

Tecnología y nueva ética Technology and New Ethics

RICARDO J. GÓMEZ*

RESUMEN: Los avances técnico-científicos de los últimos años han cambiado la manera de concebir no sólo las relaciones entre el ser humano y la naturaleza sino también la manera en cómo se relacionan entre ellos. El trabajo se enfoca en el análisis de la relación entre la ética y la tecnología para observar que los principios éticos de la ciencia y la tecnología hoy en día están regidos por la manera en que el pensamiento liberal hace de ellos una mercancía. La discusión ética pasa por considerar si el trans-humanismo puede ser una opción de desarrollo humano. El autor pone como centro de la discusión la manera en que la dimensión ética del trans-humanismo debería medirse en relación a la pobreza.

PALABRAS CLAVE: *Ética, tecnología, trans-humanismo, ecosofía, neoliberalismo.*

ABSTRACT: The technical and scientific advances of recent years have changed the way we conceive not only the relations between man and nature but also how they relate to each other. The author of this article focuses on the analysis of the relationship between ethics and technology and observes that the ethical principles of science and technology today are governed by the way the liberal thought turns them into commodities. The ethical debate considers whether the trans-humanism may be an option for human development. The author puts at the center of discussion the issue of how the ethical dimension of trans-humanism should be measured in relation to poverty.

KEYWORDS: *Ethics, technology, trans-humanism, ecosophy, neoliberalism.*

RECIBIDO: 24 de marzo de 2016. **ACEPTADO:** 10 de mayo del 2016.

La tecnología ha cambiado nuestra capacidad de acción a la vez que las características de la actividad humana.¹ Como la ética trata justamente de la normatividad de la acción humana, hay necesariamente una íntima conexión entre las nuevas tecnologías y la pertinencia de nuevas pautas éticas de la misma. Hay que recordar además que hasta la modernidad se suponía la inmutabilidad de la naturaleza así como del orden cósmico. Lo

* Profesor Emérito de la Universidad Estatal de California. Los Angeles <rgomez@calstatela.edu>.

¹ Para discutir distintas caracterizaciones de la tecnología, véase Gómez (2009).

cual implicaba que la naturaleza no fuera hasta entonces responsabilidad humana.

LA NECESIDAD DE UNA NUEVA ÉTICA

Toda la ética tradicional fue antropocéntrica, y la naturaleza humana esencialmente constante. Las normas éticas fueron acerca de lo inmediato, de lo cercano en el espacio y en el tiempo, no se necesitaba de un conocimiento sofisticado más allá del conocimiento común bien informado, por lo que la ciencia no jugaba un rol básico ni en la tecnología ni en la fundamentación de las normas éticas.

Todo esto cambió decisivamente con el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. Los nuevos poderes a disponibilidad de los seres humanos forzaron en la ética una nueva dimensión y alcance de la responsabilidad. Entre las novedades al respecto caben citar: La vulnerabilidad de la naturaleza a la intervención tecnológica humana, que a largo plazo lleva al nacimiento de la ecología y de una nueva filosofía ecológica o ecosofía, que también ha de contemplar que la naturaleza humana, debido a que dispone de nuevos y enormes poderes, también ha cambiado. El sujeto y el objeto de la acción humana se han alterado radicalmente. El carácter de inmediatez espacial y temporal de las prescripciones éticas ha sido alterado; a esto hay que agregar el carácter novedoso y radical de los cambios científicos y tecnológicos. Esto hace que los humanos se encuentren continuamente frente a situaciones sin precedente en donde ya no les basta con el poder de basar sus decisiones en meras experiencias pasadas.

Todo conduce a que ahora es la existencia misma de la raza humana la que está en juego lo que hace obvia la pertinencia de nuevos conceptos de deberes y obligaciones. Va de suyo que subyacemente se produce una interrelación, de una fuerza sin precedentes, entre tecnología y ciencia en donde, por ejemplo dentro del capitalismo, la obsolescencia planeada a nivel tecnológico lleva a la necesidad de la aceleración en cantidad y cualidad de la innovación científica. Como nunca antes el *homo faber* parece tener prioridad en la constitución interna del *homo sapiens*, lo que hace que una ética de y para la tecnología sea prioritaria respecto de toda otra dimensión normativa de la vida humana, especialmente en lo que se refiere a una producción científico-tecnológica dentro del capitalismo. En todo ello, la incidencia de valores de todo tipo juega un papel dinámico: el de generar nuevos cambios entre los que se incluyen los de los valores éticos mismos. Y, aún más obviamente, en los valores epistemi-

cos, económicos, sociales y políticos. El nuevo horizonte de responsabilidad requiere imperativos éticos que supongan el futuro indefinido para la acción humana y sus efectos, mucho más allá de lo inmediato.

No olvidemos que una consecuencia general es que la diferencia entre lo artificial y lo natural se ha desvanecido, en donde áreas de lo artificial han devorado lo que antes era propio del orbe, de lo natural. El Entorno ya no es lo Natural sino la *Techne*.

Cambia también radicalmente el orbe de lo político. Cuestiones nuevas requieren ahora nueva legislación y un nuevo y urgente objetivo global requiere proponer políticas impostergables para lograrlo. En esta dimensión, la palabra clave es “sustentabilidad”; ahora somos responsables de hacer posible el *futuro* no sólo de nosotros sino de toda vida en y del planeta.

Ergo, los principios éticos apropiados cambian, lo que sucede por ejemplo con los imperativos categóricos kantianos. Así el imperativo “actúa de modo que la máxima de tu acción sea el principio de una ley universal” debe reformularse “actúa de modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la genuina vida humana”. Aquí el imperativo se valida sólo si está en función de respetar la posibilidad de un futuro real predecible; esto hace mucho más que lógicamente hipotética a nuestra responsabilidad.

Una novedad radical de los últimos años es que el hombre ha sido agregado a los objetos de la tecnología.

La principal nota de la propia humanidad es su finitud que más y más parece haberse transformado en algo opcional pues la inevitabilidad de la finitud temporal es la que está en juego y discusión: se demora el proceso de envejecimiento, se potencian ciertas facultades como la memoria o la creatividad, hasta se habla de la no inevitabilidad de la muerte. Como veremos, ello da una perspectiva distinta a todos los temas, pero especialmente, al de poder hablar de una nueva humanidad acompañada de una nueva eticidad y dignidad. Este es el tema más radicalmente novedoso al que dedicaremos un acápite especial y que genera discusiones interminables de carácter ético. Nos preguntamos si tal inmortalidad es algo conveniente o deseable tanto para el individuo como para la especie. O ¿quiénes van a ser primero los candidatos para la no finitud temporal, los dotados, los millonarios o todos? Surgen entonces nuevas preguntas: ¿es recomendable una disminución de la proporción de jóvenes en una población general de edad creciente? ¿Cómo mantener alimentada a esa nunca decreciente población? La simetría entre la vida y la muerte parece devenir una decisión humana y no un hecho natural.

Otra cuestión vital es la relativa a la creciente posibilidad del incremento y poder de control de la conducta a través de la tecnología. Aquí también surgen cuestiones éticas a ser regimentadas por principios radicalmente novedosos y aún casi inexplorados. Ni que hablar acerca de estar en presencia de una nueva dimensión de la dignidad, de nuestra conducta *qua* sujetos éticos. No debemos olvidar que aquí la pregunta final es acerca del control genético de futuros seres humanos, o sea la posibilidad de crear “nuestro Modelo de Ser Humano”. Decirlo produce sin duda escalofrío ético...

La gran pregunta final que condiciona la respuesta a todas las demás es ¿qué sistema de valores representa al futuro en el presente?

EL IMPERIOSO RECHAZO DE LA ÉTICA NEOLIBERAL

Volvamos a la realidad posible próxima, todavía no sometida a cambios evolutivos radicales.

Para ella, hay un acondicionamiento restrictivo: las sociedades capitalistas productoras de la tecnología postulan la economía neoliberal en un régimen político de democracia liberal como el fin de la historia. Es decir que está aquí para quedarse. Esto genera una serie de límites ineludibles difíciles de exagerar. Por una parte, impone a la producción tecnológica una ética consistente con el libre mercado tal como lo concibieron los epígonos mayores del neoliberalismo.

A nosotros nos corresponde, como latinoamericanos, interrogar al mayor de ellos con respecto a la dimensión de su influencia en la política real sufrida en nuestro continente. Nos referimos a Milton Friedman, asesor personal de Pinochet a quién guió en la imposición, por primera vez en todo el orbe, en la implementación de la política económica neoliberal.

No es necesaria una investigación con el propósito de descubrir cuál era esa ética pues Friedman la explicitó en su manifiesto *Capitalismo y Libertad*. Separaremos aquellas tesis textuales que, a través de los trece capítulos del libro, va adelantando el máximo representante de los “Chicago Boys” tal como lo llamaban los estudiantes de economía de las universidades argentinas allá por los años setenta. Ya en la Introducción Friedman enfatiza la centralidad de la libertad económica; para él, al igual que para Hayek, aquella que se manifiesta en el mercado como en ningún otro lugar. De ahí, que la función principal del gobierno sea la de constituirse en el instrumento para preservar la libertad económica individual y general. Sin embargo, algo fundamental y de una honestidad abrumadora y elogia-

ble es que Friedman aclara que bien puede haber libertad económica sin que haya libertad política, algo tantas veces propiciado y vivenciado en los regímenes totalitarios de América Latina impuestos por los empleados militares de turno en aras de salvaguardar la libertad económica, la única realmente intocable, el único *sine qua non* de toda la propuesta de Friedman.

Esto hace que, ya en el primer capítulo dedicado a la relación entre libertad política y económica, Friedman explícitamente señale que “la libertad económica es un fin en sí mismo” (*ergo* no subordinado a nada previo ni ulterior). Según él, esa libertad económica se logra como en ningún sistema en el capitalismo competitivo el cual, a su vez, al disponer de libertad económica promueve también la libertad política. El corolario final del capítulo repite una propuesta del título de un libro de Hayek quien afirmaba que un control centralizado de la economía significa “un camino de servidumbre”.

Estamos pues frente a la propuesta de una sociedad basada en una economía de intercambio como su factor ordenador, que requiere la división del trabajo y la producción. En ese sistema hay que tener claro la pervivencia de uno de las grandes dicotomías-mito del liberalismo: lo individual-privado frente a lo público, la cual, en el caso de Friedman, está acompañada de una dicotomía entre éticas, una ética individual (de cuyos valores se ocupa la filosofía) y una ética pública del mercado, que es la que realmente norma las relaciones entre las personas en el *locus* básico de ese sistema, el mercado. *Ergo*, la ética del neoliberalismo de Friedman, la que interesa, la que rige la vida pública, está dictada por el mercado, lo cual la deja más allá del alcance de toda otra ética discutida críticamente desde la filosofía.

Cabe la pregunta: ¿en dicha vida pública cuáles son las relaciones arquetípicas entre las personas? La respuesta es obvia: las transacciones económicas en donde el objetivo-meta a lograr es la ganancia. O sea, parte importantísima de esa ética, norma que en una transacción económica basta convencer a los otros de que obtendrán ganancia en el intercambio.

Estamos en presencia de una salvaje reducción de la ética a la normatividad de las transacciones del mercado cuyos mandatos no vienen de ninguna autoridad ética externa al mercado; estamos en presencia pues de otra lamentable reducción, la del *Summum Bonum* a la ganancia económica. Todo ello dentro de un enfoque unidimensional que presupone un ser humano unidimensional. El ser humano es meramente *homo economicus*.

Cuando Friedman en el tercer capítulo discute el papel del estado en una sociedad libre se plantea la pregunta con la respuesta implícita más nefasta de la historia de la ética: “¿Si el fin no justifica los medios, qué los justifica?” Va de suyo que este modo de hablar *per se* legitima cualquier acción del gobierno para alcanzar el fin que se le ocurra, como por ejemplo, imponer un sistema económico por sobre cualquier otro fin aunque para ello haya que sacrificar la democracia política. No nos cabe duda que Pinochet lo escuchó con atención y siguió sus sugerencias al respecto al pie de la letra.

Pero siempre hay una sacrosanta e inviolable pauta de acción: no interferir con la libertad económica, para lo cual hay que dejar que el mercado determine todo lo pertinente a él. De ahí que Friedman pontifique que el gobierno debe abstenerse de proponer un salario mínimo, obras públicas, impuestos a la importación y restricciones a las exportaciones, establecer pautas reguladoras a las industrias, proponer programas de seguridad social (léase, por ejemplo, jubilaciones y salud pública), controlar los precios y la renta, así como los medios de difusión como radio y televisión, financiar bosques y zonas naturales públicas, etc.

En relación a cuestiones de seguridad social Friedman trata de justificar dichas medidas: por ejemplo, contra el salario mínimo la razón es que el mismo incrementa los despidos –¿necesariamente?—, contra las obras públicas, la razón es que involucra la destrucción de edificios, y concentra en las viviendas públicas el crimen juvenil –¿inevitablemente? ¿no tiene otras ventajas más importantes?—.

Un tema central de toda ética relativa a la vida económica es el de la distribución del ingreso. En este punto la máxima de Friedman, al respecto es “A cada individuo de acuerdo a lo que él y a aquello que los instrumentos que posee producen”. La pregunta inmediata que alguien puede hacerse es ¿y qué pasa con el tendal de necesitados que deja el mercado, de pobres e indigentes? Ayudarlos sería violar las más elementales normas de la igualdad, pues, según Friedman “debe haber un trato desigual para aquellos que invierten su tiempo trabajando y aquellos que lo invierten tomando baños de sol”. Claro, un niño de escuela primaria afirmarí que él ve todas las mañanas muy temprano ir a su padre a trabajar y volver por las noches tarde, mientras que sus amiguitos ricos tienen a sus padres todo el día con ellos. No hay duda de que lo dicho por Friedman debe ser complementado con algo más: es la “joyita” liberal de la ley de la herencia. Así, Friedman se pregunta, “¿cómo puede no ser posible que uno no esté

autorizado a pasar su fortuna acumulada a sus descendientes? Ese es un modo de usar lo que ha sido producido”. Fíjense a lo que lleva este modo de pensar: lleva a largas cadenas de descendencia que conducen a la concentración de la riqueza en unas pocas generaciones.

¿Cómo justificar todo ello? Friedman sabe que su ética es extrañamente poco creíble *qua* ética y difícil de justificar: “Es difícil justificar la ética capitalista, pero esto también ocurre con cualquier otra ética alternativa”. Guardemos silencio respetuoso porque a nadie se le escapa que estamos ante un ejemplo obvio de la falacia del “Vd. También”. Por si esto fuera poco, Friedman agrega, a modo de excusa que “el capitalismo competitivo conduce a una menor desigualdad que cualquier sistema alternativo y que su desarrollo ha disminuido la desigualdad”. Lamentablemente (o, quizás, felizmente para él) Friedman no llegó a conocer las cifras presentes al respecto en donde la riqueza de la Tierra está concentrada en el 1% de los más adinerados de la misma, mientras que un tercio de la población del globo vive con menos de dos dólares diarios a la vez que la cantidad de billonarios en Estados Unidos se ha multiplicado por cuatro desde 2007 hasta el presente. Por lo tanto, tampoco es cierta la *quasi*-utópica propuesta de Friedman de que el capitalismo competitivo tiende a sustituir la desigualdad a largo plazo por desigualdad a corto plazo. Empero, la creciente desigualdad a nivel global viene creciendo desde bastante antes de la crisis del 2007-8.

Hay que decirlo y repetirlo hasta el hartazgo: en un mundo en donde lo que importa centralmente son los datos cuantitativos acerca de los resultados de la aplicación de un cierto enfoque científico al mundo real como ha sido el neoliberalismo, que presupone una ética como la de Friedman, este enfoque ha sido refutado empíricamente en cuanto a su pretensión de disminuir la pobreza, el desempleo y las desigualdades, básicamente regulados por la distribución de la riqueza.

¿Qué hacer pues con los pobres e indigentes? La solución de Friedman es pre-medieval: la única posible solución es la caridad, pero no porque ello fuera hacer justicia (en tal caso no se podría hablar de caridad) sino porque, “no es posible ser ambas cosas a la vez, un liberal y alguien que defiende la igualdad”. A confesión de partes...

Friedman sabe que toda esta parafernalia que reniega de la justicia social, legitima las desigualdades, sacraliza la operatividad de un casi-monstruo económico-teológico, que el mercado ha de ser criticado y combatido por aquellos que crean en la necesidad de favorecer la igualdad, especialmente

a nivel económico y de generar reacciones críticas bien intencionadas. Por ello es que casi al final del libro recomienda que “no debemos confiar en la gente de buenas intenciones y buena voluntad que quieren reformarnos”.

Uno tendría que preguntarse, ¿por qué? La respuesta es de su colega Hayek al recibir el premio Nobel quien sintéticamente predicó: “Aquellos que nos prometen el Cielo en la Tierra, nos conducen al Infierno” Esta respuesta teológico-escolástica exhibe algo importantísimo: se les acabó el discurso científico. Sólo les queda la amenaza casi-divina.

Nos debe quedar claro: No puede ser que tal desguisado ético sea el canon-restrictivo para una ética tecnológica funcional a una política ecológica sustentable. Proponemos para ello una breve serie de cuestiones vitales para una tecnología ecológica que la ética neoliberal no sólo no aceptaría sino que también demonizaría.

EL APORTE DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA

Nos concentraremos básicamente en su aporte crítico para desembozar las falencias de la argumentación de aquellos que se oponen a toda política fuerte para la defensa del medio ambiente.²

El principal recurso argumentativo de los anti-ambientalistas está basado en el recurso de criticar a sus adversarios por usar premisas que siempre traen, como consecuencia, pérdidas más serias que las ganancias. Este recurso rotulado *trade-offs* es una forma del viejo recurso de mostrar que toda decisión indeseada provoca más costos que beneficios. Fundamentalmente lo que se sostiene es que toda medida para mejorar el medio ambiente genera un costo en inflación, en aumento de impuestos y en desempleo. Por lo tanto, la pobreza es lo que les espera a aquellos que no adaptan la tecnología y su desarrollo a sus expectativas políticas y sociales. En suma nos enfrentamos, supuestamente, con el dilema de tecnología ecológica vs. prosperidad. Según Feenberg, siempre es posible mejorar la tecnología para disolver la dicotomía mediante diseños y artefactos sofisticados. El enfoque unidimensional que no toma en cuenta la presencia de valores sociales, políticos y económicos en la evaluación de tecnología. A la vez que no se percata de que la tecnología es hoy constitutiva del modo de vida y no meramente un conjunto de herramientas y sus productos para obtener ganancia. Esta manera de concebir el papel de la tecnología

² Véase, especialmente, Feenberg (2002) y (2010).

es la principal responsable de la estrechez de miras para abordar problemas como los que debe enfrentar el ser humano hoy para garantizar su supervivencia así como la del entorno en que vive. Feenberg está en lo cierto cuando afirma que el enfoque estrecho respecto a la tecnología moderna satisface meramente las necesidades de una muy particular hegemonía, pero no es una condición metafísica, y, por ende, insuperable.

Ello es consistente con el rechazo de Feenberg del determinismo tecnológico y la neutralidad valorativa respecto de valores sociales y políticos. Ello abre un lugar para la responsabilidad humana para actuar y cambiar en direcciones ética y políticamente deseables cuando la situación lo requiera. El trasfondo político es el de un contexto social democrático, en donde las prácticas democráticas deben ser extendidas a las comunidades de trabajo incluyendo centralmente las de la producción tecnológica. En consecuencia el avance es siempre resultado de la acción humana sin predeterminaciones inevitables y guiado por valores que pueden cambiar según las circunstancias del contexto. Dicho avance no es lineal y acumulativo e ineludiblemente gradual, sino que puede haber líneas divergentes de desarrollo alternativo. Por derivación, nuevas responsabilidades surgen para la elección entre ellas: Contextualismo, pluralismo, contingentismo con fuerte acento éticista, por la relevancia de los múltiples mandatos, son elementos para contrarrestar determinismos neutros unidireccionales y supuestamente inevitables. Decir que esto es también panacea contra toda forma de tecnocratismo es más que evidente.

El desarrollo de la tecnología desborda esa dimensión capitalista impuesta por supuestos modos de vida superables e inevitables regidos por un único posible estilo político-económico con *status* hegemónico. Más importante aún, es que puede colaborar centralmente para suscitar alternativas superadoras.

DESIGUALDAD ECOLÓGICA: UN ABORDAJE DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Hay actualmente una desigualdad en la distribución de responsabilidades por la existencia de desigualdades en daños ecológicos: hablamos, por supuesto, de la desigualdad Norte-Sur.

La expresión “distribución ecológica” se refiere a las asimetrías o desigualdades espaciales, temporales y sociales en el uso de los seres humanos de los recursos y servicios ecológicos. No extraña pues que la expresión “ecología política” se refiera a los conflictos de distribución ecológica.

Por lógica añadidura, hay una “deuda ecológica” que no sólo es respecto de futuras generaciones sino que es también respecto de miembros de nuestra generación que usan todo el espacio ecológico (por ejemplo, cuando en la distribución de tierras se “empuja” a los campesinos a las laderas de las montañas causando la degradación de la tierra en esas áreas).

Como solución, se cita muchas veces que la acumulación de la riqueza es la que puede proveer los medios para corregir el daño ecológico y reparar la deuda ecológica porque debido a que la gente rica es más consciente ecológicamente puede ocuparse de la calidad de vida, en tanto ya tienen resuelto el problema de trabajar meramente por la supervivencia. Este argumento no resiste el más leve criticismo y además involucra una detestable actitud discriminatoria a nivel de capacidades de inteligencia. No extraña que el mismo irrite a los ecologistas del Sur.

Además, no debemos olvidar, al respecto que el crecimiento económico acompaña –como lo muestran las estadísticas– la degradación ecológica. Es por ello que la ecosofía al criticar el paradigma dominante abjura de la identidad entre progreso –a cualquier nivel– con crecimiento económico.³

Un componente central del daño ecológico es el de la distribución de los desechos tóxicos; ellos han sido desviados tan burdamente hacia áreas fuera de los países centrales del Atlántico Norte que las organizaciones ecologistas han acuñado la expresión “imperialismo tóxico” para referirse a la práctica de arrojar los desechos tóxicos en los países más pobres incrementando exponencialmente la desigualdad ecológica.

Por supuesto, todo ello ha generado reacciones en todos los grupos especialmente en la parte Sur de la bioesfera. Los trabajadores luchan por su salud y seguridad ocupacional; aquellos con conciencia ecológica están involucrados en la preservación de agua pura, espacios verdes, etc.; los indígenas luchan por el uso de derechos territoriales y la resistencia contra el uso “externo” (léase “robo”) de recursos, y el activismo ecológico de las mujeres está motivado por su situación social. Usualmente tales luchas no se han plasmado en un frente de batalla unificado o con un *corpus* básico de ideas y principios, algo que la ecosofía procura solucionar.

Seamos un poco más sistemáticos: Podríamos hablar de cuatro dimensiones de desigualdad que son relevantes para toda consideración del entorno ambiental y su degradación: (1) La distribución desigual de responsabilidades históricas en cambios globales del entorno, especialmente

³ Véase, Gómez (2014, Cap.7).

cambio de clima. (2) El hecho de que los cambios globales tienen impactos distintos en diferentes regiones y pueblos en el mundo. Por ejemplo, el cambio de clima es particularmente perjudicial a las naciones entre los trópicos, incrementando la aridez de los suelos e inseguridad en la alimentación. (3) El grado en que el discurso internacional sobre cambios globales tiende a reflejar prioridades distintas sobre entorno y desarrollo: así, los países industrializados muestran mayor ansiedad acerca de clima y población, mientras que las naciones en desarrollo se preocupan por el ajuste, la deuda y cuestiones locales de vida (como agua potable). (4) La dimensión en que los problemas de distribución nacen, surgen y se petrifican en el fracaso de llevar a cabo una acción concertada y eficaz para resolver los problemas del deterioro ambiental. Los “acuerdos” supuestamente globales son un mero disfraz de lucha de intereses y de imposición de los países capitalistas más poderosos para aceptar la defensa de sus intereses. Es que el mantenimiento de la tasa de ganancia, a todo nivel y en cualquier dimensión, es el parámetro inamovible a respetar. De allí surgen todas las dicotomías ya discutidas al mencionar brevemente la propuesta de Feenberg. Cualquier medida positiva para salvaguardar o mejorar el medio ambiente es sometida a la dicotomía ganancia/pérdida y “la” pérdida innegociable está siempre vinculada a la preservación no del medio ambiente sino del nivel económico de aquellos países que detentan el poder. Todo ello es legitimado con la excusa de la “preservación de la libertad de mercado” o de “cambiar dólares” o “de no poder manejar autos con velocidades mayores a los 60 o más... km/hora”, o... [la lista de dicotomías no tiene fin]. Por supuesto, como ya hemos señalado todas ellas son mega-ejemplos de la falacia del falso dilema.

Nos parece apropiado enfatizar otra vez las profundas diferencias entre Norte y Sur acerca del modo en que se perciben los problemas ecológicos, lo que dificulta aún más los acuerdos globales (algo, que creemos imposible de lograr dentro del capitalismo ya que cuanto más hegemónico es resulta más difícil salir de su lógica de ganancia). En las naciones industrializadas, el “entorno” está ligado con los costos a corto y largo plazo, es inevitable la polución, por ejemplo, si se sigue (algo que nadie pretende abandonar) con un rápido crecimiento económico. En las naciones más pobres, el “entorno” presenta problemas asociados con la salud, techo y disponibilidad de comida.

Es de remarcar, que tales tensiones siempre se resuelven sobre una base aparentemente “democrática”, es decir respetando la opinión de las

mayorías. Para ellas, en los países que detentan el poder global, cuestiones de equidad ecológica aparecen como mucho menos importantes que la libertad de información o los derechos civiles.

Pareciera que conceptos como “entorno” “igualdad, “desigualdad” y consecuentemente “justicia” y ni que hablar “justicia ecológica” son construcciones ideológicas, tal como lo son “democracia” y “soberanía”, porque varían de lugar a lugar, según el status de desarrollo económico, como también varían los derechos y responsabilidades hacia el entorno. Agréguese a ello que a tal soberanía pertenece el proyecto de vida política-económica, cultural de un determinado país. Así la preocupación en el Norte es “el futuro de nuestra gente” (hoy se ofrecen hasta planes para ir a vivir en Marte), mientras que en el Sur la preocupación es la generación actual y cómo mejorar su situación.

Si miramos en retrospectiva es la política de desarrollo de los Estados Unidos y su implementación en Latinoamérica, desde Kennedy en adelante, la generadora de desigualdades económicas acompañadas de problemas de la fertilidad del suelo y deterioro del entorno, debido a que la explotación de tierra cultivada, forestas y minerales, sin olvidar los recursos marítimos, eran concebidos como necesarios para el desarrollo económico. Esto permanece aún más allá de la retórica del “desarrollo sostenible”.

Toda esta situación empeoró especialmente desde comienzo de la década del 80 con la crisis del petróleo y la imposición de programas de ajuste estructural, cuyo fin era garantizar que los países continuaran cumpliendo con sus obligaciones a cualquier precio social. Esto terminó de asesinar a todo proyecto de financiación de desarrollo sostenible en los países del Sur, quienes entraron a competir entre ellos para recibir mayor tajada en la financiación internacional.

Otra mentira a denunciar, con connotaciones éticas lamentables, es que al avanzar en el tiempo y afirmarse más y más la llamada globalización con la expansión de las políticas neoliberales, la ayuda a los países en desarrollo fue decreciendo más y más. El capital internacional siguió favoreciendo la concentración por sobre la dispersión. Entre 1989 y 1992, el 72% de toda inversión extranjera directa se concentró en diez países, mientras que alrededor de cincuenta países, los más pobres, sólo recibieron el 2% de dicha ayuda. Ergo, la deuda ecológica con su componente de deuda ética es un corolario de una deuda que viene de más lejos y es fundamentalmente económica.

Lo que debe quedar claro es que el desastre ecológico es una consecuencia de una extrapolación que va más allá de todo límite de la racionalidad instrumental del discurso de Friedman. De aquello de “¿si el fin no justifica los medios, qué los justifica?” Es decir, un caso trágico de irracionalidad. No puede pues sorprender que para recomponer las consecuencias de tal extrapolación desde los detentores máximos de tal irracionalidad los resultados sean casos obvios de negación ética, como asignar los menores recursos para la ayuda de los que más lo necesitan.

Recordemos que esto va más allá de cuestiones de patria y nacionalismos. En Estados Unidos, en su momento, el gobierno de Bush “para” la crisis con una ayuda federal sin precedentes a los bancos, justamente a aquellos que habían provocado la crisis, y estos utilizan el dinero para ayudarse a sí mismos y no para auxiliar a los necesitados por el desbarajuste hipotecario, la mayoría de los cuales perdieron sus propiedades. La lógica del capital no tiene bandera.

¿QUIÉNES SOMOS NOSOTROS?

No hay mejores ejemplos de imperialismo a todo nivel, especialmente, económico, tecnológico y cultural, que aquellos en que el o los que lo proponen lo hacen como si fueran macro-ejemplos positivos de valores elogiados, especialmente desde el punto de vista ético.

En el número especial de *Scientific American* sobre “Managing Planet Earth”, una organización hecha bajo una apariencia benevolente y progresista, para reforzar la defensa de las transnacionales en nombre del bien común, se pregunta “¿qué clase de planeta queremos nosotros? , ¿qué clase de planeta podemos nosotros obtener?”

Es aquí donde nos preguntamos por la identidad de este “nosotros”, y también preguntamos ¿quién sabe qué es lo Mejor para el mundo como un todo? En verdad, “nosotros” en la versión de la revista norteamericana citada está constituido por la elite de instituciones multinacionales que manejan la política económica internacional , con sus políticas determinadas por los países industrializados más ricos que controlan hoy más del 75% del comercio mundial.

En ese “nosotros” no estamos nosotros, los de la mitad del casquete terráqueo al sur del Ecuador. Por ende, somos nosotros los que tenemos que plantearnos “desde nosotros” las preguntas anteriores y muchas otras, entre otras algunas previas como ¿desde dónde debemos proponer una visión del

mundo y de la vida en tanto habitantes “exteriores” al mundo de *Scientific American*? Tal nosotros, nuestro nosotros es el de los explotados por los detentores del nosotros de la revista de marras. En consecuencia, a nivel de la ética, nuestro nosotros deberá plantearse la necesidad de denostar toda ética friedmaniana y proponer una ética de la inclusión, al estilo de la ética de E. Dussel y A. Sen. Una ética que hemos tratado de respetar al discutir cuestiones normativas mediante la consideración de su imbricación en problemas de las ciencias sociales, como la economía. Hemos tratado de respetar el requisito dusseliano que estatuye que “la ética como filosofía práctica, para ser *crítica*, necesita un cierto diagnóstico; requiere la mediación explicativa e interpretativa de las ciencias *críticas* humanas y sociales” (2004: 37). Lo decisivo es que para que sea *crítica* la ética no puede ser la propia ética pública recomendada por el neoliberalismo regimentada por los “expertos”, justamente porque estos son legitimadores y no críticos del sistema que nos explota, especialmente a través de la globalización de *su* política económica y de la ciencia-tecnología ligada a ella. Dussel propone:

El principio ético y crítico en su momentos primero y especialmente, negativo en tanto juicio relacionado a la no-reproducción de la vida de cada ser humano; y positivo como una demanda por el desarrollo de cada ser humano. Este principio puede tener aproximadamente la forma siguiente: Todo aquel que actúa ética y críticamente ha reconocido que las víctimas de cualquier norma, acción, institución o sistema ético le ha sido negada la posibilidad de vivir...y es imperativo crear en solidaridad, los medios para transformar esta situación (Dussel, 2004: 45).

Esta ética que hace posible la realización de una reproducción de la vida en plenitud de la gente en las naciones empobrecidas periféricas debe normar que se detenga el proceso de globalización “cuyo único criterio es la “competición eficiente” en el mercado un criterio...vacío de todo criterio o principio ético” (Dussel, 2004: 48).⁴ Es una ética que debe discutir críticamente las limitaciones racionales y éticas para establecer restricciones a la supuesta eficiencia del mercado global. El *nosotros* estará compuesto por nuevos sujetos históricos guiados normativamente por la ética que busque liberarnos de los desastres económicos, sociales, culturales y ecológicos del presente. Sin ella, que en última instancia significa, sin capitalismo de libre mercado y su ética, no hay modo de paliar e impedir la expansión de dichos desastres así como la generación de nuevas hecatom-

⁴ Véase, N. Bostrom (2014).

bes. Es un nosotros donde el sujeto de la acción humana en tanto agente económico en el mercado va en contra de la construcción del mismo por Friedman y el neoliberalismo.

En cambio Friedman legitima el *modus operandi* del mercado naturalizando al sujeto como egoísta, competitivo, no atado a ninguna ética fuera que la específica del mercado, y demoniza toda intervención correctiva del mismo como violación de la libertad. Encubriendo la libertad positiva o capacidad de darse el ser humano sus propias normas de actuar, de cambiar sus objetivos, valores, etc. y las circunstancias mismas si así lo requiere la situación (a todo nivel).

Todo ello ha sido enfatizado por Amartya Sen. Para este trabajo, nos interesa en primer lugar su rotunda negación de la identificación del auto-interés con la conducta racional. Sen propone que argumentar que todo lo que no sea maximización del auto-interés sea irracional implica el rechazo del rol de la ética en la toma de acción racional. La universalidad del auto-interés (como un hecho) puede ser falsa, pero la maximización del auto-interés como racionalidad es absurda.⁵

Sen sostiene que hay una dualidad esencial e irreducible en la concepción de una persona al hacer consideraciones éticas. Podemos visualizarla en términos de bienestar o visualizarla en términos de agencia, reconociendo y respetando su habilidad para establecer metas, compromisos, valores, etc. Esta dicotomía se pierde en un modelo de motivación exclusivamente auto-interesada, en donde la agencia de una persona está anclada a su propio bienestar.

Sen aplica esta dicotomía a su análisis de la libertad, la cual puede dirigirse también al aspecto agencial tanto como al de bienestar. Hay pues cuatro categorías de información relevantes acerca de una persona involucrando (a) libertad de bienestar, (b) logro de bienestar, (c) libertad agencial y (d) logro agencial. En la versión ortodoxa de bienestar, esta pluralidad es reducida a una única categoría mediante el doble procedimiento de ver a la libertad como “sólo” instrumentalmente valorable (pues

⁵ Sen enfatiza que el neoliberalismo contemporáneo ha distorsionado la postura del maestro liberal. Adam Smith señalaba que el individuo, cuando está en juego el interés de la comunidad, puede sacrificar su propio interés. No sólo debe ser prudente sino generoso, justo, etc. No redujo las decisiones económicas a una única motivación y, además, nunca implicó que él estaba en contra del apoyo público a los pobres, a la vez que señaló al desempleo y salarios básicos como causas de hambrunas. Siempre enfatizó la necesidad de “simpatía” con el semejante.

en última instancia sólo el logro cuenta) y asumiendo que la agencia está sólo vinculada a la prosecución del auto-interés. *Ergo*, la nueva ética debe restituir esta pluralidad de categorías para enriquecer aquello que fue empobrecido, a nivel de la ética, por el enfoque neoliberal.

En verdad, la tesis central de Sen es mucho más fuerte, pues propone que debe eliminarse el distanciamiento de la ética respecto de la economía propio del neoliberalismo y de la economía ortodoxa, debido a la vieja tesis de que toda intromisión ética es intromisión de valores y por lo tanto de ingredientes subjetivos en la economía lo que implicaría la pérdida de *status* científico. Como hemos analizado en otros trabajos, hoy se ha reiterado por parte de distintos autores que la dicotomía hecho/valor es insostenible así como la de suponer que la neutralidad valorativa es sinónimo innegociable de objetividad.⁶ Sen agrega que al reintroducir la ética en las consideraciones económicas se aumenta su capacidad predictiva porque las acciones humanas son siempre regidas por normas que involucran valores de todo tipo. Dejar fuera los valores éticos es en detrimento de una acertada consideración de la acción humana, y, en consecuencia del éxito de nuestras predicciones acerca de dicha acción.

En resumen, la nueva ética que evite la muerte planetaria debe exigir, al menos:

- Frente al egoísmo, el altruismo y la misericordia .
- Frente al endiosamiento de la libertad de interferencia, la libertad positiva (libertad “para”) lo que requiere enfatizar la libertad agencial.
- Frente al determinismo y la neutralidad valorativa, la apertura de alternativas ante la presencia constante de consecuencias involuntarias de las decisiones humanas que al exigir correcciones generan la apertura de nuevas elecciones no ineluctablemente dirigidas en una única dirección (siempre pueden haber contingencias más allá de cualquier “impuesta” necesidad).
- Frente al sujeto construido por el neoliberalismo, un nuevo sujeto dotado de capacidades o grados de libertad para actuar no pre-determinadamente, y así cambiar hacia nuevas metas en aras de realizar nuevos valores.

⁶ Véase, por ejemplo, Gómez (2014b).

- Frente al sujeto que no puede defender la igualdad si quiere sostener la libertad, una concepción más rica de libertad sin reduccionismos y enfatizando la posibilidad de autonomía humana que haga posible la realización de la justicia a la vez que de la fraternidad.
- Frente a la exclusiva racionalidad teórica medios-fines se propone una más abarcadora racionalidad humana que incluya prioritariamente a la razón práctica (ética) en la que los fines no determinan los medios, pero en la que los fines puedan ser discutidos y aceptados racionalmente.⁷

Nada de ello impide una perspectiva desde el Sur, sino que además de hacerla posible, le permite una visión crítica de no sólo la libertad sino también de la racionalidad impuesta por la modernidad.

¿HACIA UNA DIGNIDAD POST-HUMANA?

En un salto argumentativo-evolutivo sin precedentes hay quienes hablan de avances tecnológicos de tal magnitud que permitirán la prolongación de la vida en una dimensión tal que *in extremis* ha de tornar factible la inmortalidad de nuestros congéneres. El posthumanismo es un movimiento que ha surgido en las últimas décadas y se auto-caracteriza como un resultado del desarrollo del humanismo y la Ilustración, algo que nos parece una exageración no fundamentada convincentemente. Propone que la naturaleza humana actual es mejorable [¿lo es? ¿necesariamente? ¿siempre? No hay ambigüedades radicales en el uso de tecnología para mejorar la naturaleza incluyendo los seres humanos?] mediante el uso de las aplicaciones de la ciencia y otros métodos racionales [nunca mencionados] que hacen posible incrementar la vida humana, extender nuestras capacidades físicas e intelectuales, y nos ofrecen mayor control sobre nosotros mismos. El aparataje tecnológico que motoriza tal progresividad incluye no sólo las técnicas contemporáneas sino desarrollos futuros ya anticipables como la nano-tecnología mecanizada, la inteligencia artificial, la generación de realidad virtual, etc. Se promueve la disponibilidad de todo este arsenal de progreso material, a la vez que la libertad reproductiva acerca de los medios de reproducción a utilizar y amplia discreción por parte de los seres humanos acerca de cuáles tecnologías aplicar a ellos mismos.

⁷ Véase, (Gómez, 2014, Cap. 7) para una discusión de algunas otras modificaciones cruciales en el paradigma dominante en relación a principios éticos.

El optimismo científico-tecnológico-moral es rampante hasta el límite de afirmar la posibilidad de alcanzar vida humana indefinida, acompañada de nuevas sensibilidades y del control sin límites de nuestras emociones. Lo sensato, de acuerdo a esta forma de trans-humanismo es abrazar el progreso tecnológico, defender la elección individual y los derechos humanos, a la vez que tomar acción efectiva contra amenazas concretas, como el abuso militar o terrorista de las armas biológicas, y contra efectos laterales ecológicos o sociales no intencionados.

Como era de esperar hay una fuerte resistencia a este trans-humanismo que se propone el uso de tecnología para modificar la naturaleza humana (bioconservadores como Fukuyama, L. Kass, G. Annas, Wesley Smith y otros). La preocupación dominante es que las transformaciones del trans-humanismo pueden minar nuestra dignidad humana. El remedio propuesto es la prohibición global de tecnologías que prometan mejoramientos de la naturaleza humana. Más específicamente, los bioconservadores exhiben dos tipos de razones para oponerse al transhumanismo. La primera es que bien puede suceder que volviéndonos post-humanos retrocedamos. Creen por ejemplo, que no hay ninguna garantía de que suceda un mejoramiento ético; especialmente porque los avances tecnológicos han ido acompañados muchísimas veces por crisis éticas. Vivir más, tener más capacidades operativas de todo tipo, no garantiza ser éticamente mejores, ni mucho menos ser capaces de tener una mejor vida, y especialmente de que tal mejoría sea compartida por todos los seres humanos, aunque como raza humana hayan acaecido las mejoras físico-biológicas mencionadas. El segundo temor es que los post-humanos constituyan una amenaza a los seres humanos. Esto supone que el progreso hacia el transhumanismo puede no ser global y universal. Ello tiene sentido si se supone que no todos han de tener el mismo acceso a los cambios progresivos tecnológicos.

A favor del primer temor puede decirse que no todo cambio es para mejor, o no es suficiente para garantizar que lleva a lo mejor. Pero tampoco se puede afirmar, contra los bioconservadores, que el cambio necesariamente, lleve a algo peor. La palabra clave es “inevitabilidad”, y ella perjudica a ambas posiciones extremas. No es inevitable que el cambio sea hacia lo mejor, así como no es inevitable que sea para peor. Además, nos resulta de un conmovedor optimismo –varias veces refutado por el devenir histórico– afirmar como lo hacen los transhumanistas que para evitar malas consecuencias, los individuos deben consultar sus propias conciencias acerca de lo que es correcto para ellos y sus familias. Como

condición necesaria tal recomendación suena más que sensata, como condición suficiente es flagrantemente lo contrario, es decir no-suficiente.

El segundo temor también se basa en una plausible premisa. Los post-humanos pueden visualizar a los humanos como una raza inferior. Incluso salvajes y aptos para la esclavitud. Los seres humanos a su vez pueden visualizar a los post-humanos como una amenaza y es creíble que puedan planear eliminarlos antes de que se expandan o sean exterminados por ellos. Aquí está claramente exhibido el hecho de que ninguna tecnología progresiva en sus propios términos garantiza una ética mejor.

Bostrom, el expositor representativo del posthumanismo, reconoce que existió y existe el bioterrorismo, o sea el desarrollo de armamento poderoso de destrucción masiva que amenazó y puede amenazar a nuestra civilización. Pero él objeta que esto no impide que razonablemente se pueda estar a favor de una regulación estricta de las armas biológicas mientras se promueva el uso beneficioso de la biogenética. Pero entonces se está reconociendo que se necesitan restricciones regulativas más allá de la anunciada exclusividad de la conciencia moral de los seres humanos para usar las nuevas tecnologías. Además, en ningún momento Bostrom toma en cuenta el principal problema del avance tecnológico: las consecuencias no intencionadas de las elecciones de producción y uso de tecnología para producir lo que sea, y que cuanto más radicalmente nuevo lo producido, más probabilidad de dichas consecuencias.

Es importante detenernos brevemente en la tesis de Bostrom según la cual el resultado del avance tecnológico hacia el transhumanismo ha de producir dos especies separadas y distintas. Bostrom afirma que es mucho más probable que habría un continuo de individuos diferentemente modificados o mejorados que se intersectaría con el continuo de los individuos aun no modificados. Por ejemplo hoy los muy altos –es casi textual– no atacan ni son atacados por los de normal estatura y los más bajos, luego, ¿por qué lo harían los transhumanos conviviendo con los humanos o recíprocamente? Estamos tentados de no detenernos aquí para no insultar la inteligencia del lector. Digamos que estamos en presencia de una pseudo-analogía.

En nuestra opinión es impresionante que en toda la discusión desaparece el contexto económico-político. Al hablarse de dignidad, pareciera que ésta por naturaleza depende de lo físico-biológico de los seres humanos, al hablarse de conflicto, la dimensión política y de las diferencias económicas parece no importar.

Estos mismos autores que discuten este tema (recuérdese a Fukuyama, por ejemplo) son en general devotos creyentes del fin de la historia. O sea que la raza humana puede cambiar, pero la democracia liberal económicamente estructurada por el neoliberalismo está aquí para quedarse. Sin entrar en detalle de la supuesta nueva dignidad transhumana de la que habla Bostrom y que nunca queda aclarada por qué es nueva, el tratamiento de la cuestión muestra que hay algo que permanece de la “vieja” dignidad: la necesidad de evitar y condenar la explotación del hombre por el hombre, erradicar la pobreza y la insultante distribución desigual de la riqueza. Por lo discutido entre transhumanistas y bio-conservadores, la indignidad del mundo actual ha de permanecer, especialmente porque no se la menciona, no es parte del problema. Y esto es, sin duda, humanamente indigno.

Ambos bandos reconocen que no tenemos que ser pasivos contempladores de la situación, cualquiera sea ésta, sino que podemos trabajar para crear estructuras sociales más inclusivas [¿manteniendo el sistema económico que es característico al fin de la historia?] que permitan reconocimiento humano personal -dignidad- a los seres humanos, sea cual sea su raza, género, con apósitos tecnológicos, etc. Pero contra lo que afirma Bostrom, lo que no se concluye es que no hay razón para suponer que los seres posthumanos no puedan tener más dignidad. Pero, tampoco hay razones conclusivas para suponer lo contrario.

Bostrom afirma que necesitamos dignidad transhumana. Nosotros, humildemente creemos que urgentemente necesitamos la expansión global de la dignidad humana, expansión inclusiva que no se ha producido para casi la mitad de la humanidad. Hay algo previo a toda fantasía científico-tecnológica: la supervivencia con techo, comida y un trabajo que permita vivir lo mejor posible.

Mucho antes y mucho más prioritario es la concentración de ciencia, tecnología, investigación económica y dignidad social para lograr un mejoramiento en el nivel de vida de la población del globo terráqueo. Falta la mitad de la tarea por hacer, porque casi tres billones de los siete que habitan la tierra viven con menos de tres dólares diarios, o sea en situación de indigencia.

Quizás, la filosofía de la tecnología no debiera involucrarse en discusiones distractivas que no van al meollo de la pronta solución de los problemas que afligen a la humanidad.

Aún en un mundo transhumano sería posible la experiencia básica *qua* humanos que señala Putnam: ¿qué puede haber de más urgente y básico

que la experiencia del otro en situación de extrema pobreza? Si multiplicamos esto por tres billones estamos ante el problema más crucial de dignidad humana.

Es cierto: el paso a lo transhumano no implica una pérdida de dignidad, pero tampoco el mantenimiento o incremento de la lamentable situación contemporánea.

Ante cuestiones como ésta me viene siempre a la mente la más grande mentira científicista que en la versión de Josef Stalin dice: “La ciencia y la tecnología han de resolver finalmente todos los problemas humanos”. Dejar de afirmar ello es, en mi opinión, condición necesaria para asegurar el abandono de la barbarie.⁸

Más humildemente podríamos decir que la ciencia y la tecnología y su progreso han de colaborar para mejorar la situación de los seres humanos. Siempre y cuando no olvidemos algo ínsito y constitutivo tanto de la ciencia como de la tecnología, su ambigüedad. Siempre pueden tener consecuencias enormemente positivas contribuyentes al progreso humano pero también pueden tener consecuencias negativas, como la creciente probabilidad de que desaparezca la especie humana junto al resto de las especies.

Evitar esto último es el mayor desafío de hoy. Este trabajo creemos que invita a pensar que ni versiones extremas ya sean positivas o negativas ni unidimensionales, como creer que el problema es básica o meramente científico-tecnológico, pueden contribuir progresivamente a una mejor vida para más vastas mayorías en este, nuestro planeta tierra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOSTROM, NICK (2014); “In Defense of Posthuman Dignity,” en Robert Scharff y Val Dusek, eds., *Philosophy of Technology. The Technological Condition. An Anthology. Second Edition*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 495-502.
- DUSSEL, E. (2004); “Globalization and the Victims of Exclusion: From a Liberation Ethics Perspective,” en R. Gómez, ed., *The Impact of Globalized Neoliberalism in Latin America. Philosophical Perspectives*. Newbury Park, Ca: Hansen House, 11-64.
- FEENBERG, A. (2002); *Transforming Technology. A Critical Theory Revisited*. Oxford-New York: Oxford University Press.

⁸ Agradezco a Thomas Simpson sus sugerencias críticas y de estilo que colaboraron a mejorar la versión final de este trabajo.

- FEENBERG, A. (2010); *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*. London-Cambridge, MA: MIT Press.
- FRIEDMAN, M. (1967), *Capitalismo y Libertad*. Chicago: University of Chicago Press.
- GÓMEZ, R. (2009); “What is that Thing Called Philosophy of Technology?”, en *Encyclopedia of Life Saving Systems (EOLSS)*. Unesco.
- , (2014); *Neoliberalismo, fin de la historia y después*. Buenos Aires: Punto de Encuentro, Caps. 1, 3 y 7.
- , (2014b); *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- SEN, A. (1987); *On Ethics and Economics*. Oxford: Basic Blackwell.
- , (1992); *Poverty Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press.