

LA ÉTICA DE LA INCERTIDUMBRE EN LAS CIENCIAS SOCIALES¹

I. Introducción

En la situación mundial actual, la ética tiene un lugar central. Lo experimentamos tanto al nivel de la racionalidad práctica como al nivel de la crítica intelectual. Eso se manifiesta en particular en tres dimensiones. En primer lugar, las prácticas empíricas políticas y económicas presentan situaciones particularmente delicadas. En el orden político, notamos que la democracia parlamentaria tiene hoy de manera muy visible una serie de desviaciones, tanto por su mercantilización (el precio de un candidato) como por las alianzas contradictorias y la corrupción. En el plan económico, hemos asistido en los últimos años a escándalos financieros de gran dimensión, a prácticas de *lobbying* que falsifican el juego económico y político, a la atribución de salarios extravagantes a los dirigentes de empresas y a muchas otras prácticas contradictorias con la ética. Todo eso ha provocado una reacción bastante sana en la opinión pública, que exige cada vez más procesos transparentes, el respeto de la ética de los sistemas económicos, sociales, políticos, culturales, y un alto nivel moral de los actores sociales, políticos y económicos.

A nivel teórico esta nueva atención a la ética ha planteado también otras interrogantes. Por ejemplo, en el plan político: ¿Qué significa la democracia? ¿Cuáles son las reglas de funcionamiento de un sistema parlamentario? ¿Cómo escapar de lo que parece ser una lógica electoral que mata los fines y privilegia solamente los medios? En el plan económico, es la lógica misma del sistema capitalista lo que está en discusión. ¿Cuál es la base ética de un sistema que desarrolla a un 20 % de la población mundial y excluye prácticamente al resto? Un proceso de deslegitimación de esta lógica económica está avanzando rápidamente.

¹ Conferencia presentada en el ciclo Complejidad e Interdisciplinariedad en Ciencias y Humanidades, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, en octubre de 2006; publicada en un cuaderno homónimo por la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006.

Finalmente, en el plan filosófico, la reflexión sobre la naturaleza de la sociedad y del ser humano es también resultado de una conciencia ética nueva. Evidentemente, se trata de problemas que la humanidad se planteó desde hace centenares de años. Sin embargo, hoy, con la situación particular tanto del conocimiento social como del desarrollo de un sistema económico destructor de la naturaleza y de los seres humanos, la cuestión toma dimensiones nuevas.

Para ilustrar este tipo de preocupación, quiero contar un pequeño incidente. En el año 1975, un poco después de la reunificación del Vietnam, participé en una cena en Ciudad Ho Chi Minh (Saigon) junto con el secretario del Partido Comunista de la ciudad, el señor Ba, y el arzobispo de Saigon, Monseñor Binh, un hombre ya anciano, sabio y de una mente muy abierta. El señor Ba, que había sido antes representante del Frente de Liberación Nacional en París, explicaba con muchos detalles y bastante entusiasmo los planes del Partido Comunista para la reorganización económica, política e ideológica de la gran metrópolis que era Saigon al salir de la guerra. Monseñor Binh escuchaba con mucha atención. No interrumpió a su interlocutor. Cuando el señor Ba terminó su exposición, la reacción de Monseñor Binh fue la siguiente: “Cómo me gustaría que los comunistas creyeran un poco más en el pecado original”. Él recordaba así la dimensión de la condición humana, como contexto de toda acción. De hecho la problemática de la ética se inscribe no solamente en situaciones concretas inmediatas, sino también dentro de la gran pregunta de lo que es el ser humano colectivo en permanente construcción.

En este ensayo vamos a desarrollar la mirada del sociólogo, que se pregunta cómo funciona la ética en sociedades concretas. En realidad, no podemos pensar la ética de manera puramente abstracta, sino en su contexto de relaciones sociales concretas, es decir, la ética como una construcción social. Todas las filosofías que han tratado la ética social no han podido escapar de la necesidad de la mediación de una visión social, más o menos explícita, que hoy día pertenece al campo de las Ciencias Sociales. Abordaremos el problema de la ética en función de una orientación particular que se desarrolló durante los últimos 25 años: la perspectiva de la incertidumbre. Edgar Morin, sociólogo y filósofo francés, trabajó esta última, y nos apoyaremos en gran parte en su visión de las cosas. Para aplicarla a la ética, estudiaremos dos posiciones opuestas en

la filosofía social actual: la de John Rawls y la de Enrique Dussel. Finalmente, terminaremos con una propuesta sociológica sobre la ética de la incertidumbre.

II. La teoría de la incertidumbre en las ciencias sociales

Este tipo de teorías se desarrolló en reacción contra una concepción de la racionalidad que provocaba una segmentación de lo real y un reduccionismo, una visión lineal *unicausal* y un determinismo bastante mecanicista que provocó el desarrollo de un pensamiento único y el legalismo en el orden jurídico.

Se trata de reconstruir una epistemología compleja, que reconoce los límites de la elementalidad, la importancia de la temporalidad, la multidimensionalidad y lo transdisciplinario. Tal visión de la realidad conduce al crecimiento de la conciencia de la ambivalencia de lo real, de la aleatoriedad, de la incertidumbre, así como de la pluralidad de las instancias epistemológicas. Es todo lo contrario de una racionalidad rígida, organizada desde una cumbre de principios que orientan el pensamiento sobre la realidad.

En ciencias sociales, esta visión de base desarrolló dos orientaciones que podemos llamar de tipo postmoderno. La primera desembocó en el rechazo de la existencia de sistemas y de estructuras, para valorizar lo inmediato, el sujeto, la historia cotidiana. La segunda reconoce que la incertidumbre no significa la ausencia de paradigma y de referencias.²

En el primer caso, la observación de base es que en la modernidad la racionalidad tecnocientífica se impuso como la única y que eso tuvo como consecuencia una reducción del abanico de los saberes. Al contrario de lo que se afirmaba a propósito de la objetividad del conocimiento, se dice que el conocimiento no es neutro, ni en ciencias de la naturaleza ni en ciencias sociales. Existen condiciones sociales que orientan el desarrollo de las ciencias y también de sus elecciones. Así, ya no se acepta el sujeto como conocedor ahistórico y neutro, y para algunos aún la idea

² Hemos tratado de este tema en *Mercado y religión*, y retomamos dicho texto en las dos páginas que siguen.

misma de la realidad parece inadecuada. El pensamiento postmoderno busca nuevos métodos de razonamiento: el valor del afecto frente a lo racional, del pensamiento analógico frente al analítico, de lo parcial frente a la totalidad. Y eso tiene importantes consecuencias sobre la manera de aprehender lo real.

Se afirma como punto de partida el fin de las categorías universales, de las explicaciones sistemáticas, de las legitimaciones, y, lógicamente, la invalidación de los grandes metarrelatos³ frente a la enorme diversidad de la realidad. Eso significa no solamente un gran vacío teórico, sino también una gran multiplicidad de visiones. Es el reino de los pequeños relatos: “victoria de las masas contra la cultura aristocrática”, dice Yves Boisvert en *Le monde postmoderne*.⁴

No existe una historia unificada, solo relatos. No se puede pensar el mundo en función de un fin. Tampoco la historia conduce necesariamente a lo mejor, como pensaba Kant. Cuando Habermas dice que se trata de una crisis de toda legitimación teórica, los postmodernos contestan que ya no se necesitan legitimaciones. Insisten sobre los peligros de la teorización que son el totalitarismo de la verdad, la coerción del pensamiento global o de categorías únicas de tiempo y espacio⁵ y hacen una crítica de todo fundamentalismo, que para ellos caracteriza todo saber que funda una disciplina. La incertidumbre invade todo el panorama y relativiza no solamente la visión de lo real, sino el pensamiento mismo.

Solo hay circunstancias y cada saber es particular. G. Vattimo declara que se multiplican los dialectos.⁶ Eso significa una duda generalizada y un saber pragmático: el único criterio es su eficacia.⁷ Unos afirman también que el error es riqueza. Michel Maffesoli en *Le temps des tribus* dice que existe: “una multiplicidad de ideologías vividas al día sobre valores próximos”. Eso exige el reconocimiento de la existencia de un eclecticismo, para asegurar la coexistencia pacífica de todos los discursos. Final-

³ J. F. Lyotard: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Gallilée, París, 1986, p. 38.

⁴ Y. Boisvert: *Le monde postmoderne*, L'Harmattan, París, 1996, pp. 92-93.

⁵ D. Harvey: *The condition of the postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford y Cambridge, 1989.

⁶ G. Vattimo: *La société transparente*, Desclée de Brouwer, París, 1990.

⁷ Y. Boisvert: *op. cit.*, p. 63.

mente Stephen Crook escribe: “la única cosa cierta es la incertidumbre continua”.⁸

Se observa además que esta corriente está favorecida por la existencia y la importancia cultural de los medios de comunicación de masa, que ya no permiten una visión totalizante. Se trata de hechos directos, concretos, vividos, lo que lleva a “una nueva transparencia democrática”, según G. Raullet.⁹

En consecuencia, lo real se presenta como cultura y pluralidad de textos. Es Jacques Derrida quien habla de “juego infinito de textos sin sentido dado”. Los hechos sociales son expresiones simbólicas y deben leerse como textos. Como lo expresa bien Amando Robles, se trata de la “conciencia de saber que no pueden sustituir aquellos referentes (metasociales) por otros nuevos... Lo más que puede aspirar es a ‘escribir’, dejar ‘textos’, no obras con sello definitivo, y a descubrir y recuperar las ‘escrituras’ de otras épocas, los ‘textos’ que fueron dejando, sus huellas”.¹⁰ Realmente estamos en la incertidumbre. Algunos autores hacen afirmaciones aún más radicales: existe una total distancia entre el mundo simbólico y la realidad. Esta última ya no tiene valor como base epistemológica.

Es precisamente contra este tipo de posiciones que Alan Sokal escribió su artículo irónico en la revista *Social Text*,¹¹ para denunciar “un pensamiento, informe favorecido por un vocabulario oscuro, que niega la existencia de la realidad objetiva y elude intencionalmente la distinción entre los hechos y el conocimiento que tenemos de ellos”.¹²

Pero seguimos el razonamiento postmoderno. Cada comunidad es un texto que se debe estudiar con el método de la crítica literaria: una interpretación y no explicación o, si se trata de historia, una interpretación de interpretaciones. Lo que se necesita es una hermenéutica, lo que es el papel principal de las ciencias sociales. Así, como decía Nietzsche, el mundo se transforma en fábula¹³ y Habermas no duda en llamar al

⁸ S. Crook: *Postmodernization in advanced society*, Sage, Londres, 1994, p. 2.

⁹ G. Raullet: “Stratégies consensuelles et esthétique postmoderne”, *Recherches Sociologiques*, vol. XX, no. 2, 1989, p. 21.

¹⁰ A. Robles: *Religión y paradigmas*, Ed. Fundación UNA, Heredia, 1995, p. 213.

¹¹ A. Sokal: “Transgression of Fonctions: Toward an hermeneutics transforming the quantie gravitation”, *Social Text*, Autumn, 1995.

¹² N. Levisalles, 1995.

¹³ G. Vattimo: *op. cit.*, p. 19.

filósofo alemán el primer postmoderno. Para apoyar posiciones pragmáticas, varios autores notan que aun el simbolismo y el arte se adaptan a la voluntad de los consumidores, lo que según ellos significa también una ganancia democrática. Y eso nos lleva a la manera de concebir la sociedad.

Los autores postmodernos de ciencias sociales afirman que hay otros criterios de diferencia que los de las clases sociales, en función de nuevas necesidades debidas a la insatisfacción de las condiciones de la modernidad. J. Baudrillard habla de multiplicación de eventos indeterminados, desconectados, incoherentes, lo que significa que la realidad está fragmentada.¹⁴ En lo que llaman la “sociedad post industrial” existen nuevos objetivos compartidos por individuos de varios medios sociales y que se expresan en nuevos tipos de movimientos sociales basados sobre intereses y circunstancias. Forman grupos de subculturas (grupos semióticos) de varios orígenes sociales. Aparecen nuevos agentes históricos, políticos, morales, que Michel Maffesoli llama “tribus” o que otros llaman “castas”, es decir, grupos de intereses corporatistas, variados y parciales, que hoy sustituyen a las clases.¹⁵ El concepto mismo de clase social es, para ellos, anticuado. La diferencia mayor hoy es entre consumidores y no consumidores.

Estas posiciones implican también consecuencias prácticas. Así, por ejemplo, se deben introducir cambios en la política de redistribución social: ella debe dejar de ser rígida. Cada individuo es responsable y si se necesita ayuda debe ser personalizada. Encontramos aquí unas de las bases de lo llamado “Estado social activo” o del liberalismo social y también de la tercera vía social-demócrata de Tony Blair.

En realidad, se impone la centralidad del individuo y la importancia del momento presente, lo que significa lo imprevisible y la incertidumbre. Michel Foucault dice que la sociedad y las instituciones producen (y oprimen) al individuo, y al final de su obra, dicen R. Dickens y A. Fontana, este trata de encontrar las relaciones entre experiencia, conocimiento y poder.¹⁶ En la misma perspectiva, para el conjunto de los autores

¹⁴ J. Baudrillard: *A l'ombre des majorités silencieuses*, Denoël, París, 1982.

¹⁵ M. Maffesoli: *Le temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, París, p. 67.

¹⁶ R. Dickens, A. Fontana: *Postmodernism and Social Inquiry*, UCL Press, Londres, 1994, p. 27.

postmodernos, el individuo es la base de la interpretación de lo real y la fuente del conocimiento, y eso muestra la importancia de su responsabilidad.¹⁷ Para la visión postmoderna de la sociedad, existe una igualdad entre las diferencias existentes. En consecuencia, la participación del otro en la vida social es tan válida como la del suyo, lo que supone la necesidad de una coexistencia pacífica. El mundo es un *self-service* y así se generaliza la lógica del consumo, una sociedad de la hiper-elección y de individuos consumidores.¹⁸

En esta perspectiva, valorizar ante todo al individuo tiene como consecuencia también una atomización del conocimiento. Cada individuo tiene su saber. Por otra parte, los contratos también tienden a ser temporales en todos los dominios y la variedad de reivindicaciones se nota en demandas de derechos particulares y de libertad individual.¹⁹ Nos encontramos así frente a un supermercado de estilos de vida. Se desarrolla una moral sin obligación y sin sanción,²⁰ que significa que hoy hay más elecciones que obligaciones. Asistimos al mismo tiempo a la desaparición del sacrificio por las grandes causas. Se trata, dice J. Baudrillard, de una desubstancialización moderna, y eso sin duda provoca la inseguridad del individuo.²¹ Sin embargo, para la postmodernidad, dice A. Robles, la solución se encuentra en el énfasis en la subjetividad y en la experiencia estética.²²

Por otra parte, el presente es lo que cuenta. No se trata, según ellos, de un nihilismo, porque se pretende vivir el presente. Pero se vive al día, con relaciones efímeras²³ con grupos ocasionales.²⁴ Yves Boisvert habla del *zapping* según los intereses del momento.²⁵ Lo que se trata de hacer es una gestión de lo cotidiano. Se entiende también de que por todas estas razo-

¹⁷ J. S. Kahn: *Culture, Multiculture, Postculture*, Sage, Londres, 1995, p. 27.

¹⁸ G. Lipovetsky: *L'ère de l'éphémère*, Gallimard, París, 1983, p. 59.

¹⁹ J. Ortega: "Identidad y posmodernidad en América Latina", *Socialismo y participación*, no. 70, julio de 1995.

²⁰ M. Maffesoli: *Au creux des apparences*, Plon, París, 1990, p. 32.

²¹ Y. Boisvert: *op. cit.*, 1995, p. 95.

²² A. Robles: *op. cit.*, p. 123.

²³ G. Lipovetsky: *L'ère de l'éphémère*, Gallimard, París, 1987, p. 188.

²⁴ M. Maffesoli: *op. cit.*, p. 47.

²⁵ Y. Boisvert: *Le Monde postmoderne*, L'Harmattan, París, 1996, p. 118.

nes también los discursos globales de las teorías sociales son obsoletos.²⁶ La idea de la incertidumbre hace su camino.

Los autores postmodernos de esta corriente notan, con razón, que la sociedad civil se opone al Estado y tiene hoy cada vez más autonomía. Hay conciencia de que la democracia es más que el Parlamento y que existe una expansión política de la sociedad civil. Al mismo tiempo se nota un retorno del populismo como respuesta política. La sociedad civil retoma el control de la vida cotidiana y multiplica cuerpos intermedios. El poder político siempre creciente de las mayorías silenciosas es un hecho fundamental.²⁷ Raulet habla de la importancia de los lobbys para la toma de decisión política.²⁸

El Estado ya no tiene la exclusividad del discurso sobre el poder. Asistimos al fin de su tutela y en particular al fin del Estado providencia. La política es un bien de consumo, y es por eso que se nota el fin de las fidelidades partidarias. Por eso, los hombres políticos deben estar al servicio de las comunidades. La conclusión frente a estos hechos es que el Estado tiene solamente que asegurar la gestión del carácter inevitablemente conflictual de la coexistencia de varios grupos de personas.²⁹ Todo eso implica también un regionalismo territorial y reglas prácticas y flexibles. Se habla de grupos fluidos.³⁰ Vivimos el retorno a lo local, a lo comunitario.³¹ Se construye, así dicen los protagonistas de este pensamiento, una función democrática que puede ser un contrapeso a la globalización contemporánea.

Evidentemente estas posiciones de orden filosófico tienen sus implicaciones sobre la función de las ciencias sociales. Para Zygmund Bauman, la sociología ha nacido con la modernidad y por eso se deben elaborar hoy día las ciencias sociales de la postmodernidad. Para los autores postmodernos, la teoría en ciencias sociales ha conocido una

²⁶ J. Baudrillard: *L'autre par lui-même*, Gallilée, París, 1987, p. 83.

²⁷ J. Baudrillard: *A l'ombre des majorités silencieuses*, Denoël, París, 1982.

²⁸ G. Raulet, en Y. Boisvert: *op. cit.*, p. 72.

²⁹ G. Lipovetsky: *L'ère du vide*, Gallimard, París, 1983, p. 193.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ G. Raulet: "Stratégies consensuelles et esthétique postmoderne", *Recherches Sociologiques*, vol. XX, no. 2, 1989, p. 13.

insularidad progresiva.³² Un autor como J. Baudrillard va aún más lejos al afirmar la inutilidad de la sociología y en particular de la categoría “social”.³³

Para estos autores no hay futuro para las ciencias sociales explicativas porque lo humano es particular: la ciencia social solo puede ser interpretación y mediación. De hecho, dicen, cada teoría proviene de una fe no crítica en la ciencia y en la razón. Estas últimas imponen un sistema que es poder cultural y finalmente social y político e impiden el descubrimiento del actor social en su particularidad. Las teorías, dice Jacques Derrida, son discursos que no representan la realidad.³⁴ J. Baudrillard añade que son simulacros que no tienen nada que ver con la lógica de los hechos. Debemos notar que muchos de los autores postmodernos, en particular en ciencias sociales, son marxistas arrepentidos.

Lógicamente, para un enfoque postmoderno, la solución es considerar que las ciencias sociales solo pueden ser saberes narrativos porque el mundo social está fragmentado en una multitud de comunidades y de tradiciones de conocimiento.³⁵ En consecuencia, la ciencia social se identifica con una hermenéutica, que es una interpretación de textos.³⁶ Se trata, dice Zygmund Bauman, del arte de la interpretación de las pluralidades traducidas cada una en formas asimilables por las otras. Así, el sociólogo es un mediador.³⁷ Él hace entender las diferencias y en este sentido contribuye a la tolerancia.³⁸

La crítica principal que se puede hacer a esta corriente es que se trata del mejor conjunto ideológico para el triunfo del capitalismo neoliberal. Es precisamente cuando este último se globaliza como sistema-mundo, que se desarrolla una teoría de la negación de todo sistema, el relativismo cultural de abandono de la coherencia. Nada puede ser mejor para legitimar la realidad política de un mundo dominado por un sistema económico preciso.

³² S. Seidman: *The postmodern Turn*, Cambridge University Press, New York, 1994, p. 9.

³³ J. Baudrillard: *Ibidem*.

³⁴ J. Baudrillard: *L'autre par lui-même*, Gallilée, París, 1987, p. 83.

³⁵ Z. Bauman: 1992, pp. 93-113.

³⁶ Y. Boisvert: *L'analyse postmoderniste*, L'Harmattan, París, 1997, p. 18.

³⁷ S. Seidman: *op. cit.*, p. 14.

³⁸ R. Hollinger: *Postmodernism and the Social Sciences*, Sage, Londres, 1994, p. 178.

Aparece claramente que esta visión del postmodernismo es una reacción contra un pensamiento moderno rígido, dogmático, que impone esquemas de pensamiento sin tener en cuenta el carácter relativo de sus construcciones. Sin embargo, al mismo tiempo destruye la posibilidad de analizar los procesos sociales y, peor todavía, llega a la incoherencia de la acción sobre las bases del sistema económico-político dominante.

Existen reacciones contra esta corriente de pensamiento. Es así que el filósofo francés Alain Badiou afirma que el estadio de relativismo cultural es una ideología que pretende que existen individuos, reducidos a sus capacidades expresivas y a sus deseos y comunidades culturales.³⁹ Para ellos, la regla es asegurar la felicidad de ambos sobre la base de dos principios. Por una parte, no existen valores por encima de la supervivencia de la libertad de los individuos y por otra parte se deben preservar las herencias y los derechos de las comunidades. Así se rechaza la idea de que hay una cosa que supera el valor de la felicidad y de la libertad individual, así como de la permanencia de culturas diferentes, lo que la filosofía llama: las verdades por encima de los sistemas y susceptibles de ser reconocidas a través del tiempo. El resultado, dice Alain Badiou, es la pobreza del pensamiento y casi el fin de la filosofía; la sumisión a la ley del más fuerte y lo que él llama el materialismo democrático.

Para A. Badiou, existe sin duda una pluralidad de las verdades. La humanidad vive por el momento en una transición, donde las verdades políticas del pasado reciente (revolución, socialismo, comunismo) son saturadas, y en una época de búsqueda de nuevas verdades. Entretanto, el intervalo crea un estado de incertidumbre y de dificultades reales. Aquí también encontramos el concepto, pero en un sentido diferente de las corrientes postmodernas radicales, es decir, como situación transitoria y no necesariamente condición fundamental.

Una segunda corriente de pensamiento crítico de la modernidad se desarrolla sin caer en la descomposición total de la realidad. Se trata del reconocimiento de la realidad de la incertidumbre y de la fluidez de los conceptos, sin abandonar la idea de un paradigma. Reconocer la incertidumbre no significa la atomización de la realidad, la ausencia de estructuras, la anomia, el inmediatismo, sino aceptar que la realidad no es lineal, ni determinada, que existe una multiplicidad de factores en interacción, y

³⁹ A. Badiou: *Logiques des Mondes - l'être et l'évènement*, Le Seuil, París, 2006.

afirmar el lugar central de lo cualitativo. Es otra crítica de la modernidad, sin destruir los logros reales de esta última, reconociendo que ella no se identifica con su principal vínculo material e ideológico: el capitalismo.

Es por esta razón que Edgar Morin afirma que la ciencia clásica, tanto de la naturaleza como de la vida social, no debe ser abandonada, sino que es insuficiente. En el desarrollo de este pensamiento sobre la incertidumbre, hay una influencia bastante fuerte de la ciencia de la naturaleza en sus nuevas perspectivas. Es lo que desarrolló de manera muy clara Pablo González Casanova en su último libro sobre las ciencias.⁴⁰ Se nota también la influencia del pensamiento de Prigogine, el Premio Nobel belga, que trae a la luz la importancia de la complejidad, y de Jean Monod, que publicó un libro de gran impacto: *El azar y la necesidad*.

Estas posiciones tienen su influencia sobre la definición y el papel de la ética. Para los primeros se trata de organizar las “traducciones” de los unos hacia los otros, para mejor entendimiento. Para los otros se trata de adecuarse al paradigma de la reorganización de la vida.

El aporte de Edgar Morin

Para este autor, la visión de la incertidumbre parte del estudio de una realidad compleja, que parece irracional, angustiada, un desorden y un factor de incertidumbre, lo que se opone a una visión de la realidad en términos de simplicidad, un real reduccionismo que se encuentra en particular en la declaración de las leyes. Sin embargo, al contrario de las perspectivas postmodernas de primer tipo, esta visión se articula alrededor de un tetragrama: “orden, desorden, interacción, organización”, que Edgar Morin llama el paradigma de la *auto-eco-re-organización*. En cada una de las realidades físicas, biológicas y antropológicas se encuentra esta lógica del desorden que se transforma en reorganización. Se trata, según él, de un *feed-back*, dialéctico, pero de una dialéctica que “no tiene pies ni cabeza y que es rotativa”, es decir, en espiral. Tal vez en México se podría decir que se desarrolla como los “caracoles”. Para comprobar este

⁴⁰ P. González Casanova: *Nuevas ciencias y humanidades. De la academia a la política*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Anthropos, Barcelona, 2004.

pensamiento, Edgar Morin empieza por una reflexión sobre el conocimiento y después aborda la complejidad y la incertidumbre. Añadiremos a eso unas reflexiones sobre la ética.⁴¹

El conocimiento

El órgano humano del conocimiento es, para Edgar Morin, un principio de inseguridad. Existe una relación incierta entre nuestro espíritu y el mundo exterior. El cerebro impone al mundo categorías que nos permiten captar el universo de los fenómenos.⁴² En verdad, toda teoría es un sistema de ideas que depende a la vez de las capacidades propias del cerebro, de las condiciones socioculturales y de la problemática del lenguaje. En este sentido, dice Edgar Morin: “lo propio de una teoría científica es ser biodegradable”, lo que significa que no puede ser considerada como una certidumbre eterna.

Tal visión rechaza un pensamiento simplificado y afirma al contrario la existencia de un pensamiento complejo. Este último se define como una reacción contra un reduccionismo que afirma el carácter exclusivamente constituyente de las partes; contra un determinismo que concede la prioridad al orden, cuando al contrario la teoría de la incertidumbre pone el acento sobre el desorden, los avatares, la dispersión, el ruido (alusión a las ciencias de la comunicación), todo eso mostrando las insuficiencias de nuestro conocimiento; contra el legalismo, es decir, la construcción de leyes de conocimiento generales y abstractas, donde lo local y lo singular significan un residuo a rechazar, y finalmente contra una actitud sustancialista ontologizadora que tiende a eliminar el sujeto de su autonomía y su responsabilidad (dimensión ética). El pensamiento complejo rompe con la concepción evolucionista homogénea y lineal del devenir histórico. Al contrario afirma la pluralidad de las instancias epistemológicas.

En conclusión, el conocimiento no “explica lo visible complejo por lo invisible simple y al contrario es una aventura en espiral que tiene un

⁴¹ Edgar Morin en, J. L. Solana Ruiz: *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Universidad Internacional de Andalucía, Madrid, 2005.

⁴² E. Morin: *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, París, 2005, p. 46.

punto de partida histórico pero que no tiene término y que debe sin cesar realizar círculos concéntricos”.⁴³ Por eso, la lógica clásica aristotélica es insuficiente y debe ser complementada por una nueva lógica: “un diálogo de las contradicciones”.⁴⁴

La complejidad de la incertidumbre

Para Edgar Morin, cuando se estudia la realidad física biológica y social, se nota que se trata de fenómenos aleatorios y sin embargo auto-organizados. Al mismo tiempo existe el error y la auto-eco-regulación. Sin embargo, el error es un proceso de reproducción capaz de programar un nuevo proceso⁴⁵ que podría llamarse neodarwinismo: la auto-eco-reproducción. El avatar, el error, el evento, el ruido, el desorden producen la variedad como fenómeno inevitable. La auto-eco-reorganización se realiza dentro de contradicciones y de incertidumbres.

Eso es la evolución que se construye al azar, la base fundamental es la continuidad de la vida. La vida siempre es devenir.⁴⁶ Se trata de un “azar ardiente” que produce estructuras reorganizadoras. La vida continúa, pero cambia. Debe evolucionar para progresar. Es lo que Edgar Morin llama “conservación revolucionaria”. Así, existe un carácter creador de la evolución. No se trata de un proceso estadístico que tiende siempre a la media. Los hechos son estadísticamente imprevisibles y a menudo improbables. Morin cita las palabras del historiador francés Duvignaud: “la historia está hecha más de lo improbable que de lo ineluctable”.⁴⁷

La evolución es la integración del desorden que se transforma en una lógica de reorganización de la vida. Se realiza en los tres dominios (tiempos) físicos, biológicos y antropológicos con saltos que tienen relaciones entre sí. La evolución procede también de la fisis al bio y a lo antropológico. Además, se realiza vía mutaciones, es decir, desviaciones singulares que se transforman en reglas, lo que se puede aplicar a los tres tipos de evolución.

⁴³ Ibídem, p. 26.

⁴⁴ Ibídem, p. 43.

⁴⁵ Ibídem, p. 62.

⁴⁶ Ibídem, p. 80.

⁴⁷ Ibídem, p. 83.

En el tiempo físico, se nota claramente el crecimiento del desorden y de la desorganización. Existen eventos, encuentros entre partículas, átomos, moléculas, tributarios de la agitación termodinámica, ella misma fruto del desorden universal.⁴⁸ El cosmos se desarrolla mediante la desorganización que se reorganiza.

El tiempo biológico significa una evolución genética, brusca, accidental, aleatoria, de reproducción rarísima. Provoca una eco-selección, es decir, una eliminación de todo lo que no dispone de suficiente variabilidad.⁴⁹ La protección de la especie se hace por procesos de bricolaje para salvaguardarla. Así, en el orden biológico conocemos una evolución y mutaciones a partir de un ancestro unicelular.

La historia humana o el tiempo antropológico es una evolución social que obedece a fuerzas sociales (económicas y políticas) que están ausentes de la evolución física y biológica.⁵⁰ Existen seguramente vínculos entre las tres evoluciones, pero el *Homo sapiens* significa la aparición de un nuevo tipo de sistema social. Después, el paso de sociedades arcaicas a sociedades megasociales por procesos de inestabilidad, desencadenamiento de eventos,⁵¹ provocó finalmente el hecho de que el “pequeño bípedo de las sabanas evolucionó en dueño del planeta”. Este ente se realizó históricamente, destruyendo el reino animal, machacando la naturaleza, amenazando la vida, y se encuentra hoy en peligro de auto-aniquilación. El ser humano se enfrenta a una nueva evolución que quiere nacer y que provoca un momento de incertidumbre extrema.⁵² De ahí, un nuevo contexto para el parámetro de la auto-organización.

Como lo hemos visto, el concepto clave de Edgar Morin: el paradigma de la auto-eco-re-organización se aplica según él a las tres evoluciones y manifiesta el carácter discontinuo del *continuum* de la vida. Las fluctuaciones se realizan alrededor de un *patern*, fenómeno fundamental y conservador para proteger la especie.⁵³ La continuidad depende de la

⁴⁸ Ibídem, p. 55.

⁴⁹ Ibídem, p. 74.

⁵⁰ Ibídem, p. 54.

⁵¹ Ibídem, p. 86.

⁵² Ibídem, p. 87.

⁵³ Ibídem, p. 75.

capacidad de variar. Así existe una relación dialéctica entre el azar y la organización viviente. El azar modifica la organización que transmuta el azar en auto-eco-re-organización.

La ética

Frente a esta visión de la evolución en los tres niveles se plantea la cuestión de la ética. La reorganización que salva la vida se transforma en una obligación moral porque el hombre es capaz de autodestruirse. Es así que Edgar Morin plantea el problema de la ética, sin desarrollarlo en detalle. Sin embargo, esta problemática está presente en toda la elaboración de su pensamiento y plantea para él, como actor social, un problema realmente existencial. Termina concluyendo: “no tenemos necesidad de la certidumbre para continuar la lucha”,⁵⁴ lo que manifiesta su convicción de que ya es probablemente demasiado tarde, pero que la obligación ética exige una continuidad de los actos de reorganización. Podríamos llamar a esta posición un pesimismo voluntario o casi una actitud estoica.

III. La incertidumbre construida

Paralelamente a un pensamiento fundamental sobre la incertidumbre, como el de Edgar Morin, que plantea el problema en términos filosóficos, podemos entrar también en una reflexión más concreta sobre la situación contemporánea de la comunidad humana.

Vivimos un periodo de cambio acelerado desde la mitad de los años setenta. Se podría casi hablar de una mutación. Es la fase neoliberal del capitalismo, destinada a sobrepasar una crisis grave de acumulación. Por eso, la ley del valor se extendió al universo, lo que se llama la globalización. En esta perspectiva, todas las actividades colectivas humanas deben contribuir a la acumulación del capital, que es el factor motor del desarrollo humano. Con el Consenso de Washington, una triple ofensiva se desarrolló en el planeta. La primera contra el trabajo, disminuyendo su lugar en el producto social, eliminando los trabajadores con la adop-

⁵⁴ *Ibidem*, p. 25.

ción de nuevas tecnologías, redefiniendo la noción misma de trabajo, desregulando los procesos de producción, combatiendo las organizaciones de trabajadores. La ofensiva contra el Estado se realizó particularmente vía la ola de privatizaciones y la disminución de los gastos, tanto en el centro del capitalismo como en las periferias. Finalmente, la tercera ofensiva se desarrolló contra la naturaleza, que más que nunca está considerada como fuente de recursos naturales a explotar.

Esta respuesta del capital desemboca en un desarrollo espectacular de un 20 % de la población mundial, evidentemente con diferencias de una región a otra, al mismo tiempo que se construyen grandes desigualdades y una marginalización de la mayor parte de la población mundial. Tal filosofía económica está organizada por un sistema que tiene su coherencia y sus instituciones, en particular las grandes instituciones financieras internacionales.⁵⁵

El resultado es una incertidumbre generalizada. Los “inútiles”, los que no producen un valor agregado, ni tienen un poder de compra están obligados a vivir en el sufrimiento de lo que André Corten llama “el planeta miseria”.⁵⁶ La vulnerabilidad de los “competitivos” se amplía frente a posibilidades reducidas. La reacción represiva y agresiva de los que tienen el capital se amplía hasta establecer un estado de guerra permanente en el planeta.

Todo eso corresponde a la lógica del capitalismo, de la ley del valor que se universaliza, no solamente para los trabajadores que están en un estado de sumisión del trabajo al capital, sino también de toda la población humana, desde las mujeres en el hogar, hasta los pequeños campesinos o los pueblos autóctonos que son formalmente sometidos al capital, por mecanismos financieros o jurídicos que afectan su vida cotidiana. No existe ningún grupo humano en el planeta que no esté afectado por la lógica del capitalismo.

Hoy día también, el capitalismo —que Shumpeter describía como destructor y creador al mismo tiempo— ha perdido este equilibrio. Las destrucciones son cada vez más grandes, tanto de la naturaleza como de la existencia social de la humanidad. La pobreza está en aumento numérico

⁵⁵ F. Houtart y F. Polet: *El Otro Davos*, Plaza y Valdés, México; Ed. Popular, Madrid, 2000.

⁵⁶ A. Corten: *La Planète Misère*, Ed. Autrement, París, 2006.

fuerte y ya se sabe que los Objetivos del Milenio no se cumplirán en 2015 como estaba previsto. Ya estos objetivos son un escándalo en sí mismos, porque significan la aceptación de la existencia en 2015 de 800 millones de seres humanos viviendo en la pobreza. Según Istvan Mészáros, es la supervivencia de la humanidad lo que está en juego, lo que exige retomar el concepto de alienación.⁵⁷

Todo eso nos permite afirmar, como lo diremos más ampliamente al final de este trabajo, que el capitalismo no cumple con los objetivos mismos de la economía, es decir, construir la base material de la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos en el mundo. Retomando la teoría de Edgar Morin, podemos concluir que este sistema destruye las estructuras reorganizadoras mismas, tanto en el tiempo biológico como en el tiempo antropológico. De hecho, el capitalismo ha llegado a una situación tal que impide la reorganización de la vida, y crea así una incertidumbre radical. Por eso, el punto de vista ético significa dos cosas, por una parte deslegitimar el capitalismo como sistema, en su lógica y no solamente en sus efectos o abusos, y por otra parte globalizar las resistencias.

IV. Ensayos éticos frente a la incertidumbre: John Rawls y Enrique Dussel

A fin de estudiar lo que significa concretamente la perspectiva de la incertidumbre para la ética, tomaremos dos autores como parámetros de posiciones diferentes: John Rawls y Enrique Dussel.

John Rawls: la incertidumbre regulada

John Rawls, autor estadounidense, nota la existencia de desigualdades en el mundo actual y de profundos desequilibrios en la sociedad. Se pregunta, en tanto filósofo moral, ¿cómo reducirlas? Él no tiene la visión filosófica de la complejidad y del desorden como condición de la reorganización, como lo hemos visto en Edgar Morin. Al contrario, su pun-

⁵⁷ I. Mészáros: “Educação contra Alienação”, *Brasil de Fato*, mayo de 2006.

to de partida es la ficción de una posición original de equilibrio basada sobre un mecanismo de decisión colectiva que convoca el principio de justicia, el cual será la base de toda su construcción ética. Este principio constituye una propiedad esencial de la sociedad y su primera virtud es su carácter normativo. La justicia tiene dos componentes: la equidad y la igualdad.

La equidad es la repartición igual de la libertad, o lo que Rawls llama: “una igual libertad”,⁵⁸ que se construye sobre dos elementos: favorecer a los más pobres y aceptar desigualdades a condición de que sean vinculadas con funciones abiertas para todos. Eso significa que Rawls desde el principio acepta las desigualdades, pero bajo ciertas condiciones. La igualdad, por su parte, es la aplicación imparcial de las reglas y de sus interpretaciones a todos los seres humanos. Así, la justicia es garantía de la libertad individual y de la distribución equitativa de papeles y ventajas socioeconómicos, lo que se puede aplicar a cualquier sistema que sea, capitalista o socialista.⁵⁹

Para John Rawls, el Estado tiene un papel regulador, basado sobre lo que él llama un “*overlapping consensus*”. Este último forma la base moral sobre la cual los individuos pueden vivir juntos. John Rawls se opone al anarco-capitalismo y también al neoliberalismo, porque propone una regulación estatal ex-ante. Para él, construir las bases de una cohesión social es el contenido de la ética. En un cierto sentido, este pensamiento es bastante cercano al de J. A. Keynes, Anthony Giddens y Alain Touraine, quienes de una manera u otra promueven un bien común basado en una colaboración social, un papel activo del Estado y un papel central del individuo.⁶⁰ En la práctica, la teoría de Rawls forma la base ética de lo que se llama el liberalismo social o también el socialismo liberal y finalmente del Estado social activo.

Este tipo de posición filosófica y finalmente ética permite dos reflexiones. Primero, ella se sitúa dentro de la gran tradición anglosajona, de Adam Smith y Stuart Mills, con también el aporte de Toqueville, donde prevalece el individuo sobre la voluntad general, corriente privilegiada por autores como Jean-Jacques Rousseau, Hobbes o también

⁵⁸ J. Rawls, 2005.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁰ J. Saxe Fernández, 2004.

Locke. Rawls mismo califica su perspectiva de “democracia de los propietarios”.⁶¹

Una segunda observación es que el pensamiento de Rawls queda muy teórico, a partir de un principio que se traduce finalmente en un liberalismo con rostro humano. Esta perspectiva entra en contradicción con la lógica destructiva del capitalismo neoliberal, que él considera como una desviación. Sin embargo, no cuestiona la lógica fundamental del sistema capitalista que provoca tales efectos. Finalmente, las regulaciones que él promueve permiten la reproducción del sistema a largo plazo, aun si pueden mejorar en lo inmediato un cierto número de problemas. Si retomamos el concepto de incertidumbre, constatamos que la teoría ética de Rawls plantea la situación de las incertidumbres construidas como un conjunto de situaciones controlables, sin salir de la lógica fundamental del sistema que las produce.

Enrique Dussel: la ética de la liberación

Enrique Dussel parte de una constatación y de un análisis, y reconoce la necesidad de las ciencias sociales como mediación de la reflexión ética. Para este autor la situación contemporánea se manifiesta por un triple mecanismo social, de desigualdad, de posesión y de exclusión de las decisiones. Eso se traduce en situaciones bien concretas, económicas, sociales, políticas y culturales. Existe también una teoría bien elaborada que justifica estas situaciones. Se trata en particular de los trabajos de von Hayek, unos de los pensadores del neoliberalismo, que legitima la eliminación de las víctimas de la competencia, lo que significa una racionalidad cínica que conduce a la muerte. Todo el problema consiste pues en reapropiarse del proceso. En un momento de incertidumbre de los movimientos revolucionarios y de desarrollo de la intersubjetividad comunitaria antihegemónica de los movimientos sociales, se trata de redefinir los objetivos y los medios.

Para realizar tal tarea, la obra de liberación siempre debe ser reanimada por las víctimas mismas. Existe una obligación ética de auto-liberación solidaria.⁶² Lo que se debe asegurar en común es la producción, la

⁶¹ Ibídem, p. 70.

⁶² Ibídem, p. 10.

reproducción y el desarrollo de la vida humana y de cada sujeto ético (cada ser humano), lo cual en la situación actual del mundo es una cuestión de vida o muerte. Se trata realmente de la defensa de la humanidad. El principio material, como punto de partida, es la vida humana. El fin es la liberación de los males e imposiciones superables en un momento dado de la historia, como proceso reiterativo, es decir, siempre a reproducir. El principio universal es la obligación de reproducción y de desarrollo de la vida humana, de cada ser ético en comunidad, a través de las diversas culturas. A partir de este principio (producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) se definen los fines y los valores de la sociedad.

Según Enrique Dussel existe en consecuencia un deber universal de reproducción de la vida humana. Para analizar la situación contemporánea, él se inspira en la negación de la vida, resultado del sistema económico y político que prevalecen en el mundo actual. Se trata de un real suicidio colectivo de la humanidad. No es un racionamiento abstracto, sino basado sobre condiciones precisas de la vida: nutrición, seguridad, etc. Así el deber universal de reproducción de la vida humana es una exigencia llevada por valores culturales que se definen socialmente; una autoconciencia y una autorresponsabilidad estructuradas a partir de una intersubjetividad, es decir, del sujeto comunicativo. Es lo que Franz Hinkelammert llama: la ética necesaria, sin la cual no hay supervivencia humana.⁶³

Encontramos aquí el papel del sujeto, lo que Franz Hinkelammert ha desarrollado mucho por su parte. En su libro *El sujeto y la ley*⁶⁴ dicho autor critica la modernidad, la postmodernidad y, finalmente, la lógica fundamental del sistema capitalista que provoca la desaparición del sujeto. El subtítulo de su libro es *El retorno del sujeto oprimido*. En la misma línea que el pensamiento de Enrique Dussel, Hinkelammert enfatiza en la responsabilidad colectiva, al mismo tiempo que basa su crítica en un análisis del funcionamiento real del sistema económico capitalista.

Para Enrique Dussel, la vida es el criterio de verdad, es decir, la última referencia, que exige un juicio descriptivo basado en la realidad objetiva.

⁶³ F. Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto oprimido*, El Perro y la Rana, Caracas, 2006, p. 302.

⁶⁴ *Ibidem*.

El papel del sujeto proviene del hecho de que la vida se ofrece a nosotros a partir de la responsabilidad solidaria, como un “deber de construir un ser de manera necesaria y simultánea”. A partir de estas reflexiones, Enrique Dussel elabora algunos principios de factibilidad. En primer lugar, el principio de producción, de reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético en comunidad. En consecuencia, todo lo que se opone a este principio y que es base de la muerte debe ser rechazado. Esto introduce el segundo elemento: el principio ético formal de la razón discursiva, que de hecho significa la crítica de la realidad. Un tercer principio es la factibilidad ética, es decir, la posibilidad de aplicar a la realidad las conclusiones previas, las cuales se apoyan en un cuarto principio de tipo crítico material, o sea, lo que ciertamente es la capacidad de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Finalmente, el principio fundamental intersubjetivo funda la responsabilidad colectiva y la importancia del sujeto. Enrique Dussel cita también a Rosa Luxemburgo a propósito de la importancia de principios para lograr los fines, definir los medios y también los tipos de lucha. Eso plantea el problema del lugar de la teoría, muy significativo si uno quiere realizar más que solamente acciones, eventualmente útiles, pero sin vínculo con un real proyecto.

V. La ética como construcción social

Una visión de incertidumbre permite entender mejor que la ética es un elemento cultural en permanente construcción. Cuando se habla de la ética como construcción social, eso significa que no se concibe como el fruto de una instancia dominadora. Pero tampoco significa una ausencia de referencia a un principio ético universal, como parámetro de éticas particulares de los varios sistemas: económico, político, social y cultural. Evidentemente, este principio universal no existe sino en contextos que varían y que necesitan análisis, pensamiento y concertación. Regresamos ahora al problema de la ética en la perspectiva de la incertidumbre.

Como se puede recordar, la primera forma de incertidumbre está incluida en la visión filosófica que da relevancia a lo aleatorio más que a la certidumbre. Eso refuerza el papel de la ética, es decir, la responsabilidad colectiva. Este tipo de pensamiento trae a la luz la importancia

mayor del contexto y la necesidad, pues, de analizarlo en permanencia. Lo que Edgar Morin planteó en su teoría: la existencia de lo aleatorio como desorden, transformado en una nueva organización, sin que uno pueda saber el tipo de mutación que saldrá del proceso, constituye el primer tipo de incertidumbre, el de la condición humana. El único parámetro permanente es el proceso mismo de la auto-re-organización que se encuentra, tanto en el tiempo físico, como en el biológico y también en el antropológico. Esta consideración de orden filosófico plantea evidentemente el problema de la posibilidad real de la reproducción de la vida en la situación contemporánea, lo que introduce el segundo tipo de incertidumbre.

La gran pregunta es saber hasta qué punto el neoliberalismo está llevando a la humanidad a condiciones de imposibilidad de reorganización de la vida. Asistimos a una doble destrucción; la naturaleza, o sea, un desorden biológico, que afecta todo el entorno natural, hasta el clima mismo. Este tipo de destrucción de lo que constituye la fuente de la vida física de la humanidad lleva consigo la creación de una incertidumbre sobre el futuro del planeta, indispensable a la vida humana. Sin embargo, el otro aspecto de la destrucción afecta a la humanidad misma, con la creación o el mantenimiento de la pobreza, que incapacita a millones de seres humanos para sobrevivir o desarrollar una vida normal. Eso crea la incertidumbre sobre la alimentación, el trabajo, el futuro de las nuevas generaciones y, finalmente, la establece como modo de vida. A esto debemos añadir que los seres humanos han llegado a la capacidad de destruir la vida –toda vida–, es decir, la fuente de toda la ética.

La defensa de la vida como principio colectivo implica la vida física, biológica y socioantropológica; los tres aspectos definidos por Edgar Morin. Es el conjunto lo que se debe defender, no se trata solamente del ambiente ecológico, que es lo que algunas tendencias dentro de los partidos y movimientos verdes están promoviendo. No se trata tampoco solamente de la vida biológica, como en la moral clásica de la Iglesia católica a propósito de la reproducción humana. Es el conjunto de la vida física, biológica, pero también psicológica y social, que debe entrar en la perspectiva. Eso incluye la dignidad humana (tanto de la vida como de la muerte), y la cohesión social.

Si planteamos la ética en estos términos podemos entender que su construcción es colectiva. Eso significa que la ética constituye el resultado

de la invención y de la creación humana. No es una imposición de una norma intemporal, sino de una creación permanente, que anime al conjunto de los actores. Para ilustrar el aspecto construido de las normas éticas podemos citar a Mahmoud Mahomed Taha, del Sudán.⁶⁵ Este ingeniero civil, convertido en filósofo y especialista del Corán, ha desarrollado la idea de que en este último existen dos grandes tradiciones, la de la Meca y la de Medina. La primera, corresponde a la fase profética de la vida de Mahomed; y la segunda, a su periodo político, como jefe de un Estado. Según Taha, este segundo periodo está ligado al origen de normas concretas para una época precisa de la historia, que no deben universalizarse. Por eso se opuso a la imposición de la *charia* y propuso un socialismo más en línea con la tradición profética del Corán. Es en este sentido que hablamos de creación humana, o sea, de reelaboración constante en función del contexto, alrededor del parámetro de la vida.

El concepto de incertidumbre va evidentemente más allá. Implica que el contexto está en cambio permanente, no previsible, con muchos avatares, y que una teoría, construida a partir de una realidad concreta y precisa en el tiempo, no puede ser capaz de producir la ética necesaria para otro tiempo histórico. Se trata no solo de una adaptación a cada situación nueva, sino de una realidad de tipo ontológico: no existe una situación parecida, y así la ética, por definición, necesita una constante construcción. Sin embargo, eso no significa que no existe una referencia fundamental, precisamente, la vida, que como lo dice Enrique Dussel es el bien común de la humanidad. Es en este sentido que se construye el sujeto ético colectivo.

Así, no se trata de un relativismo ético, en el sentido de Max Weber. Según este autor, los fines están inevitablemente vinculados con una cultura dada, con una tradición en vigor, y ellos exigen sus adaptaciones. Al contrario, como decía Rosa Luxemburgo, “La razón estratégica-crítica no tiene ‘las manos libres’”; no se trata hoy de lograr solamente “éxitos” que no necesariamente corresponden a una ética crítica de base de lo que Enrique Dussel llama la reproducción de un sistema que procura la muerte (el sistema capitalista). El parámetro es la reproducción de la vida, que exige la participación simétrica de toda la humanidad.

⁶⁵ Mahmoud Mahomed Taha, 2002.

Si eso está claro, debemos preguntarnos cómo se va a realizar el trabajo colectivo de producción de la ética. En la coyuntura actual, pensamos que son los movimientos sociales —representantes de las víctimas del sistema— los que parecen más adecuados para contribuir a la construcción permanente de la ética. Eso no excluye otros actores, como intelectuales, instancias religiosas, partidos políticos, pero significa que son los movimientos los que van a hacer las propuestas, los que constituyen los actores colectivos capaces de actuar en la práctica, de desarrollar una estrategia coherente y de luchar en lo cotidiano para la concretización de la lucha por la vida. Los demás son auxiliares en este proceso. Los intelectuales son indispensables para realizar un trabajo de reflexión a más largo plazo y también para servir de instancia crítica de los análisis sociales implícitos o explícitos sobre la formulación de la ética. Las instancias religiosas pueden también ser útiles, no para imponer normas intemporales, sino para recordar el sentido global de la vida. Los partidos políticos, vinculados con los movimientos populares, tienen que elaborar los medios para la obtención de los objetivos en el campo público, algo central para la organización colectiva en función de la reproducción de la vida, en todas sus dimensiones.

El carácter relativo de la construcción

Estas reflexiones nos llevan a subrayar el carácter relativo de la construcción de la ética, lo que no significa el relativismo ético, como ya hemos planteado. Esta relatividad posee un doble carácter. Primero, se trata de la mediación necesaria de un análisis social. No existe una ética social sin la medición explícita o implícita de un análisis social. Podemos citar algunos ejemplos. La doctrina social de la Iglesia católica, y de prácticamente muchas de las Iglesias cristianas, está basada sobre un análisis de la sociedad en términos de capas sociales y no de clases sociales. Significa que el bien común, el objetivo de la sociedad para defender la vida, se define por una colaboración entre los diferentes grupos sociales analizados en términos de superposición, pero no de articulación estructural. Dentro del cristianismo, es la Teología de la Liberación la que ha tomado una posición diferente. Los teólogos de la liberación eligen un análisis de clases que permite concientizar mejor las contradicciones inaceptables y

la necesidad de cambiar la sociedad en profundidad. Con dicho análisis se aprecian inmediatamente las consecuencias que eso puede tener para la definición de la ética social. En el primer caso, el concepto de lucha de clases está excluido, porque además aparece como contrario a toda posición religiosa de amor al prójimo. Al contrario, en la segunda posición, la lucha de clases se presenta como un hecho y lo que se debe lograr es un cambio de estructura social que permita a todos los grupos participar en la vida colectiva. Es el proceso mismo de acumulación privada del capital en el origen de los privilegios de clase lo que entra en contradicción con el fundamento de la ética.

No falta solo introducir un análisis y evidentemente elegir un tipo de análisis con referencia a las víctimas, los que sufren la muerte, sino que se debe evitar ontologizar el análisis, y aceptar que ello mismo tiene un carácter relativo y temporal. Una ilustración de este propósito es lo que pasó en las sociedades socialistas. La tesis de la sucesión de los modos de producción, por ejemplo, fue impuesta como doctrina oficial en las ciencias sociales de la Unión Soviética, lo que tuvo un impacto sobre las prácticas socialistas, por ejemplo, en un país como Vietnam. Esta teoría negaba la existencia de lo que Marx había llamado el modo de producción asiático, de manera poco feliz, porque este tipo de sociedad se encontró también fuera de Asia. De hecho, se trataba de un modo de producción tributario, que en su primera fase establecía un intercambio relativamente igual entre el Estado y las comunidades locales. La interpretación ligada a la sucesión de los modos de producción, desde las sociedades primitivas hasta el socialismo no incluía este modo particular, precisamente el que orientó la construcción de la sociedad tradicional vietnamita. Cuando se intentó realizar una reforma agraria, la explicación oficial entró en conflicto con la realidad: se hablaba de un modo de producción semifeudal y semicolonial. Este análisis orientó la lucha contra los “grandes propietarios” (en el delta del río Rojo, los que tenían 10 o 20 hectáreas). Felizmente, el realismo vietnamita reconoció el error, pero varios años después. La práctica resultó en la organización de un “socialismo tributario” en continuidad de la estructura rural tradicional precolonial, vía mucho más realista por un socialismo aplicado.

También se puede citar con referencia a los países socialistas el hecho de que la llegada al poder de los regímenes socialistas significó la desaparición de la sociología. Esta disciplina no parecía necesaria, una vez que el

marxismo había sido aceptado como doctrina oficial. Eso fue en parte la razón por la cual estas sociedades no quisieron analizar las nuevas relaciones sociales que se construían a partir de la organización socialista en el proceso mismo, que como todo proceso social siempre es dialéctico. Me acuerdo también de una conversación con Mario de Andrade, compañero de Amílcar Cabral como estudiante en París, que me contó cómo los dos trataban de aplicar a África las categorías marxistas de burguesía, pequeña burguesía, proletariado, etc., hasta el momento en que se dieron cuenta de que era totalmente ridículo. Entonces, Amílcar Cabral decidió estudiar antropología, para conocer, con un método marxista, la realidad de África en su propia originalidad. El error consistía en ontologizar situaciones coyunturales y análisis correspondientes.

Sin embargo, debemos recordar una vez más que la elección del análisis previo a la construcción ética no es inocente. El principio fundamental del cual hablaba Enrique Dussel y que debe orientar la elección del análisis es la identificación con las víctimas. En sus propias palabras, debe ser “decidido inter-subjetivamente por la comunidad crítica de las víctimas”. Eso significa que no se trata de cualquier análisis.

Los varios niveles de la ética

Tal posición nos impide reducir la ética al simple funcionamiento de los sistemas (económicos, políticos, culturales) o de la moral individual. En lo económico eso se llama derecho de los negocios o ética de las empresas, los cuales son seguramente importantes, pero pertenecen a un segundo nivel frente a la reproducción de la vida. Para ilustrar lo que significa esta perspectiva particular, Franz Hinkelammert recuerda la “ética de ladrones” de Platón, que afirma que aun una banda de ladrones tiene que respetar una cierta ética entre ellos mismos. Adam Smith utilizó el mismo paradigma para la ética de la empresa capitalista.⁶⁶ En lo político, se trata de la ética del sistema estatal o de los partidos políticos, también importante, pero no suficiente. Si tomamos el nivel internacional, al analizar el tipo de ética interna que desarrollan el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, llegamos a una conclusión todavía más severa.

⁶⁶ F. Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto oprimido*, El Perro y la Rana, Caracas, 2006, p. 305.

Respetar la ética del funcionamiento interno significa la imposición de normas éticas para la organización de la vida económica y política mundial, al contrario de la posibilidad de reproducción de la vida. En este sentido sus normas son fundamentalmente inmorales.

La ética individual también tiene su importancia central no solo en la vida de los individuos, sino también en la manera de organizar las relaciones sociales entre seres humanos. No se puede menospreciar su papel y eso se ha comprobado en muchas instancias de la vida económica y política de los pueblos. Sin embargo, no se puede reducir toda la ética al aspecto individual y pensar que convirtiendo los corazones se transforman las sociedades. Lo cierto es que no basta con transformar estructuras, sino también hay que construir comportamiento éticos personales. Pero la sociedad no es la suma de los individuos, sino una realidad en sí misma, que tiene también sus normas de funcionamiento y su contribución a la reproducción o a la no reproducción de la vida.

Así, existen vínculos entre estos tres niveles de ética. En realidad, el no respecto a las reglas éticas al interior de los sistemas económicos o políticos, tanto como la falta de ética personal, pueden ser obstáculos a la realización de una ética de la vida. Los tres niveles son necesarios, pero el nivel fundamental es la defensa de la vida humana. Es perfectamente posible respetar los niveles de la ética de los sistemas y de la ética personal, y al mismo tiempo contradecir la ética de la vida, el principio fundamental de toda ética. Se conoce un gran número de personas muy buenas éticamente, que dirigen instituciones económicas o políticas que contribuyen a la destrucción de la vida. Se conoce también muchas instituciones que funcionan internamente de acuerdo con normas éticas y que también contribuyen a la reproducción y a la reconstrucción del sistema capitalista global, fuente de la destrucción de la vida.

Es evidente que no aceptamos tampoco la idea de que los fines justifican los medios y que la utilización de medios no éticos en lo político o la tolerancia de actitudes inmorales por parte de los actores políticos o económicos sean aceptables para poder lograr objetivos fundamentales a la reproducción de la vida. En la realidad de la vida política se trata siempre de elegir entre ambigüedades y eso es un juicio político. Bajo el pretexto de pureza ética, se propuso en México, en las elecciones de agosto 2006, la abstención del voto frente a tres partidos (PRI, PAN, PRD) y a sus candidatos igualmente dudosos en sus definiciones políti-

cas, si no corruptos, y la victoria (discutida) de la derecha fue el resultado, por lo menos parcialmente. Felizmente el mismo error no se cometió en Brasil, a pesar de la corrupción que prevaleció en el PR y a pesar de la política claudicante de Lula. En Nicaragua, la crítica (justificada) de la ética política y la ética personal de los actores políticos, llevó al Movimiento de Renovación Sandinista (MRS) a correr el peligro de dar la victoria a la derecha neoliberal.

La distinción de niveles de ética no es un retorno a las antiguas categorías de pecado venial o mortal, como propuso Sergio Ramírez en respuesta a mi posición sobre las elecciones de noviembre de 2006 en Nicaragua. Los tres niveles son de igual calidad, pero cuando se trata de un juicio político, la prioridad pertenece a la ética de la reproducción de la vida. La distinción entre “mortal” y “venial” no tiene ningún papel aquí. Esta era el fruto de una casuística eclesiástica, destinada a facilitar el papel de los confesores y a establecer el poder moral (y social) de la institución religiosa sobre los conocimientos.

La deslegitimación del capitalismo como exigencia ética

Por el hecho de crear una incertidumbre radical existen tres razones principales para deslegitimar el capitalismo. Primero, no corresponde, como lo hemos dicho ya, a la definición de la economía, dentro de una ética de la vida. La economía es la actividad colectiva destinada a asegurar las bases materiales de la vida física, cultural y espiritual de todos los seres humanos en el universo. Si definimos la economía de otra manera que no sea solamente la producción de valor agregado, debemos concluir que el sistema económico, tal como está organizado en la escala mundial, hoy es el más ineficaz que la humanidad haya conocido. La segunda razón es porque ha llegado, con su fase neoliberal, a un estado destructor jamás conocido hasta ahora, que afecta a una gran parte de la humanidad y pone en peligro al resto de lo viviente. Finalmente, es su lógica misma lo que está en juego: la naturaleza como objetivo de explotación y los seres humanos solamente valorizados en función de la competitividad individual en la producción de valor agregado y de la capacidad de consumo.

Por estas tres razones se trata no solamente de luchar contra los abusos o los excesos del capitalismo desde una posición moral, lo que mu-

chas instancias hacen, incluidas instancias religiosas, sino de denunciar los principios mismos de la organización de la economía que llevan a esta consecuencia. Es por eso que después de la crítica económica del sistema (no corresponde a la definición de la economía) debemos añadir una crítica ética, precisamente en función de la destrucción de la vida y de la no-posibilidad de reconstruirla.

El papel de las religiones

Todas las religiones tienen en la base una afirmación de la vida, que se explica en función de la visión de la época de su origen y de acuerdo con la traducción social de su tiempo. Pero también todas las religiones tienden a absolutizar la dimensión ética, es decir, la elaboración en normas concretas de la defensa de la vida. La razón es que la ética religiosa se construye en referencia al absoluto, lo que es su *raison d'être*. El peligro es de absolutizar conceptos de una época para defender lo esencial en otra, y encontrarse en un desfase profundo. También todas las religiones tienden a equiparar la ética social a la suma de las éticas individuales. Es el resultado de una falta de análisis social.

También las instituciones religiosas se consideran más competentes y más eficaces en influir en los comportamientos individuales, que en realizar un juicio sobre las estructuras sociales. Ya Hegel había criticado la ética social de las iglesias cristianas, al afirmar que las normas jurídicas deben tomar la prioridad sobre la “moral”. El énfasis puesto sobre el individuo hace del amor al prójimo un “vínculo de individuo a individuo, o una relación de su sensibilidad” (*Empfindung*), “El mandato ético ordena ‘ayuda a los pobres’. Sin embargo, la ayuda real consiste en liberarlos de su pobreza”.⁶⁷

Es por eso que se necesita una crítica de las doctrinas sociales de las varias religiones, en función de un análisis social explícito, y no solamente implícito, y de una revisión permanente. Sin duda, existe en todas las religiones una base de crítica de la destrucción de la vida. Hans Küng lo expresa en su libro sobre la ética planetaria, pero dentro de una perspec-

⁶⁷ D. Losurdo: “Tension morale et primat de la politique chez Hegel”, *Acute! Marx*, no. 10, 1991, pp. 54-55.

tiva muy centrada en las religiones como hechos culturales.⁶⁸ Los dos grandes pilares de las religiones de los pueblos autóctonos son por una parte la simbiosis con la naturaleza y por otra parte la solidaridad humana. Son dos elementos importantes que pueden servir de apoyo a la crítica de la modernidad capitalista. En el cristianismo, el evangelio añade el concepto de identificación con los pobres, que hoy día son las víctimas del sistema económico y político dominante.

VI. Conclusiones

La ética en un mundo de incertidumbre debe encontrar su eje de referencia en la defensa de la vida, en su sentido amplio, primeramente la humana, pero también, teniendo en cuenta los costos ambientales y de todo lo viviente. Es la única manera de parar el proceso de no reorganización de la vida, que parece ser la situación actual del planeta. Para poder construir una ética de la vida, las ciencias sociales son necesarias, en tanto mediación analítica indispensable, frente a situaciones que cambian y crean la incertidumbre. Si eso constituye la base de la condición humana, el fenómeno es mucho más acentuado en la época actual con un capitalismo destructor.

Existe una referencia precientífica al análisis social. Se trata de ver el mundo con los ojos de las víctimas, o sea, partir de la situación de negación de la vida, para elegir el análisis más adecuado para la construcción de la ética. Debemos también añadir que en un mundo globalizado esta tarea no puede ser sino un trabajo colectivo de los actores sociales, de los intelectuales, de las instancias morales, y eso de manera permanente, es decir, siempre a renovar. La ética de la incertidumbre corresponde ciertamente a la condición humana, pero la situación creada a la humanidad y al planeta por la lógica del sistema económico prevaleciente, el capitalismo, exige una reflexión ética basada en un análisis social que no identifica incertidumbre con ausencia de sistemas y de paradigmas, donde las ciencias sociales desempeñan un papel central.

⁶⁸ H. Küng: *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre religion*, Le Seuil, Paris, 1990.

Bibliografía

- BADIOU, A.: *Logiques des mondes - l'être et l'évènement*, Le Seuil, París, 2006.
- BAUDRILLARD, J.: *A l'ombre des majorités silencieuses*, Denoël, París, 1982.
- : *L'autre par lui-même*, Gallilée, París, 1987.
- BOISVERT, Y.: *Le Monde postmoderne*, L'Harmattan, París, 1996.
- : *L'analyse postmoderniste*, L'Harmattan, París, 1997.
- CORTEN, A.: *La Planète Misère*, Ed. Autrement, París, 2006.
- CROOK, S., J. PAKULSI; M. WATERS: *Postmodernization in advanced society*, Sage, Londres, 1994.
- DICKENS, D. R.; A. FONTANA: *Postmodernism and Social Inquiry*, UCL Press, Londres, 1994.
- DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1988.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO: *Nuevas ciencias y humanidades. De la academia a la política*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/Anthropos, Barcelona, 2004.
- GIDDENS, A.: *The Consequences of Modernity*, Sandford University Press, 1990.
- HARVEY, D.: *The condition of the postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford y Cambridge, 1989.
- HINKELAMMERT, FRANZ: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto oprimido*, El Perro y la Rana, Caracas, 2006.
- HOLLINGER, R.: *Postmodernism and the Social Sciences*, Sage, Londres, 1994.
- HOUTART, FRANÇOIS y F. POLET: *El Otro Davos*, Plaza y Valdés, México; Ed. Popular, Madrid, 2000.
- KAHN, J. S.: *Culture, Multiculture, Postculture*, Sage, Londres, 1995.
- KASANDA LUMEMBU, A.: *John Rawls: les bases philosophiques du libéralisme politique*, L'Harmattan, París, 2005.
- KUNG, H.: *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre religion*, Le Seuil, París, 1990.
- LIPOVETSKY, G.: *L'ère du vide*, Gallimard, París, 1983.
- : *L'ère de l'éphémère*, Gallimard, París, 1988.
- LOSURDO, D.: "Tension morale et primat de la politique chez Hegel", *Acutel Marx*, no. 10, 1991.

- LUXEMBURGO, ROSA: *Reforma ou Revolução*, Ed. Expressão Popular, São Paulo, 1999.
- LYOTARD, J. F.: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Gallilée, París, 1986.
- MAFFESOLI, M.: *Le temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, París, 1988.
- : *Au creux des apparences*, Plon, París, 1990.
- MÉSZAROS, I.: “Educação contra Alienação”, *Brasil de Fato*, mayo de 2006.
- ORTEGA, J.: “Identidad y posmodernidad en América Latina”, *Socialismo y participación*, no. 70, julio de 1995.
- MORIN, E.: *Sociología*, Tunos, Madrid, 1936.
- : *El espíritu del Tiempo*, Tauros, Madrid, 1966.
- : *Autocrítica*, Kairós, Barcelona, 1976.
- : *El método*, Cátedra, Madrid, 1981.
- : *El conocimiento de conocimiento*, Cátedra, Madrid, 1988.
- : *Las ideas, su vida, sus costumbres, su organización*, Cátedra, Madrid, 1992.
- : *La Humanidad de la Humanidad*, Cátedra, Madrid, 2003.
- : *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, París, 2005.
- RAULET, G.: “Stratégies consensuelles et esthétique postmoderne”, *Recherches Sociologiques*, vol. XX, no. 2, 1989.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice*, University Press, Harvard, 1971.
- : *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- ROBLES, A.: *Religión y paradigmas*, Ed. Fundación UNA, Heredia, 1995.
- SEIDMAN, S.: *The postmodern Turn*, Cambridge University Press, New York, 1994.
- SOKAL, A.: “Transgression of Fonctions: Toward a hermeneutics transforming the quantie gravitation”, *Social Text*, Autumn, 1995.
- SOLANA RUIZ, J. L.: *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Universidad Internacional de Andalucía, Madrid, 2005.
- TAYLOR, C.: *Le malaise de la modernité*, Cerf, París, 1994.
- VATTIMO, G.: *La société transparente*, Desclée de Brouwer, París, 1990.