformación de las características de la acción humana debida al actual nivel de desarrollo científico técnico– ella resulta hoy insuficiente.

El ritmo acelerado asumido por dicho desarrollo en el último siglo ha producido una expansión de los alcances de la acción que –hasta hace poco– hubiera parecido inconcebible.

Como consecuencia de ello, se ha producido un desfase entre la normativa moral, por un lado, y la capacidad humana de actuar, por otro. Este desfase, responsable quizás del oscuro y difuso malestar que hoy parece afectar al inconsciente colectivo de la humanidad occidental, se cuenta –muy probablemente– entre las causas menos analizadas de la actual reivindicación de la ética al interior de la filosofía y de la creciente receptividad pública frente a las éticas aplicadas.

Por otra parte, desde el momento en que la humanidad hace su aparición en la historia es posible apreciar que el homo faber precede al homo sapiens y resulta imposible desconocer que esta precedencia se mantiene hasta el presente. Así, existe hoy un marcado desfase entre la capacidad de actuar del hombre y la capacidad de prever las consecuencias de su acción, lo que resulta especialmente grave dada la ampliación de los alcances de esta última a la que antes hacíamos referencia. Como consecuencia de ello, el esfuerzo por superar la distancia entre acción y previsión adquiere hoy connotación ética y la prudencia, junto con la responsabilidad exigida por el poder acrecentado, se sitúan entre las virtudes más prominentes dentro de las éticas aplicadas.

La expansión de los alcances de la acción humana se hace presente, fundamentalmente, en dos ámbitos: el de las relaciones del hombre con la naturaleza y el de las relaciones de los hombres entre sí; estas últimas, a su vez, asumen dos aspectos: las relaciones entre contemporáneos y las relaciones entre la generación actual y las venideras.

1.1. Relaciones del hombre con la naturaleza

En lo que respecta a las relaciones con la naturaleza, para el hombre antiguo y medieval, pero también en gran medida para el hombre moderno hasta hace un par de siglos, ella representaba lo invulnerable, aquello sobre lo cual carecía de poder y, por consiguiente, de responsabilidad. Su acción sobre la naturaleza no provocaba prácticamente consecuencias y si alguna tenía, ella afectaba solo a lo espacial y temporalmente próximo.

La ciudad, en cambio, como lugar en el que transcurría la convivencia, constituyía el ámbito en cuyos acontecimientos el hombre tenía influencia y en el que, por lo tanto, se desplegaba su responsabilidad.

Como consecuencia de ello, las normas morales no se ocupaban de regular las relaciones del hombre con la naturaleza, sino que se centraban en la regulación de las relaciones de los hombres entre sí; vale decir, la moral tradicional es, en este sentido –porque los alcances de la acción humana no exigían otra cosa– fundamentalmente antropocéntrica.

Así, cuando la técnica pone hoy en manos del hombre el poder para alterar profundamente no solo el medio ambiente en el planeta sino la biosfera completa, con el consiguiente riesgo para la vida en su conjunto, constatamos que el hombre –apoyado por la fundamentación que la ética hace de la moral– se percibe a sí mismo como el único fin en sí. Esto es, como el único ente en el mundo que no debe jamás ser tratado solamente como medio, mientras todo el resto queda disponible para ser puesto al servicio de su voluntad de poder.

1.2. Relaciones del hombre consigo mismo

En lo que respecta a las relaciones del hombre consigo mismo y aunque ellas constituyen el ámbito regulado por las normas de la moral tradicional, dichas relaciones exigen hoy la atención de la reflexión ética desde dos perspectivas.

En primer lugar, porque como consecuencia del proceso de globalización en curso hoy conviven dentro de una misma sociedad los que podríamos considerar como “extraños morales”; esto es, personas que tienen distintas concepciones de la vida buena, distintos ideales en lo que respecta al bien y a la felicidad, distintas creencias religiosas, distintas ideas políticas y filosóficas; en suma, personas que pertenecen a diversas tradiciones y que –a diferencia de lo que sucedía en las sociedades premodernas– demandan perentoriamente condiciones de igualdad. Nuestras sociedades presentan, pues, una composición plural en lo étnico y en lo cultural que exige establecer entre esos extraños morales una forma de convivencia más o menos

armónica. Ello implica, por un lado, aprender a respetar las diferencias, descubriendo en ellas la riqueza multifacética de lo humano; por otro, reconocer ciertos deberes mínimos –referidos a la justicia– que todos esos extraños están obligados a respetar para salvaguardar los iguales derechos de todos¹.

En segundo lugar, porque el nivel de desarrollo científico técnico alcanzado introduce en esas relaciones entre contemporáneos un grado de complejidad tal que genera interrogantes morales inéditas. Así, por ejemplo, hoy nos preguntamos si es legítima, y en caso de serlo, dentro de qué límites, la prolongación artificial de la vida humana; si es legítima la fecundación *in vitro*, la criopreservación de embriones, la manipulación genética de especies vegetales y animales, incluida la de la especie humana misma, la clonación de embriones humanos con fines terapéuticos o de otra índole, etc. Vale decir, enfrentamos situaciones insospechadas para quienes nos precedieron, las que –por eso mismo– no pudieron ser reguladas por la moral tradicional, ni pudieron ser objeto de la reflexión de una ética aplicada.

Por otra parte, tal como en el período premoderno las consecuencias de la acción del hombre sobre la naturaleza estaban circunscritas a lo espacialmente próximo, en lo temporal su influencia se extendía poco más allá de la próxima generación –la de sus hijos– o, en el mejor de los casos, hasta la subsiguiente, la de sus nietos. Su responsabilidad, por lo tanto, tampoco alcanzaba más lejos y, concordantemente, la normativa moral se centraba en la regulación de las relaciones entre los próximos en el tiempo y en el espacio.

Actualmente, en cambio –a través de su acción depredadora sobre la naturaleza– el hombre puede privar a las futuras generaciones de un medio ambiente y de una biodiversidad aptas para el desarrollo de una vida auténticamente humana². Por otra parte, mediante la manipulación de sus genes en pos de la aparición de un hombre supuestamente mejor, puede transformar su propia especie. En otras palabras, el hombre posee actualmente, bajo dos formas distintas, el poder de hacer desaparecer a la especie humana de la faz de la tierra, por lo menos bajo la forma en que ella surgió como producto de la evolución.

Frente a las condiciones descritas, desde mediados del siglo XX empieza a perfilarse lo que hoy llamamos “ética aplicada”; surge, en primer lugar, la bioética que es la primera en configurarse en forma sistemática; en íntima relación con ella –por lo menos en la intención de quien crea el término bioética, el oncólogo americano Van Rensselaer Potter– se formulan los fundamentos tentativos de una ética del medio ambiente que, sin embargo, no logra de inmediato la misma acogida que la primera; van perfilándose, luego, una ética de la investigación, una ética económica, una ética ciudadana, etc., todas las cuales representan algo enteramente diferente a los meros códigos deontológicos que siempre han regulado el desempeño profesional, entre los cuales resulta paradigmático el de ética médica, cuyas raíces se remontan hasta el juramento hipocrático.

¹ En relación con el concepto de mínimos morales, ver Cortina (2001) y Gracia (1998).

² En relación con el concepto de “vida humana auténtica”, consultar Jonas (1995).

2.- Exigencias a las que debe responder la ética aplicada como consecuencia de la ampliación de los alcances de la acción derivada del actual nivel de desarrollo tecnocientífico

2.1.- Exigencias planteadas a nivel de las relaciones del hombre con la naturaleza

En relación con los cambios experimentados por las relaciones del hombre con la naturaleza, pareciera que la ética del medio ambiente –para enfrentar las exigencias emanadas de ese ámbito– tendría que considerar seriamente la propuesta de Hans Jonas que entrelaza estrechamente el bien del hombre con el bien de la naturaleza y de la vida extrahumana. Al respecto, Jonas plantea la necesidad de extender el concepto de fin en sí –que hasta ahora, en concordancia con el imperativo kantiano se ha aplicado exclusivamente al hombre– al resto de las especies vivas e, incluso, a la naturaleza en su conjunto; vale decir, sustenta que habría que reconocerlas como sujetos de derechos que tienen en sí mismos su propio fin. En esta forma, al compartir la naturaleza y el resto de las especies vivas ese carácter con el hombre, se pondría el acento en la unidad entre este último y el mundo, se acentuaría, así, la condición del hombre como ser-en-el-mundo, se dejaría atrás el antropocentrismo de las éticas tradicionales y el abismo abierto por la filosofía moderna entre sujeto y objeto³.

El antropocentrismo del que aquí se hace mención podría ejemplificarse mediante el imperativo categórico kantiano en su segunda formulación: actúa de tal manera que trates a la humanidad en tu propia persona y en la de los demás siempre también como un fin, nunca solamente como un medio. Tal condición de fin en sí, exclusiva del hombre, derivaría de la dignidad propia de su condición de persona, de sujeto moral al que –como tal– corresponden derechos inalienables; dicho imperativo, sin embargo, no aporta ningún elemento tendiente a evitar una depredación de la naturaleza que, a la larga, pondrá en peligro la presencia de la humanidad misma y quizá de toda vida sobre la tierra.

Podría decirse, por otra parte, que la extensión propuesta de la condición de fin en sí al resto de las especies vivas y a la naturaleza en su conjunto, representaría el auténtico logro de la aspiración de universalidad del respeto, implicada en el imperativo categórico kantiano y en la “regla de oro” de nuestra tradición ética que –más que la razón pura– es su verdadera fuente. El logro de dicha aspiración se traduciría en la extensión del concepto de prójimo más allá del hombre, ya anunciada en el “sentir con” la naturaleza y los animales de Francisco de Asís, que se dirige a ellos como hermanos.

Respecto a esa extensión propuesta por Jonas, el bioeticista español Diego Gracia aporta una reflexión que permite afinar las anteriores consideraciones; destaca la importancia de establecer una diferencia entre la noción de fin en sí cuando es aplicada al hombre y cuando es aplicada al resto de las especies vivas. Mientras en el

³ En lo que respecta a la ampliación del concepto de “fin en sí”, ver Jonas (1995).

primer caso, cada hombre representa un fin en sí que jamás debe ser tratado solamente como medio, en el segundo, sería la especie –y no cada individuo– la que debería ser reconocida como fin en sí; gracias a esa distinción se preservaría la situación especial del hombre derivada de su calidad de sujeto moral, a la vez que se reconoce su condición ontológica de ser-en-el-mundo, con las consecuencias epistemológicas y éticas en ello implicadas.

2.2.- Exigencias planteadas a nivel de las relaciones de los hombres entre sí

2.2.1.- Exigencias a nivel de relaciones entre contemporáneos

En lo que respecta a las relaciones de los contemporáneos entre sí, dada la constitución plural de las modernas sociedades democráticas y en procura de una convivencia armónica en la que se respeten a la vez las diferencias legítimas y los iguales derechos de todos, la ética aplicada tendría que insistir en la necesidad del reconocimiento de dos niveles diferentes en este ámbito de la vida moral: el de mínimos y el de máximos morales.

El nivel de mínimos incluiría normas vinculantes para todos, incluso para los extraños morales; vale decir, incluso para aquellos individuos y grupos que sustentan diversos ideales de perfección y vida buena. Dichos mínimos –que podrían ser impuestos en forma coactiva– idealmente deberían ser acordados por el consenso de todos los integrantes de la sociedad y definirían los diversos aspectos de la obligación de respeto, esto es, de no discriminación biológica y/o social. El nivel de mínimos sería, así, aquel en el que todos somos iguales y debemos ser tratados como tales.

El nivel de máximos, por otra parte, sería aquel en el que a cada miembro de la sociedad se le reconoce el derecho a la diferencia; vale decir, el derecho a perseguir sus propios ideales de perfección y felicidad mientras ello no implique el atropello del mismo derecho de cada uno de los demás. Tales ideales podrían ser aconsejados pero no impuestos a todos los miembros de la sociedad.

Aunque en una primera aproximación podría parecer que este nivel de máximos detenta una posición secundaria frente al de mínimos, sería necesario aclarar que –lejos de ello– el nivel de máximos ejerce una influencia determinante sobre el de mínimos. Dicha influencia consiste en que si los deberes mínimos han de ser definidos idealmente por consenso, tal consenso solo es posible en la medida en que los ciudadanos han sido capaces de descubrir y explicitar los elementos compartidos por los diversos máximos, elementos que representan nada menos que los rasgos constitutivos de la común humanidad.

En esta forma, el reconocimiento de los dos niveles descritos no implica un relativismo en el que el consenso sea lo que define lo moral; por el contrario, el planteamiento es que el consenso es posible en la medida en que se reconoce la comunidad que subyace a las diferencias⁴.

⁴ En relación con esta condición de posibilidad del consenso, ver Cortina (2001).

Al llegar a este punto, surge inevitablemente la siguiente interrogante: ¿cuáles son esos rasgos constitutivos de la común humanidad? Para responderla hoy, creo que tendríamos que integrar las dos herencias constitutivas de la tradición ético filosófica occidental, la aristotélica y la kantiana, lo que implicaría traicionarlas en parte a ambas para preservar lo fundamental de sus aportes respectivos⁵.

En contraposición a lo establecido por la ética deontológica, habría que buscar el fundamento último de la ética no en un principio racional, sino en el deseo de ser y en el esfuerzo por existir que definirían al hombre, en la medida en que se trata de un ente que no posee plenamente su propio ser y que, por consiguiente, requiere de un esfuerzo para mantenerse en la existencia.

Dichos deseo y esfuerzo se expresan inicialmente en la afirmación que el hombre hace de sí mismo y de su propia libertad; pero –en primera instancia– esa afirmación no es más que una creencia, que solo mediada por el testimonio de la propia capacidad de iniciar procesos nuevos en el mundo permitirá dar el paso que separa el “creo que puedo” originario del “yo puedo” subsecuente. Puesto que para dar ese paso cada yo tiene que atestiguar su propia libertad, necesita de otro yo para que la reconozca, así como ese otro necesita igualmente del reconocimiento del primero para –a su vez– testimoniar su libertad. Finalmente, ese testimonio y ese reconocimiento mutuos se dan necesariamente enmarcados en lo que Paul Ricoeur llama “instituciones” o “valores”, esto es, en las formas históricas asumidas por ese testimonio y ese reconocimiento, de acuerdo con las preferencias y valoraciones de quienes nos precedieron.

Ahora bien, el testimonio y el reconocimiento están en todos sus momentos marcados por un elemento negativo derivado de la inadecuación inevitable –dada la finitud humana– entre la aspiración, infinita, y su cumplimiento necesariamente limitado: el testimonio no es jamás suficiente, el reconocimiento no es nunca completo e, incluso, a menudo es reemplazado por el enfrentamiento de las libertades en una lucha a muerte. Las instituciones en las que debería enmarcarse la libertad y el reconocimiento, por otra parte, en lugar de facilitarlos pueden llegar a constituirse en obstáculos para su logro. Así, esa inadecuación aparece como condición de posibilidad del mal, esto es, como posible punto de partida de la desfiguración del deseo de ser y del esfuerzo por existir generadores del proceso descrito; frente a ello aparece la necesidad de la ley, con la obligación que ella trae consigo.

Con este paso hemos abandonado el ámbito de la ética que Ricoeur define como “la intención de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas”, y hemos entrado en el de la moral.

Podría considerarse que la ley a la que se hace referencia se expresa en el imperativo categórico kantiano, “actúa siempre de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal”, puesto que en él están implicadas

⁵ En relación con los tres niveles de la ética cuya descripción se inicia, consultar Ricoeur (1990).

la libertad y el respeto del otro; pero desde la perspectiva en que nos hemos situado, dicho imperativo no representaría el fundamento racional de la ética, sino que aportaría el criterio que permitiría medir nuestra fidelidad al deseo de ser y al esfuerzo por existir que nos definen y remediar en alguna medida la precariedad de sus logros. Vale decir, la ley, con su pretensión de validez universal estaría al servicio del cumplimiento de la intención ética, marcada por la misma pretensión.

Esta ley podría también ser pensada de acuerdo a (U), el supuesto de universalidad de la ética del discurso, que estipula que solo pueden tener validez universal y, por lo tanto, solo son morales, aquellas normas definidas idealmente por consenso, en un diálogo real en el que participen en condiciones de igualdad todos aquellos que verán sus intereses afectados por las consecuencias de su aplicación. Ello implicaría trasladar la verificación del carácter universalizable de las normas desde la subjetividad de la conciencia en la que se realiza el experimento, tal como es propuesto por Kant, a la intersubjetividad del nosotros. Pero habría que tener presente lo dicho anteriormente: que no es el consenso el que define la moralidad de las normas, sino que son los rasgos constitutivos de la común humanidad, aquellos que Ricoeur sintetiza en la “intención de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas”, los que posibilitan el consenso.

Finalmente, junto a los momentos de la ética y de la moralidad, aparecería el de la sabiduría práctica, de la *phrónesis* o prudencia aristotélica, el momento de la deliberación –imprescindible en toda ética aplicada– exigido por la inevitable contradicción entre la pretensión de universalidad de la ley y la particularidad de los casos concretos a cuya solución ella debe aplicarse. Se trata del momento de las necesarias excepciones en la aplicación de la ley, que siempre habrán de tener un carácter transitorio y que deberán alejarse lo menos posible de lo mandado por la ley; excepciones que estarán posibilitadas y exigidas por la misma “intención de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas”, porque la ley ha sido hecha para el hombre y no el hombre para la ley.

A partir de lo expuesto podríamos deducir que los rasgos constitutivos de la común humanidad serían el respeto a sí mismo que impulsa a dar testimonio de la propia libertad; el respeto al otro que nos impulsa a reconocerlo como un alter ego que también necesita atestiguar la suya; el mutuo reconocimiento, por lo tanto, que incluye a aquellos cuyo rostro nos conmueve e interpela y a los sin rostro que nos precedieron y legaron instituciones que –en alguna medida, siempre perfectible– nos permitieron ese reconocimiento mutuo; y, finalmente, a los que nos sucederán y deberían recibir de nosotros un legado similar y un mundo habitable.

2.2.2.- Exigencias planteadas a nivel de las relaciones entre la generación actual y las generaciones futuras

En lo que respecta a las exigencias planteadas a la ética por las relaciones entre la generación actual y las generaciones futuras podríamos recurrir nuevamente a los planteamientos de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, que enuncia un nuevo imperativo: “obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”.

El concepto de vida humana auténtica incluye dos exigencias que aparecen como sus condiciones de posibilidad: la preservación del medio ambiente y de la biodiversidad, por una parte y, por otra, la preservación de la identidad genética de la especie humana.

En lo que respecta a la primera, no insistiremos sobre ella porque ya fue abordada al hacer referencia al planteamiento de Jonas referente a la necesidad de extender el concepto de fin en sí a todas las especies vivas y a la naturaleza en su conjunto.

En relación con la segunda, representaría un ejercicio de la prudencia en la aplicación a sí mismo de la técnica, que el hombre está actualmente en condiciones de emprender. Dicha prudencia tendería a impedir que el creador de la técnica se convierta en un objeto más de ella, a evitar que el hombre deje atrás la situación de ente que se recibe a sí mismo como dado en lo que respecta a su constitución genética, para llegar a ser un producto más de su propia fabricación⁶.

3. Caracterización del concepto de “ética aplicada”

Hemos llegado así al momento en que podríamos abordar el intento de sintetizar lo expuesto para proceder a una caracterización del concepto de “ética aplicada” que, en lo posible, abarque los rasgos comunes a las diferentes formas que ella asume en función de sus múltiples ámbitos de aplicación.

De acuerdo con lo planteado a lo largo de la exposición, hoy podríamos entenderla como una ética surgida en respuesta a los problemas morales inéditos planteados por el actual nivel de desarrollo científico técnico, por el proceso de globalización en curso y por el pluralismo moral propio de las modernas sociedades democráticas inmersas en dicho proceso.

Consecuentemente, se la podría caracterizar diciendo que tiende a aportar una regulación para aquellas conductas humanas no consideradas por la ética tradicional: regulación de las relaciones del hombre con la naturaleza, de las relaciones entre los extraños morales que conviven en esas sociedades pluralistas y de las relaciones entre las generaciones presentes y las futuras.

Dicha ética –debido a las condiciones mismas de su surgimiento– se caracterizaría por lo que podríamos considerar como una vocación procedural; vale decir, ella centraría su reflexión en la búsqueda, no de fundamentos, sino de procedimientos para la solución de los conflictos morales surgidos a partir de los dos procesos antes mencionados y en las condiciones de posibilidad de la aplicación de dichos procedimientos a situaciones concretas. Debido a esta vocación misma, se trataría de una ética que –junto al momento aristotélico de la aspiración a la vida buena y al momento kantiano del deber, con la pretensión de universalidad que los marca a

⁶ Al respecto consultar Habermas (2002).

ambos— debería incluir un momento consecuencialista, que necesariamente supone excepciones en la aplicación de la ley, un momento que podríamos denominar de “sabiduría práctica”, caracterizado por la prudencia. Se trataría, pues, de una ética que integra teleología, deontología y responsabilidad, vale decir, que —si bien no centra su reflexión en el nivel de los fundamentos— reconoce su enraizamiento en la tradición ético filosófica occidental.

Porque tiene que responder a los problemas planteados por la ampliación de los alcances de la acción humana derivados del actual nivel de desarrollo científico técnico, ella debe integrar el bien del hombre al bien del mundo colaborando, así, a la superación del abismo abierto por la filosofía moderna entre el mundo convertido en objeto y el hombre que lo enfrenta como sujeto, como único y último fundamento.

Porque tiende al logro de una convivencia armónica entre extraños morales, la ética aplicada tiene como condición de posibilidad la definición consensuada de ciertos mínimos morales compartidos por y vinculantes para todos los extraños morales que conviven en las modernas sociedades democráticas.

Esa definición consensuada tiene a su vez como condición de posibilidad el reconocimiento de ciertos rasgos comunes en el nivel de máximos, que es precisamente aquel en el que los ciudadanos despliegan sus legítimas diferencias; dicho reconocimiento, por otra parte, supone el redescubrimiento de la común humanidad que subyace a las legítimas diferencias y representa el auténtico elemento de universalidad que posibilita el consenso tendiente a la definición de los mínimos y de los procedimientos para la solución no violenta de los conflictos.

En esta forma, el buen éxito de la reflexión a nivel de máximos morales, esto es, al interior de las diversas comunidades étnicas, culturales, religiosas, etc., en procura del descubrimiento de principios y valores compartidos, representa la condición de posibilidad más profunda de la actual ética aplicada en cualquiera de sus formas.

Finalmente, habría que destacar que la ética aplicada pareciera estar llamada a llenar una carencia; vendría a remediar el desfase entre la reflexión ética, la normativa moral y la capacidad de prever, por un lado y, por otro, los alcances de la acción humana profundamente modificados como consecuencia del poder que el desarrollo científico técnico ha puesto en manos del hombre.

En concordancia con lo anterior, ella no implicaría en ninguna de sus formas una pretensión de reemplazar a la ética heredada de la tradición; por el contrario, tendría que reconocer en ella sus fundamentos, y sus propuestas se ofrecerían como un complemento para la solución de problemas inéditos que —debido a esa condición misma— no pudieron incluirse en la reflexión anterior.

Referencias bibliográficas

Cortina, Adela (2001), *Ética Mínima: Introducción a la Filosofía Práctica*. 7^a edición. Madrid: Tecnos.

- Gracia, Diego (1998), *Ética y Vida*, Tomo I. Fundamentos y Enseñanza de la Bioética. Santa Fe de Bogotá: Editorial El Búho.
- Habermas, Jürgen (2002), *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una Eugenesia Liberal?* Barcelona: Paidos.
- Jonas, Hans (1995), *El Principio de responsabilidad: Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, Paul (1990), *Soi Même Comme un Autre*. Paris: Editions du Seuil.

Resumen / Abstract

El presente trabajo presenta las éticas aplicadas como una respuesta surgida a los problemas morales inéditos planteados por el actual nivel de desarrollo científico técnico, el proceso de globalización en curso y el pluralismo moral propio de las modernas sociedades democráticas. Describe, luego, las exigencias a las que responde su surgimiento, destacando entre ellas los nuevos alcances espaciales y temporales de la acción humana. Analiza, finalmente, las condiciones que deberían satisfacerse para que dichas éticas cumplan su función complementadora de la ética tradicional en aquellos aspectos que, por su misma novedad, no pudieron ser abordados por ella.

The present work presents applied ethics as an answer to the new moral problems derived from the actual level of scientific and technical development, the globalization process and the moral pluralism characteristic of modern democratic societies. It describes the exigencies to which their birth responds, emphasizing among them the new and far reaching consequences of human action both in space and time. Finally, it analyses the conditions that should be fulfilled in order to attain the complementary function that these ethics should play in relation to traditional ethics, in those aspects whose very novelty placed outside its reach.