



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### La prudencia axiológica como guía en Telépolis

*The axiological prudence as a guide in Telepolis*

Sara MARISCAL VEGA  
*Universidad de Sevilla, España.*

#### Resumen

En este estudio se pretende hacer un análisis sobre el mundo contemporáneo, atendiendo concretamente a lo que es ya el Faktum de nuestro tiempo: la tecnología. Así, desarrollaremos una reflexión acerca de las paradojas que se dan en la llamada Telépolis. Para ello, atenderemos especialmente a los fenómenos del univocismo y el equivocismo, a la pugna entre relativismo y la idea de la existencia de un solo modo de ser, ofreciendo una posible solución a esta problemática a través del diálogo entre las teorías de Ramón Queraltó y Mauricio Beuchot.

**Palabras clave:** Técnica; Relativismo; Identidad; Prudencia axiológica.

#### Abstract

This study aims to make an analysis on the contemporary world, particularly in response to what is already the faktum of our time: Technology. So, we will develop a reflection on the paradoxes that are given in the so called Telepolis. For that, we will pay special attention to the phenomena of univocism and equivocism, and the conflict between relativism and the idea of the existence of an alone way of being. It will be offered a possible solution to this problematic through a dialogue between the theories of Ramón Queraltó and Mauricio Beuchot.

**Keywords:** Tecniqe; Relativism; Identity; Axiological prudence.

**ANÁLISIS DE TELÉPOLIS. ENTRE EL UNIVOCISMO Y EL EQUIVOCISMO.**

El hombre contemporáneo, tecnológico por definición, se encuentra ante una realidad en la que debe mantener su sí mismo mientras desempeña cada vez más roles, en la que debe reivindicar su persona a la vez que acepta una pluralidad de modos de vida. Así, se halla en continua incertidumbre, pues asumiendo que es único e irrepetible, no puede reivindicar su punto de vista como el único o mejor y, atendiendo a la diversidad, tampoco quiere aceptar un relativismo extremo en el que todo valga por igual. El hombre se oculta tras la pantalla fingiendo, en ocasiones, que es alguien que no es, y en todas ellas, al menos, descubriéndose no como un todo identitario, sino como la suma de fragmentos desiguales. Todo ello, en un mundo absolutamente líquido, postmoderno, hace que el hombre se sienta angustiado ante una realidad que se le escapa, pues carece ya de fundamentos fijos, claros y distintos, de fe, de esperanza. No hay realidad más allá del mundo, pues no hay otro mundo, ni Dios redentor, y el mundo, cada vez más, se reduce a la pantalla. El sujeto contemporáneo puede intuir la existencia de múltiples componentes que configuran la máquina, el espacio, la realidad, pero éstas no le ofrecen ya la seguridad que buscaba.

Por otro lado, la exigencia del pluralismo hace que debamos afirmar que nada es en absoluto, pues aceptar la presencia de un ser absoluto trae consigo también la imposibilidad de la existencia de otros seres. De esta manera, y gracias principalmente a la comunicación y la libertad de expresión, el mundo contemporáneo se lanza a un imperativo lingüístico fuerte: "todo lo que pueda ser, será", "todo lo que se pueda decir se dirá"<sup>1</sup>.

La creación de Telépolis, con la consiguiente globalización, puede traer consigo el riesgo de que algunas metafísicas aprovechen para introducir un discurso conveniente para ellas y acaben imponiendo, de nuevo, el punto de vista único, los principios como valores inamovibles, acabando así con la conciencia crítica.

Esto es denunciado y advertido por Erich Fromm en *La revolución de la esperanza* cuando afirma que, con la expansión de la habilidad para leer y escribir y de los medios masivos, el individuo aprende demasiado pronto cuáles son los pensamientos adecuados, la conducta correcta, los sentimientos "normales" o el gusto conveniente. El hombre sólo tiene que estar atento a las indicaciones de los medios y así tendrá la certeza de no cometer ninguna equivocación.

Finalmente, el hombre contemporáneo se encuentra ante esta dicotomía: el relativismo extremo es insostenible, pues hace que todos los patrones morales sean iguales, anulando la distinción entre el bien y el mal, y el universalismo extremo es igualmente indefendible por defender que hay una única forma válida de comportamiento. Por eso, "del relativismo recuperamos su intuición de que no hay sólo una forma válida de conducta, y del universalismo su intuición de que no todas pueden ser válidas"<sup>2</sup>.

1 Queralto denuncia la existencia de un imperativo tecnológico fuerte: "Todo lo que técnicamente pueda hacerse se hará", y reivindica un imperativo tecnológico débil: "Todo lo que tecnológicamente pueda hacerse, tenderá a hacerse". 68 VERDÚ, V (2007). *Op. cit.*, pp. 193-194.

2 BEUCHOT, M (2002). "Pluralismo cultural analógico y Derechos Humanos", in: BEUCHOT, M; GHUNTER, D et al. *El discurso intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp.117-118.

Esta perspectiva nos lleva a pensar acerca de la problemática en torno al pluralismo. Como bien señala Queraltó, el pluralismo es un factor normal, "natural" en una sociedad tecnológica<sup>3</sup>. Por tanto, nos encontramos ante un hecho, ante un asunto innegable, indiscutible fenomenicamente hablando. Es decir, así como no podemos discutir sobre tecnología sí o no, pero sí acerca de qué tipo de tecnología<sup>4</sup>, tampoco tiene sentido la discusión en torno a la aceptación o no del pluralismo, pero sí es recomendable que nos adentremos en su naturaleza para poder comprender mejor qué significa. Unos interpretan la existencia de esta diversidad cultural como la aceptación de infinitos criterios morales, mientras que para otros la cohesión colectiva es necesaria y repudian el "pluralismo ético"<sup>5</sup>.

Queraltó defenderá que debemos evitar los planteamientos extremos, por un lado aquel que se desentiende de la circunstancia para imponer ciertos principios ideales, y por otro, el del relativismo en el que todo valdría de igual modo<sup>6</sup>.

Encontramos ya aquí la primera coincidencia entre la filosofía de Queraltó y el pensamiento beuchotiano. Beuchot afirma que si se acepta la primera postura que denuncia Queraltó, a saber, que se pretendan universalizar unos ideales concretos, entonces, estamos ante el problema de la univocidad. Y lo unívoco es lo que se predica de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras. Si, por el contrario, afirmamos el relativismo fuerte, que constituye el segundo ejemplo de Queraltó, estamos ante el equivocismo, que se dice de un conjunto de cosas en un sentido diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra<sup>7</sup>.

La dificultad en torno al pluralismo radica en que el mundo contemporáneo nos exige satisfacer dos principios: "el de la igualdad de derechos para todos y el de la mayor permisividad respecto a las diferencias culturales"<sup>8</sup>. El problema se intentará resolver mediante la reivindicación de la diferencia por encima de la homogeneidad. Esto es una necesidad del propio lugar contemporáneo, donde el mundo se ha roto y con él la posibilidad de representarlo, la unidad de sentido. No podemos hablar ya de sentidos únicos, ni si quiera hay espacio concreto, sino que lo concreto es el ciber-espacio. Se trata, por tanto de defender, al modo en que lo hacía Galileo, un espacio infinito e infinitamente abierto. Aunque ese espacio infinito se torna también solidario, pues no se trata ya de delimitar la distancia física entre los cuerpos, sino de estudiar la relación entre ellos. Evidentemente, en un mundo globalizado y vertebrado por las nuevas tecnologías, la distancia se torna algo relativo, por lo que no sirve hacer un diagnóstico de la distancia que separa a dos sujetos que se comunican, sino que necesitamos estudiar la relación existente entre ellos. Y es que, como enseñaba Foucault, no vivimos en un espacio vacío, sino en un conjunto de relaciones. Si todo está relacionado, entonces ya no existe la extensión, sino la relación entre los cuerpos. Podríamos decir que nuestro concepto de espacio es una red cuya principal cualidad es conectar todos los puntos sin importar la extensión de la distancia. El espacio contemporáneo, con las nuevas tecnologías y los medios de masas, no puede ya ser entendido como extensión, sino como una red de comunicación. Sin embargo, Telépolis se enfrenta a una problemática anterior, que condiciona irremisiblemente estas conexiones personales, y que se desarrolla ya en torno al avatar de cada sí mismo: la construcción de la identidad.

3 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *La estrategia de Ulises o ética para una Sociedad Tecnológica*, Doss Ediciones, Sevilla, p. 57.

4 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Contra Natura*, Ediciones Paso-Parga, Sevilla, p. 38.

5 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, p. 58.

6 *Ibid.*, p. 59.

7 BEUCHOT, M (2005). *Tratado de Hermenéutica analógica*, Colección Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, p. 30.

8 BEUCHOT, M (2002). *Op. cit.*, pp. 117-118.

## **SÍ MISMO COMO TÉCNICA. DEL CAMPO COMO SOSTÉN A LA INSOSTENIBILIDAD DEL CAMPO**

Cuando la naturaleza aún era “para él como una madre que le daba el sustento y le cobijaba<sup>9</sup>”, límite absoluto para la técnica, cuando la tierra constituía el soporte de la vida, el hombre, el agricultor encontraba en el campo el reflejo mismo de la infinitud. Si *Denken es Danken*, si pensar es agradecer, el pastor, que entrega su tiempo a la tierra, que dedica su vida a caminar en silencio, tiene muchas horas para hacerlo, para agradecer, para devolver al mundo, al agro aquello que éste le brindó: la vida. La técnica que el agricultor usa no puede modificar la tierra, a lo sumo, ayudar a que broten frutos de ella. Así, el vasto horizonte bañado por verdes montañas y ondas de trigo se presenta como algo infranqueable. Sin duda, el ser humano fue, en una época, funcional a la tierra.

El hombre, comenzaba entonces su trabajo con la salida del sol y acababa a la caída de éste, no cosechaba si “el tiempo no lo permitía”, y se alimentaba de aquello que su trabajo le proporcionaba. La naturaleza era, en este sentido, no sólo un límite absolutamente inviolable, sino un dios al que postrarse en tanto fuente de vida. La identidad estaba entonces ligada al trabajo, a la tierra. El pastor se encontraba a sí mismo en sus paseos, el agricultor recibía de la tierra su propio reflejo en forma de esfuerzo, el encargado de la trilla se hallaba al cribar aquello que el campo le ofrecía. La tierra es, de esta manera, cuna y cementerio de todas las culturas, fundamento de toda existencia. Ya decía Cicerón que “la agricultura es la profesión propia del sabio, la más adecuada al sencillo y la ocupación más digna para todo hombre libre”. Sin embargo, esto, gracias a la huida a la ciudad y a la posterior creación de las nuevas tecnologías, no sólo se ha olvidado, sino que el lugar de la naturaleza como confin ha sido usurpado por la gran prótesis humana: la técnica, convertida ya en tecnociencia.

Si cuando la naturaleza era el límite último el hombre vivía en función de aquello que no podía hacer, de aquello que no podía superar, hoy, cuando la ciudad extiende sus muros y cimientos más allá de la tierra, el hombre se identifica con todo lo que puede hacer, pues sus posibilidades son ya infinitas.

Es decir, con el paso del campo a la ciudad el ser humano deja de ver en la tierra todas sus incapacidades para descubrir en el mundo que él es Dios. La sociedad tecnológica parece dilatar máximamente el ámbito de la libertad, sin embargo, las opciones que ofrece el sistema tecnológico son todas impersonales. La libertad es ya cuestión de competencia. Si antes la técnica era un mero instrumento que las personas utilizaban para habérselas con la tierra, ahora la técnica se ha convertido en mediación. El instrumento es algo que se toma, se usa y se deja, mientras que la mediación acompaña permanentemente a la vida del hombre<sup>10</sup>. Esta mediación tecnológica afecta a la vida humana ordinaria y se convierte en una especie de fundamento de ésta.

El pastor ya no se siente seguro al observar el paisaje que le acoge, pues sabe que el aparato tecnológico ha superado ya a aquél dios en el que un día creyó. El agricultor ya no ocupa horas sembrando y cosechando la tierra, debido a la mecanización del campo, sino que ahora se sienta, pasivo, ante su ordenador, buscando nuevos fertilizantes potentes para poder recoger la cosecha cuando el gran comerciante se la reclame. El ambiente no es ya natural, sino virtual, tecnológico. Y esto nace de un hecho rotundo: la tierra se ha hecho funcional a la tecnología. El “hombre de campo” que es ya de ciudad, observa atónito un cambio de era<sup>11</sup>.

9 SAIRY, LL (2010). *Kuntur Jaka, La sabiduría de mi abuelo el Cóndor*. Imprenta Mariscal, Ecuador, pp. 16-17.

10 Esta distinción entre instrumento y mediación ha sido extraída de las clases magistrales del profesor Ramón Queraltó Moreno.

11 Ramón Queraltó afirma que no estamos en un cambio de época, sino de era: “Y es que conviene dejar claro desde el comienzo la

## NUEVAS IDENTIDADES Y TECNOLOGÍA

La importante afirmación de Marín-Casanova “E3 es un entorno sin sujeto”<sup>12</sup> nos lleva a plantearnos en este punto cómo el ser, que ya no es previo, sino retardado<sup>13</sup>, puede identificarse, hallar un sí mismo en un mundo donde queda continuamente desplazado, sustituido o simplemente simultaneado con otras identidades.

Y es que con las TICs no sólo se pueden interpretar varios roles dentro de un mismo grupo, sino pertenecer a distintos grupos al mismo tiempo. Gracias en parte a las nuevas tecnologías, el hombre posee una identidad cada vez más múltiple, y le es difícil encontrar unidad dentro de los diferentes roles que defiende.

Esto provocará que la identidad del individuo no pueda reconocerse en sus acciones ni tampoco en sus pertenencias, sino que la persona se hallará a sí misma por su función o funciones. El sujeto contemporáneo, tecnológico, a raíz de la creación de su función maquinal, se ha desintegrado en las múltiples formas existentes. Y esto no tiene vuelta atrás: somos ya función maquinal. La otredad en la que el hombre se reconoce no es la de los demás, sino la otredad del aparato. Sin la técnica ya no somos, porque esta es nuestra esencia.

Dice Sherry Turkle que “la identidad, después de todo se refiere al equilibrio entre dos cualidades, en este caso entre una persona y su personaje. Sin embargo, entre los MVD, uno puede ser muchos personajes”<sup>14</sup>. Y es que nos hemos convertido ya en esos personajes que simulamos en los juegos de rol, no podemos diferenciarnos de ellos. Hemos creado, dicho con el vocabulario de Echeverría, un “tercer entorno”, absolutamente artificial y que, sin embargo, funciona entre sus usuarios, que interactúan constituyendo “Telépolis”<sup>15</sup>. Por tanto, vivimos en una realidad ineludiblemente virtual.

De acuerdo con autores como Turkle “la vida está en la pantalla sin orígenes ni fundamento”, “es un lugar en el que los signos tomados de la realidad sustituyen a lo real”<sup>16</sup>. Entonces, si no vivimos sobre fundamento alguno, si no existe referente físico, la idea de hallar nuestra propia identidad se hace tan improbable como necesaria.

Ya no somos sí mismos como otro, sino sí mismos como técnica, en cuanto la técnica es ya, indiscutiblemente, nuestra naturaleza. Gracias a la técnica el hombre ha superado el límite natural y ha creado un entorno nuevo (tecnológico o virtual)<sup>17</sup>. Por eso, el hombre es un ser que se hace a sí mismo, creador de su propia naturaleza. Así, descubrimos entonces que la identidad general del ser humano es la propia del barón de Münchhausen, que se tira de su propio cabello para poder progresar. Pero, ¿cómo progresar en el mundo de la globalización sin perderse a uno mismo en el camino y sin que la elección personal revierta negativamente en los otros, teniendo en cuenta que hoy más que nunca cada acción está interconectada? Se trata de asumir que existen múltiples posibilidades, infinitas si se quiere,

profundidad y el alcance de la metamorfosis social que nos está sobreviniendo. Porque no se trata de un cambio de época, sino de un cambio de era (...) Un cambio de era es una situación de gran ruptura, y por tanto, de gran perplejidad, indecisión existencial, y también, por qué no decirlo, de grandes paradojas cuyo efecto final es la infelicidad humana” (QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, pp. 12 y 14)

12 MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 95.

13 *Ibid.*, p. 96

14 TURKLE, S (1997). *La vida en la pantalla*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, p. 19.

15 Cfr. ECHEVERRÍA, J (2003). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.

16 TURKLE, S (1997). *Op. cit.*, p. 61.

17 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 73.

pero, de aceptar que no debo ni quiero elegir cualquiera de ellas, aún asumiendo mi libertad. Esto se debe, como planteaba Ricoeur, al mantenimiento de sí mismo más allá de las alternativas existentes. Y ahí, en ese compromiso no sólo con el otro y su felicidad, sino con la misma realidad virtual, puedo reconocermelo como “sustancia individual de naturaleza racional”, es decir, como persona, y como conciencia de sí mismo, es decir, como identidad, como idéntico a mí mismo y análogo a los demás. En este sentido, habríamos de reivindicar, como bien hace Beuchot en su *Tratado de Hermenéutica analógica*, la diferencia por encima de la homogeneidad, pero, teniéndonos en cuenta, siempre, como pertenecientes a un grupo social, esto es, como seres relacionales, seres en red.

En definitiva, podemos concluir que vivir en Telépolis supone asumir que la época de los grandes relatos, de la razón como legitimación de la unidad y la totalidad, ha sido simplemente un modo más de narrar la historia, pero no el único. Admitir esto supone aceptar varias cosas: 1) La realidad se cuenta, por tanto, se construye, y, además, se narra de muchas maneras. 2) El cogito, como perpetuación de la necesidad de un yo fuerte que levante acta de todo suceso, queda deslegitimado. En el tiempo actual el sujeto no es ya in-dividuo, sino que posee una identidad múltiple, no necesita ser fedatario de la realidad, sino cronista. 3) Del abandono del gran relato, y con ello de la creencia en un solo modo de decir, nace la pluralidad de lenguajes y la mirada se hace múltiple. La realidad deja de ser homogénea y esto se refleja en todos los ámbitos del saber, desde el arte a la ciencia: las Vanguardias abandonan la perspectiva y nacen las facetas como expresión de la estética del fragmento, la mecánica cuántica entiende que el movimiento y la energía se propagan en saltos cuantificados, asumiendo la discontinuidad del espacio<sup>18</sup>.

### **LA PRUDENCIA AXIOLÓGICA: ENCONTRANDO SIMILITUDES ENTRE LOS “NICHOS AXIOLÓGICOS” DE RAMÓN QUERALTÓ Y “LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA” BEUCHOTIANA.**

Estudiados ya, primero, la realidad del mundo contemporáneo y, segundo, el problema concreto de la identidad en la era tecnológica, nos disponemos ahora a exponer una propuesta que pretende arrojar luz a toda esta problemática desde la lectura de Ramón Queraltó y Mauricio Beuchot. Se procurará, de este modo, hallar similitudes entre las teorías filosóficas de ambos autores, alcanzando finalmente la propuesta común de una prudencia axiológica. Ambos filósofos coinciden en hablar de nuestra era como un momento en crisis.

En este sentido, apunta Queraltó que, hallándonos en plena época de transición cultural, no tenemos todavía un paradigma que sustituya al anterior, por lo que no sabemos a qué atenernos<sup>19</sup>.

Así, nuestro autor denuncia el hecho de que los medios heredados no pueden resolver las nuevas situaciones globales, no satisfacen las exigencias de los nuevos problemas y, al mismo tiempo, no se tiene nada más que eso a disposición<sup>20</sup>. Esta realidad que se presenta al modo de una crisis afecta también, y fundamentalmente, a los valores. Se da ya, *de hecho, una transmutación de valores, que no significa la desaparición de éstos, sino la reinterpretación de los valores heredados.*

18 MARISCAL VEGA, S (2014). *Filosofía para niños y Cultura de paz. Del espacio que se ocupa al lugar que se comparte*, Repositorio Rodin de la Universidad de Cádiz, p. 24.

19 Cfr. QUERALTÓ, R (2008). *Op. cit.*, p. 76.

20 Cfr. QUERALTÓ, R (2003). *Ética, tecnología y valores en la Sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Tecnos, Madrid, p. 168.

Nos encontramos ante un cambio de era, y este cambio de era trae consigo una mutación en la racionalidad humana. Aceptado ya el carácter “crítico” del momento contemporáneo, se nos presentan dos modos de dar respuesta a tal situación: la aceptación del relativismo, que lleva al equivocismo, y el univocismo, que supone la aceptación de una verdad única para todos<sup>21</sup>. Esto es claramente reconocido por Beuchot, que propone la analogía y el término medio como posible solución. Queraltó se refiere también a esta realidad cuando explica que el ser humano se halla inserto en un laberinto ético cuyos polos principales son, por un lado, la vivencia de la realidad existencial como relativismo y, por otro lado, la necesidad de valores. Así, Queraltó entiende al hombre como un ser ético, pues necesita siempre de un medio para adecuarse al mundo. Los valores serían ese modo de “ajuste existencial”. Sin embargo, en este dilema que plantea el mundo del siglo XXI parece que, en general, la sociedad es más tendente al relativismo, o al menos tiende a comprender su realidad, diversa y globalizante, como relativismo. Un relativismo que, en su versión más extrema, se presenta como relativismo moral o “pasotismo”, el cual puede animarnos a acomodarnos, también en el terreno moral, a la máxima *laissez faire, laissez passer*.

Para Beuchot el relativismo extremo es insostenible porque hace que todos los patrones morales sean igualmente buenos y malos, anula la distinción entre el bien y el mal. Asimismo, el universalismo extremo es abusivo, porque defiende que sólo hay una forma válida de comportamiento<sup>22</sup>. Así, es necesaria una postura intermedia que satisfaga la doble vertiente del laberinto ético en el que nos encontramos<sup>23</sup>.

Podríamos hablar, con Beuchot, de una tradición que permita un cambio analógico, esto es, ni totalmente sustancial ni meramente accidental, sino que potencia para ser distinto aunque conserva algo constante.<sup>24</sup> Se trata, por tanto, de conservar algo constante, común, que se haya repetido a lo largo de la historia y que, como añade Queraltó, haya creado y cree mayor progreso social. De este modo, aludimos directamente al término “nicho axiológico”, que aparece en los escritos de Queraltó. En este concepto se recogen los valores “atractores”, que gracias a su fuerza operativa establecen fuertes dependencias y exigencias a los demás valores. Así, el nicho axiológico sería relativo a cada situación específica, aunque esté compuesto a veces por valores que se repiten a lo largo de la historia. Con todo, podemos hablar de una recuperación crítica de algunos valores de la tradición de la que nos despegábamos y de la inserción de otros nuevos, pero aplicándolos todos ellos según la circunstancia y sin establecer entre ellos una relación jerárquica, sino al modo de una red<sup>25</sup>.

21 “La razón moderna se enraiza en un univocismo que establece que sólo existe una interpretación o versión correcta de la realidad, “las demás son, en su totalidad, incorrectas”. Esa verdad hegemónica coincide con la de la ciencia formal o empírica y su criterio es el verificacionismo” (BARRIENTOS RASTROJO, J (2013). “Fronteras Analíticas de la Racionalidad Social Contemporánea”, *Sociología y Tecnociencia*. nº.3, Universidad de Valladolid, p. 74.

22 Cfr. BEUCHOT, M (2002). *Op. cit.*, pp.117-118.

23 Barrientos ya apunta a la filosofía de estos dos pensadores como vía intermedia alternativa a ambos extremismos tras el fin de la época de la seguridad metafísica: “Aun la metafísica descubre los límites de este abordaje, pues la quiebra de un metarrelato válido de modo universal, como explicitan Vattimo en La sociedad transparente o Lipovetsky en El crepúsculo del deber, genera una confusión difícil de sostener filosófica y vitalmente. Así, se precisa recuperar otras racionalidades como la poética de Zambrano o la mística de Heidegger, que permiten el acceso a una totalidad desde geografías metamodernas. Cuanto menos se requieren racionalidades mediadoras como las de Beuchot y Queraltó.” (BARRIENTOS RASTROJO, J (2013). *Op. cit.*, p.75).

24 Cfr. BEUCHOT, M (2000). *Tratado de hermenéutica analógica*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Editorial Itaca, México, pp. 70-71.

25 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2014). “Nuevas tecnologías, pragmatismo y metáfora. Aproximación a la tecnética reticular queraltotiana”, *Estudios Filosóficos*. Vol. 63, N° 184, pp. 433-454.

Desde esta ética queralto-beuchotiana no partimos de la existencia de unos valores fundamentales, al modo de eternos, aunque podamos reconocer que existen unos que reiteradamente nos han dirigido hacia un mayor progreso social. Así, añadiendo el matiz de Marín Casanova, los Derechos Humanos son valiosos, precisamente, por ser un producto humano, no natural, es decir, una creación<sup>26</sup>. Por eso, dado que son valores contingentes, decididos y no impuestos, y que asumimos la posibilidad del cambio, una apuesta sensata sería adoptar la postura de la prudencia axiológica.

Si "el mestizo es un ser análogo, una entidad analógica, es decir, nueva pero que toma lo mejor de la tradición de la que parte y lo potencia a la que llega"<sup>27</sup>, podemos afirmar que el hombre contemporáneo es el ser mestizo por excelencia y, como tal, debe aceptar que es pura ficción, creación, mezcla, hijo de la pluralidad.

26 Cfr. MARÍN-CASANOVA, JA (2009). *Op. cit.*, p. 164.

27 BEUCHOT, M (2000). *Op. cit.* p.72.