

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ética y complejidad: por una ecología de los valores

(el método complejo de Edgar Morin aplicado a la reflexión sobre el valor)

TESIS que para obtener el título de Maestro en Filosofía

presenta Antoine Rufs Calderón.

ASESORA: DRA. LETICIA FLORES FARFÁN

México, D.F., abril de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TABLA DE MATERIAS

	Páginas
<i>Nota preliminar</i>	
<i>Introducción</i>	1
Primera parte: los valores en la noosfera	
1. <i>Los menús axiológicos</i>	5
2. <i>La universalidad y la ironía</i>	27
3. <i>Los valores en la noosfera</i>	34
Segunda parte: la vida de los valores	
4. <i>Crítica compleja al formalismo kantiano</i>	51
<i>El problema de la precisión</i>	52
<i>La gramática de la moral</i>	53
<i>El problema de las prácticas sociales</i>	59
<i>Ética formal y emergencia</i>	63
5. <i>El reduccionismo ético y la inhibición</i>	66
6. <i>Conclusión: por una ecología de los valores</i>	73
<i>Bibliografía</i>	80

Nota preliminar

El lector se encontrará tal vez sorprendido por la escasez *inicial* de citas sobre Edgar Morin en un trabajo cuyo título se refiere precisamente a este autor. Sin embargo, lo que me propongo aquí no es realizar un comentario sobre un texto o un tema particular que haya tratado Edgar Morin, sino *aplicar* el método complejo a un tema de mi interés: el de la esfera de los valores y de su supervivencia (en tanto que permanencia y evolución).

Ahora bien, el método moriniano consta de seis volúmenes, y en un trabajo tan corto, su exposición hubiera cubierto todo el espacio disponible (y mucho más) sin que se empezara a tratar el tema en cuestión.

Por lo tanto, decidí entrar de pleno al tema desarrollado y dejar para otra ocasión la exposición detallada del método aquí utilizado.

Como por lo demás no se trata de un método prescriptivo o impositivo, sino que consiste más bien en una incitación a la complejidad y a su libre ejercicio, con toda la subjetividad que ello implica, la mejor manera de exponerlo puede ser precisamente a través de un caso particular.

Así, el método utilizado aparecerá de modo implícito como un hilo conductor que garantizará la cohesión del todo.

Por otro lado, y siempre debido al formato limitado de este trabajo, tuve de algún modo que «reducir» muy a pesar mío el carácter complejo de los pensadores aquí mencionados. Así, cuando en el presente ensayo se critique la claridad y distinción en el ámbito axiológico, sólo se mencionará incidentalmente el tema de la incontinencia (la *acracia*) en Aristóteles,

a pesar de la gran originalidad de su planteamiento. Además, la noción de libertad en San Agustín se centrará en el concepto de *pondus*, dejando de lado la virtud superior que representa la obediencia a Dios y su vínculo con la definición de libertad que da este autor. Tampoco se mencionarán las nociones de entusiasmo ni de santidad en la teoría kantiana por mucho que éstas aclaren el criticismo en su totalidad. Por fin, el lector no encontrará menciones sobre los aportes contemporáneos (o recientes) como los de Bataille y su definición de valor o los de Scheler y su teoría axiológica.

Por supuesto, el autor de este trabajo está consciente de tales limitaciones, pero en tan breve formato es menos que imposible tratar a fondo todos los matices y objeciones que pudieran presentarse. Por ello, dejando para más tarde la ampliación necesaria de estos puntos en un debate completo sobre el valor, consideré más conveniente centrarme en las limitaciones de la teoría formal tal como se encuentra expuesta sobre todo en la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant (como momento fundacional de la *ética formal*), y destacar los aportes que la teoría de la complejidad puede proporcionar en cuanto a los problemas aquí tratados.

Por fin, para no recargar un aparato crítico de por sí bastante voluminoso, como lo requiere el ejercicio de una Tesis de Maestría, he decidido utilizar algunas abreviaciones en cuanto a las obras de Morin.

Como ya dije, su obra principal, intitulada *El método (La méthode)*, consta de seis volúmenes. En este trabajo uso el primero, segundo, tercero, cuarto y sexto de esos libros que simbolizaré:

- M1 para *La méthode, Tome I, La Nature de la Nature*,
- M2 para *La méthode, Tome II, La Vie de la Vie*,

- M3, para *La méthode, Tome III, La connaissance de la connaissance,*
- M4, para *La méthode, Tome IV, Tome IV, Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation,*
- M6 para *La méthode, Tome VI, Éthique*

Para las obras de Kant, utilicé las abreviaciones que se encuentran frecuentemente en los autores que citan este filósofo:

- CRP para *La crítica de la razón pura,*
- CRPr para *La crítica de la razón práctica,*
- *Fundamentación...* para la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

Para la referencia completa de estas obras, se podrá consultar la bibliografía al final de este trabajo.

Introducción

El tema del presente trabajo se inscribe en el dilema con el que carga la ética, y eso a partir de la pregunta sobre sus propios fundamentos: a saber, la elección entre el formalismo (o ética formal) y el eudemonismo en todas sus variantes (o ética material).

Ya con Aristóteles cobró importancia la cuestión de la diferenciación de las virtudes éticas y dianoéticas, imponiendo las primeras la realización del orden del estado originada en el hábito y las costumbres (de modo que conformaran para Kant lo que denominó una *ética material*), mientras que las segundas, situadas en el orden de lo *formal*, corresponden a las virtudes de la inteligencia y pertenecen a un orden extra-moral, inscrito dentro de la metafísica.

De ahí que Aristóteles clasificara las virtudes preguntándose si éstas provienen del hábito o si resultan formalizables, lo que a fin de cuentas lo llevó a establecer el primado de la práctica sobre lo teórico, aunque resulte no poco ilustrativo que para lograr tal propósito tuviera que recurrir a consideraciones teóricas.

Con el fin de responder a esta cuestión que sigue todavía vigente, fueron abriéndose camino varias respuestas que atañen al fundamento ético y que se refieren al *origen de las ideas morales*: para unos, corresponden éstas a ciertas facultades innatas del hombre, al sentido común para otros, o se fundamentan incluso para otros más en las creencias religiosas y sus dogmas, sin olvidar, por supuesto, el rechazo radical a cualquier ética fundada sobre los bienes llevado a cabo por Kant en pos de un sistema formal, autónomo y rigorista, donde se da el bien por el bien, sin ningún premio o satisfacción posterior que esperar, y bajo la expresión de un Imperativo Categórico.

Ahora bien, desde un punto de vista *complejo*, la cuestión del origen de la ética sufre una inversión. La pregunta sobre el carácter autónomo o heterónimo de la moral es sustituida por la noción de *emergencia* de un mundo moral; entiéndase aquí emergencia de la esfera de los valores en relación tanto con la noosfera como con la esfera antropológica. Los valores vienen a ser entonces una novedad radical, *a posteriori*, necesariamente ligados al desarrollo humano, pero no en el orden de una relación causal, sino como surgimiento evolutivo que se origina a partir de un desorden inicial, genésico (el caótico mundo humano), y sin que tal surgimiento pueda anticiparse o preverse antes de que ocurra. Así, los valores no precederían a los actos humanos, sino que los actos humanos son los elementos (primeros) que conforman el sistema complejo en el que se dan los valores.

Por ello, en la Modernidad, la negación de cualquier proceso constructivo del ser no pudo más que dejar de lado el aspecto *negantrópico* del acto ético, es decir, su necesaria conexión con la esfera axiológica sin la cual no puede emerger.

El problema de la ética compleja se plantea entonces de manera similar al de la axiomatización de las ciencias consideradas más exactas, o incluso de las disciplinas meramente formales, necesariamente sujetas a la *incompletud*. En éstas, lo *indecidible* debe ser *interpretado*; precisa pues en última instancia de una *decisión* sobre su valor de verdad.

Por lo tanto, y es lo que aquí me interesa ante todo, los esfuerzos por crear una *ética formal* en contra de una *ética material* sólo podían fracasar ya que tarde o temprano se tendría que llegar a *interpretar* los enunciados de valores fuera de todo dominio lógico. Interpretar, es decir, dar sentido, y lo que da sentido es precisamente el «mito» fundacional de la Modernidad del que surge el ideal de axiomatización total. Tal mito ha tomado la

forma de la razón¹, y se manifiesta ante nosotros como el paradigma de *la época de la imagen del mundo*². Sin tal referencia “mítica” externa, sin esta fuente interpretativa, cualquier ética formal pierde entonces todo significado.

En esta perspectiva, oponer la ética formal a la ética material no consiste más que en sustituir las costumbres (lo material) por el mito científico (lo formal): pero ni las unas ni las otras pueden fundar una ética *universal* ya que las costumbres se inscriben en lo accidental, lo no necesario, mientras que lo formal puede llevar (lo que en ética puede ser dramático) a varias y diferentes interpretaciones. Las fallas denunciadas por el emotivismo³ no son solamente debidas a la falta de objetividad de los interlocutores, sino que son inherentes a todo sistema ético formal cuando éste es interpretado.

En este trabajo, partiremos de los cambios epistemológicos profundos que aporta la ciencia contemporánea para deducir las condiciones de emergencia de una nueva ética compleja. Si las condiciones socio-históricas son parciales y si toda ética formal recae, al final, en una interpretación, cabe preguntarse no tanto cuales son las posibilidades que nos quedan de *fundar* una ética, sino acerca de las condiciones de emergencia de un entorno axiológico que permita su surgimiento.

La complejidad, al situarse en un punto crucial que rechaza toda simplificación y reduccionismo, a la vez que se aparta de todo determinismo radical, aporta una posibilidad de respuesta a esta pregunta. Al perder de vista la complejidad social, histórica, cultural y cognitiva del medio en que se inscribe, el determinismo sucumbe a una especie de fijación casi obsesiva por lo que solamente puede ser analizado (y por ello considerado claro y distinto) en detrimento de lo que no puede ser aprehendido por medio de medidas exactas y fijas, y que dicho determinismo no consigue abarcar (y por ende calificado de confuso): en

¹ Voir Morin, Edgar, *M3*, p. 9.

² Ver Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Odós, Barcelona, 1994, pp. 63-90

³ Ver MacIntyre, Alasdair, “Cap 1 a 9” en *Tras la virtud*, Barcelona, 1987, pp. 13-154.

otras palabras, el determinismo se ve imposibilitado para tomar en cuenta *toda* la realidad, inasible y escurridiza para cualquier formalismo.

Una ecología de los valores afirma precisamente que éstos no deben ser aprehendidos en función de un determinismo lógico, sino en tanto que *emergencia* de una realidad sumamente compleja, es decir, como una novedad radical que acaba transformando los elementos de los cuales procede. Tomando pues en cuenta que existe un efecto de lo humano sobre los valores al mismo tiempo que se da una retroacción de los valores sobre lo humano, me permito aquí parafrasear a Edgar Morin diciendo que poseemos valores que a su vez nos poseen⁴.

El presente trabajo consta de dos grandes partes. La primera está abocada a definir el concepto de valores dentro de una ecología de las ideas y principalmente las condiciones de su *aparición*. Para ello se plantearán primero las condiciones que favorecen tal emergencia, luego las condiciones que impiden esa misma aparición, para concluir con la concepción compleja que postula la existencia de los valores dentro de un entorno con el cual éstos interactúan.

La segunda parte de este trabajo se dedica a analizar las condiciones de *permanencia* de los valores dentro de la esfera antropológica. Para ello se procederá a una crítica de la concepción kantiana, para luego marcar la imposible partición entre el acto y la intención así como la necesaria incertidumbre que acompaña toda decisión ética.

Concluiré finalmente definiendo la noción de *ecología de los valores*, insertando éstos en la compleja organización humana que les da vida al mismo tiempo que la enriquecen.

⁴ Ver Morin: *M4*, p. 245. “Las ideas [...] no son tanto ideas que yo poseo, son más que todo ideas que me poseen” (Texto original: *Les idées [...] ne sont pas tant des idées que je possède, ce sont surtout des idées qui me possèdent*).

Primera parte

Los valores en la noosfera

1. Los menús axiológicos

El viejo problema metafísico del *ser* encuentra en su desarrollo un hilo conductor que recorre gran parte de la filosofía tradicional y que Heidegger denuncia como un “andar divagando tras del ser de los entes [que] deja por dilucidar el sentido del ser en general”¹. Se antepone pues un ente (ya sea la idea del Bien, de la Verdad y de lo Bello, o el motor inmóvil, o el pensamiento de Dios...) a la reflexión genuina sobre el ser. Cada momento filosófico se caracteriza entonces por una pausa en la investigación por el ser, resultando siempre incompleta su resolución, y la misma pregunta inicial ha vuelto a surgir una y otra vez debido a las urgencias históricas que ha planteado cada época de la historia humana.

Algo similar ha ocurrido con la pregunta por la ética, por el *cómo actuar*. La investigación ética se ha estancado a menudo en entes axiológicos repertoriados dentro de catálogos jerarquizados de valores en función de las premisas metafísicas vigentes del momento. Estos listados, los denominaré de aquí en adelante *menús axiológicos*.

En su primera etapa de formación, tales menús suelen conformar compendios de reglas básicas de supervivencia para comunidades arcaicas en estado de gestación, cuyo modelo occidental se plasma en el Código de la Alianza y los Diez Mandamientos del

¹ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1999, pp. 20, 21 (en este sentido se puede consultar toda la *Introducción* de la obra donde Heidegger advierte sobre la especificidad de la pregunta que interroga por el sentido del ser).

Antiguo Testamento² que garantizaban la cohesión de un grupo nómada sin patria fija y en constante riesgo de descomposición. Netamente prescriptivos e inscritos en la urgencia de la supervivencia, estos menús inaugurales liberan del apuro de la tragedia humana al trazar un campo de fuerza aglutinante en contra de la dispersión. Ahora bien, cuando se teme por la cohesión, cualquier atisbo de razonamiento autónomo o de libre elección es inmediatamente desechado en razón de su carácter altamente dispersante y diferenciador; en estos marcos, “la mirada está dirigida exclusivamente a la conservación de la comunidad [y] lo inmoral [se encuentra] precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad³. En otras palabras, el costo de la libertad individual no puede ser asumido por un sistema en ciernes cuya organización es precisamente lo que está por construirse.

Una vez garantizado el primer estadio de cohesión (ya sea colectiva, comunitaria o nacional), el menú canjea su función aglutinante por una nueva función de convivencia. Los valores salen entonces de su infancia (donde rige la heteronomía de los principios) y el ciudadano, o miembro de la colectividad o grupo, puede entonces empezar a escoger entre una serie de propuestas (a menudo ordenadas en función del relato previo del origen o mito fundador de la colectividad⁴ que dibuja las premisas que dan sentido al quehacer del grupo

² Ver *Exodo 20-34*. El Código de la Alianza se da cuando los esclavos hebreos liberados del yugo egipcio caminan en el desierto, su supervivencia pende de un hilo al mismo tiempo que varias luchas intestinas ponen en peligro la cohesión del grupo. El código se asimila entonces más a un código penal que a prescripciones espirituales, distingue lo permitido de lo prohibido e indica cómo castigar los delitos. Se puede consultar la obra de Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (disponible en http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, obtenido en la red mundial en octubre 2006) donde el autor desarrolla el tema de la prescripción moral religiosa frente a una propuesta ética abierta; para el tema que nos interesa se podrá consultar en particular el Cap. II “La religión estática” (*La religion statique*).

³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, § 201, [Introducción, tradición y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, 2001, p.141.

⁴ Ver Flores Farfán, Leticia, “El fundamento mítico de la autoridad” en *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y UAEM [col. Seminarios], México, 2006, pp. 69-154.

y a partir del cual emerge el sistema de valores). En efecto, en las comunidades afianzadas, la urgencia de la cohesión es atenuada por los imperativos de la convivencia: se necesitan en tal caso factores de regulación para garantizar la paz social dentro de las numerosas interrelaciones favorecidas por la misma cohesión asegurada.

Pero en cuanto queda asegurado el establecimiento duradero de la cohesión y de la convivencia dentro del grupo, el individuo social (una especie de proto-sujeto) se enfrenta en lo sucesivo a un enrarecimiento de contenidos, y la filosofía tradicional (una vez separada de su correlato religioso) se ha encargado de llenar estos vacíos⁵. Daré a continuación dos ejemplos:

- Existe para Aristóteles un marco realista que permite definir el contenido de los valores fuera de cualquier relato mítico y donde es “necesario que consideremos todo lo que se refiere a las acciones para aprender a realizarlas”⁶: los fundamentos axiológicos surgen precisamente del entramado comunitario (de la *polis* griega, en este caso); siempre prudente, nos advierte Aristóteles que “cuando se trata de un asunto de este género [...], es preciso saber contentarse con un bosquejo un poco grosero de la verdad”⁷, dado que el acceso a los fundamentos axiológicos sobreviene en el espacio socio-histórico y dependerá en última instancia de la racionalidad práctica (otra que la *tekné*).
- Mientras por lo contrario, Platón defendió un menú axiológico calcado sobre su propuesta de gradación jerárquica de los seres y sus correspondientes grados de

⁵ Se puede incluso afirmar que la lucha entre la teología y la metafísica (o filosofía tradicional) ha consistido precisamente en ocupar esos espacios en blanco liberados por los menús axiológicos cada vez menos prescriptivos. Cuando la cohesión del grupo está asegurada y deja de ser problema, la metafísica puede entonces afianzarse y empezar a proponer otras vías que la del mito.

⁶ Aristóteles, “Libro segundo, Cap. II” en *Moral, a Nicómaco*, [T. Patricio de Azcárate, Colección Austral], Espasa-Calpe, México, 1994, p. 61.

⁷ Aristóteles, “Libro primero, Cap. I” en *ibid.*, p. 35.

conocimiento⁸. En tal sistema, antes que cualquier situación política existente, los argumentos formales dictan los preceptos de la moral. Todo el planteamiento ético platónico se basa en el hecho de que aquel que tiene acceso a las ideas de bien, justicia, verdad, obrará necesariamente en sintonía con dichas ideas, lo que se resume en la afirmación: el que obra mal es aquel que ignora lo que es el bien⁹.

Quizás la propuesta piquiana del *Discurso sobre la dignidad del hombre*¹⁰ constituya el último de los grandes menús axiológicos jerarquizados basados en una postura metafísico-religiosa. En efecto, el filósofo florentino retoma “la cosmovisión legada por la tradición medieval [que corresponde] a una estratificación jerarquizada de regiones del ser”¹¹; en ello, no presenta gran originalidad comparado con sus antecesores. Pero su gran aportación radica en la autonomía concedida al ser humano; el espectador pasivo medieval de la ontología cristiana se convierte en el intérprete activo renacentista de su propio destino. De pronto, lo que era un mundo ordenado fijo y perfecto, donde cada cosa tenía su rango en la jerarquía (como por ejemplo en el cuerpo social platónico¹²) se convierte en un abanico de posibles, un conjunto de realizaciones factibles por medio de una libre elección. En ese sentido, Pico della Mirandola le da carácter definitivo a la transición que se opera desde la religión fundadora hasta la metafísica proveedora de valores. El ser humano transita del

⁸ Ver Platón, *República*, 510a-511e (el pasaje conocido como *el mito de la línea*).

⁹ Este *credo* platónico se encuentra en numerosos pasajes de los escritos platónicos, se podrá consultar por ejemplo *Menón*, 78a y *Protágoras*, 352b-357a.

¹⁰ Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, [Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz], Editorial y librería Goncourt, Buenos Aires, 1978, 95 pp.

¹¹ Trías, Eugenio, *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1997, (Col. Compactos), p. 75.

¹² Ver *ibid.*, p. 76.

estado fijo de «miserable»¹³ a la condición cambiante de un *ser digno*: puede ser todas las cosas¹⁴. Lo que en Platón era necesariamente orden fijo e inmutable se convierte aquí en un menú de identidades transitables a disposición del ser humano en su libre elección.

La ontología platónica postulaba entes definidos de una vez por todas por su naturaleza propia y esencial dentro de una escala que pretendía incluir a todos los entes (desde la materia inerte inanimada hasta el Dios más excelso). En tal ontología, la definición esencial instala todo ente en su correspondiente posición, lo ubica en la escala definitiva del ser. La pretensión a ser encuentra su justificación en la esencia del ente pretendiente¹⁵. Por ello, el ser humano podía ser de bronce, de plata o de oro¹⁶, pero tal naturaleza no era el fruto de una elección sino que radicaba en la propia esencia definitoria del lugar que le pertenecía a cada quien por definición en la gradación jerarquizada del ser en su totalidad. De ahí que no se alentara la movilidad social en el sistema político de la ciudad ideal¹⁷. En acorde con la línea parmenídea, cada ser humano puede ser aquí solamente lo que es de modo perenne, y nunca podrá ser otra cosa que lo que es y será siempre¹⁸.

¹³ Tomo esta afirmación del curso de la Dra. Silvia Magnavacca intitulado *Aspectos agustinianos en el pensamiento de Pico della Mirandola* (clase dada en la FFyL de la UNAM el 16 de febrero del 2007). Es de notar en este punto que en la teología agustiniana (que rigió en casi todo el Medioevo), el hombre es el ser de la culpa originaria, cuya salvación depende a fin de cuentas de una entidad que le es externa. El ser humano no tiene más que aceptar su condición «miserable» con la sola esperanza de ser rescatado por Dios (el único ser verdadero) so pena de caer en la arrogancia que lo hundiría en la nada.

¹⁴ Ver Pico della Mirandola, *op. cit.*, pp. 48, 49.

¹⁵ Ver Deleuze, Gilles, “Simulacro y filosofía antigua” en *Lógica del sentido*, Planeta, Barcelona, s.a., pp. 255-280.

¹⁶ Ver Platón, *República*, 414d-415c.

¹⁷ Dato tomado de la conferencia de la Dra. Leticia Flores Farfán sobre Platón, impartida el 28 de agosto de 2006 en la sala magna de la FFyL de la UNAM dentro del *Seminario de Filosofía Contemporánea: Justicia, Desigualdad e Inclusión*.

¹⁸ Ver Deleuze, *op. cit.*, pp. 255-280. Se justifica aquí la expulsión de los artistas o la crítica a los sofistas por el hecho de la falsa pretensión de estos hombres por ocupar un lugar en la escala del ser que no les corresponde.

Es de notar que la posibilidad de elección que otorga la dignidad piquiana, la movilidad emergente (el *divinus influxus*¹⁹ entendido aquí en sentido axiológico y no político), se paga con una correspondiente pérdida de identidad, por un desvanecimiento de la esencia perenne²⁰, de manera análoga a lo que presenta la segunda ley de la termodinámica en cuanto a la energía, la célebre ley de la entropía, hoy válida para muchas otras disciplinas²¹.

Enunciaré aquí lo que me he propuesto llamar la ley de la entropía ética: *toda ganancia en autonomía ética se paga por una correspondiente pérdida ontológica*, o dicho en otras palabras *todo menú axiológico tiende a perder contenido cuando se admite un principio dinámico interno que permita recorrerlo*. El presente trabajo tiene precisamente

¹⁹ Ver Trías, Eugenio, *op. cit.*, p. 76.

²⁰ Ver *Ibid.*, p. 78 (“el hombre, precisamente porque no es ninguna cosa, puede ser todas las cosas”).

²¹ La ley de la entropía fue formulada en 1865 por Rudolf Clausius a partir de los trabajos de Léonard Sadi Carnot. La palabra *entropía* fue formada a partir de la expresión griega *η τροπή* que significa transformación. La entropía mide el grado de desorden de un sistema: a mayor entropía, menor es la ordenación de los elementos del sistema (es decir, que son menos ligados entre ellos, y por lo tanto menos susceptibles de producir efectos mecánicos) y mayor es la parte de energía sin utilizar o utilizada de manera incoherente. Así, con una misma cantidad de combustible, un vehículo recorrerá una distancia menor si su velocidad es mayor (la ganancia en tiempo se paga por una pérdida en distancia recorrida).

La noción de entropía se emancipó rápidamente de la física y pasó a ser parte de numerosas disciplinas tales como la teoría de la información (la entropía de Shannon) o la teoría de los sistemas dinámicos (la entropía topológica y la entropía métrica) o incluso en matemáticas, y actualmente encuentra aplicaciones tanto en la economía como en otras disciplinas sociales.

Como ya dijimos, la entropía es la medida del desorden dentro de un sistema, lo que denota que las transformaciones reales son irreversibles; un sistema no podrá nunca regresar espontáneamente a su estado anterior ya que la energía disipada por el sistema bajo la forma de calor contribuirá siempre a acrecentar el desorden global. El segundo principio de la termodinámica es entonces un principio de evolución (mientras el primer principio es un principio de conservación): toda novedad conlleva necesariamente un aumento del desorden general.

En cierto sentido, los formalismos desconocen este principio, en ellos no se toma en cuenta la necesidad energética de cualquier cambio. Así, el formalismo ético kantiano postula un sujeto con recursos inagotables que puede decidir *ab infinitum* sin ningún desgaste. Esta idealización de la realidad subjetiva deja de lado la necesidad de un motor para que se lleven a cabo las acciones, rol que la razón pura no puede cumplir; dicho en otras palabras, postula la imposibilidad de disociar la intención de la realización (ver el punto 5 de este trabajo, *El reduccionismo ético y la inhibición*). El *pasaje al acto* necesita un proceso generador, de no ser así la intención se queda en pura fantasía.

Una *disminución* de la entropía es sin embargo posible dentro de un sistema cuando el incremento de entropía en el entorno compensa el desgaste propio del sistema. En un nivel global, la ley de entropía se mantiene: el nivel general de desorden ha aumentado; pero esto no impide que se mantenga el orden dentro de *grupos* limitados que se alimentan del entorno. De este modo, el planeta Tierra puede crear condiciones evolutivas y siempre más complejas de vida gracias a la entropía externa que sufre el sol. La desorganización del sol garantiza la permanencia durable de la vida en el sistema Tierra. Como ya vimos, es pretensión de este trabajo introducir la noción de entropía en la ética por medio del método de la complejidad de Edgar Morin que incluye las nociones siguientes: emergencia, inhibición, negantropía y entropía.

por objeto ilustrar esta ley por medio del análisis de la esfera de los valores y de las condiciones necesarias para conservar y aumentar su grado de complejidad organizativa (sus condiciones de vida).

La noción de peso (*pondus*) ocupa en el pensamiento de San Agustín la función dinámica que permite el acercamiento al ser: “El cuerpo por su propio peso tiende a ocupar su lugar; mas el peso no sólo tiende hacia abajo, sino a su propio lugar”²². En San Agustín, el *pondus* garantiza entonces el dinamismo del modelo ético-religioso propuesto, pero tal modelo desconoce la entropía; veamos por qué.

Ciertamente el hombre posee un *pondus* que le es propio y que lo *define* moralmente, que hace de él lo que es. El *pondus* representa sin embargo para San Agustín un principio dinámico mas no *autónomo* ya que no define una fuerza propia emancipadora del ser sino que corresponde a un desfase. El ser no se encuentra en su lugar, es «anatópico»²³; por lo que “la piedra tiende a caer, el fuego tiende a subir; y cada cosa siguiendo su propio peso, tiende a su propio lugar”²⁴. Si la piedra se hunde irremediabilmente en el lodo no será porque así lo desee, sino porque es atraída, por razones que le son externas, hacia el lugar que le pertenece. Este principio dinámico tiene en San Agustín un carácter casi mecánico y determinista: “las cosas tienden a su lugar

²² San Agustín, “Libro XIII, Cap. IX” en *Confesiones*, [Trad. de Antonio Brambila Z.], XXIII edición, Ediciones Paulinas, México, 2000, p. 284.

²³ Ver Tournier, Michel, *Le pied de la lettre – Trois cent mots propres*, Mercure de France, Francia, 1994, p. 27. La palabra *anatopismo* (en francés: *anatopisme*) es un neologismo inventado por Michel Tournier, es el equivalente para el espacio de lo que es el *anacronismo* para el tiempo. Así, menciona Tournier, si en una foto se hace figurar a la Torre Eiffel en medio del Sahara, esto constituiría un «anatopismo». En este trabajo, utilizo el término «anatópico» para indicar que el ser no está en el lugar que le corresponde, ahí donde su *pondus* lo debe llevar necesariamente y donde pertenece en última instancia.

²⁴ San Agustín, *op. cit.*, Libro XIII, Cap. IX, p. 284.

propio movidas por su peso”²⁵ y no puede ser de otro modo. Asimismo, el *pondus* de cada ser humano lo llevará a merecer la gracia de Dios o a condenarse eternamente, pero no en función de una libre elección autónoma, sino de lo que Dios disponga para cada ser humano. En términos termodinámicos, se puede afirmar que se le da entonces a Dios el rol de gran-fuente-energética-externa-inagotable (como lo es el sol para la tierra). Nos señala en efecto Agustín que “allí nos ha colocado tu Voluntad [la de Dios], y allí permaneceremos por toda la eternidad”²⁶, garantizando con ello un desgaste nulo de la esencia ontológica de los seres y una vigencia eterna de la fuerza que los lleva a ocupar su lugar en la escala del ser. Pero el sistema agustiniano cae a fin de cuentas en un quietismo «a la Parménides» donde la preocupación por evitar cualquier pérdida ontológica reduce el ser a lo inerte, a lo que carece de vida y donde lo que se aleja del ser, lo cambiante y contingente, se queda en el grado más bajo de la escala ontológica: “mientras [las cosas] se encuentran en desorden están inquietas; pero cuando son ya ordenadas, están en paz”²⁷. En tal disposición, cualquier acto de autonomía individual, de libre elección, corresponderá siempre a un alejamiento del ser, y la única manera de regresar a éste, el único medio dinámico que permita el regreso (culpable y miserable) al ser será en última instancia el que otorgue Dios. En San Agustín, la ley de la entropía ética está invertida, con él *toda conservación ontológica debe pagarse por una correspondiente pérdida en autonomía ética*, o dicho en otras palabras *un menú axiológico podrá ser recorrido y conservar al mismo tiempo su contenido si y sólo si existe un principio dinámico externo que permita recorrerlo*. La conservación del ser se paga en Agustín por medio del sacrificio de toda libertad individual.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

Ahora bien, con Pico della Mirandola, se gesta un cambio radical en cuanto a la concepción tradicional del ser que incluye de manera emergente (es decir, totalmente novedosa²⁸) la autonomía de cada quien, aunque en cierto modo se trata de una autonomía en ciernes. Al hacernos *responsables* de nuestro ser, la elección se convierte en proceso que desemboca en

²⁸ La noción de emergencia es *terra incognita* para la lógica, ya que no constituye una *acumulación* de cosas ni representa tampoco una simple acumulación de complejidad, sino que muestra un corte de nivel que corresponde a la construcción de una nueva complejidad en la que “todo estado global presenta cualidades emergentes” (Morin, *MI*, p.107). Y es que “el sistema posee algo más que sus componentes considerados de manera aislada o yuxtapuesta” (*ibid.*, p. 106), y ese «algo más» suele pasarse por alto en el método analítico. En efecto, la emergencia presenta siempre el carácter de novedad con relación a las propiedades de sus componentes considerados fuera del entorno; en otras palabras, en un “nivel alto (articulado en bloques), pueden emerger propiedades tales como «volición», «intuición», «creatividad» y «conciencia»” (Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada*, [Trad. de Mario Arnaldo Usabiaga Brandizzi], Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1982, p. 848).

En ese sentido, por ejemplo, el átomo posee cierta estabilidad que desconocen las partículas que lo componen en estado aislado (ver Morin, *MI*, p. 107). Del mismo modo, “en la sociedad humana, [las] cualidades individuales más ricas emergen en el seno del sistema social. [...] A partir de ese momento, no solamente el todo es más que la suma de las partes, sino que la parte es, en y por el todo, más que la parte [aislada]” (*ibid.*, p. 108). En otras palabras, la emergencia “aparece, no sólo en el nivel global, sino, llegado el caso, en el nivel de los componentes” (*idem*) puesto que los elementos adoptan nuevas propiedades que no poseían antes de pertenecer al sistema.

Con esta noción, el cambio de paradigma con relación a Descartes es radical: la unidad elemental ha perdido su valor ontológico primordial y los entes («lo que es») aparecen entonces como fenómeno global *emergente*: es decir, *lo que es, emerge*. Se invierten así los fundamentos de la Modernidad y se entra de lleno al ámbito de la complejidad.

La emergencia, por su novedad radical, se presenta bajo la forma de un acontecimiento, pero sobre todo:

- Es *irreductible*: no se puede descomponer, y no sólo desaparece en la descomposición analítica, sino que ni siquiera contiene elementos (a diferencia del sistema): constituye una singularidad.
- Y, por lo tanto, no puede ser *deducida* lógicamente (ver *ibid.*, pp 108-109). Es producto de una *síntesis*, y desaparece en el análisis.
- Con ella, el mundo fenomenal encuentra un nuevo principio de explicación, una especie de hilo conductor que lo recorre en sentido contrario del método analítico cartesiano y que supera las contradicciones de cualquier determinismo o mecanicismo ya que “las nociones aparentemente elementales que son materia, vida, sentido, humanidad corresponden, de hecho, a cualidades emergentes de sistemas” (*idem*); en efecto, si la emergencia es propia de los objetos tradicionales de las ciencias naturales (estrellas, planetas, objetos físicos...), representa sin embargo un modelo aplicable, y eso con la misma eficiencia, a otras entidades consideradas como confusas o difícilmente distinguibles por el método analítico tradicional como lo son las entidades de las ciencias sociales. Así, por ejemplo, la sociabilidad de los individuos es entonces una cualidad emergente que imprime el sistema social sobre el individuo.
- Por fin, nociones tan dispares como “[...] materia, vida, sentido, humanidad” (*ibid.*, p. 107) comparten el hecho de ser emergentes, sin que eso implique una simplificación de su especificidad (sino que deja vigente el «misterio» de cada una).

Así, la noción de emergencia representa un salto lógico que “[...] abre en nuestro entendimiento la brecha por la cual penetra la irreductibilidad de lo real...” (*ibid.*, p. 109).

la definición del ser: ser es *elegir* un lugar en una escala jerarquizada, ya no ocupar el lugar para el cual estaríamos predeterminados.

Como ya vimos, la novedad de Pico della Mirandola no radica en la aportación de un menú original (otros antes que él han dado menús jerarquizados), sino que reside en *cómo* se usa el menú. A diferencia de sus antecesores, el menú piquiano no indica cual es el lugar al que debemos dirigirnos sino las posibilidades que le son dadas a nuestro libre albedrío. Este menú es para aquel que previamente no es nada pero cuyo principio dinámico le es totalmente interno (conforme a la ley de la entropía ética: ganancia en libertad = pérdida en el ser). Si con San Agustín la Movilidad era externa y la ontología interna, es por primera vez con Pico della Mirandola cuando se invierte este estado: lo ontológico se vuelve externo al ser y lo dinámico se convierte en un principio interno que permite precisamente la diferenciación y por lo tanto llegar a ser. Ahora bien, si el sujeto puede totalmente autodefinirse, el costo ontológico consiste, a la larga, en la desaparición total del ser en el sistema interno del individuo. Pero con Pico della Mirandola todavía se necesita un elemento externo que garantice la posibilidad de elección: es el menú axiológico que obedece a una posición metafísica que define el ser (el menú conformado por la cosmología cristiana).

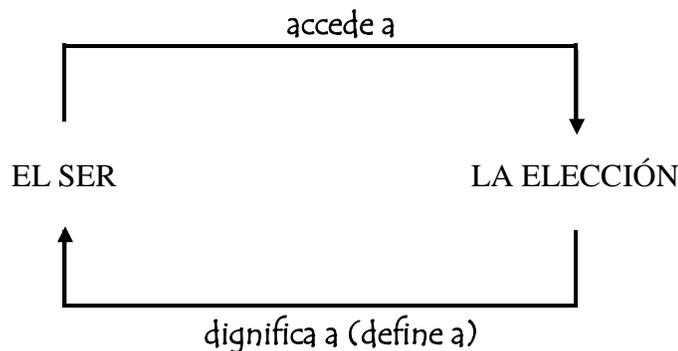
Sintomática de este nuevo hecho es la aparición continua, y eso hasta nuestros días, de una serie de modelos literarios en los que se plantea el problema de esta referencia externa y del costo ontológico de la libre elección como principio dinámico interno. Por ejemplo, el Fausto de Goethe adopta la «mitología cristiana»²⁹ pero haciendo de ésta una experiencia vivida³⁰ y definitoria de su propio ser. Como con Pico della Mirandola, la

²⁹ Ver Trías, Eugenio, "Goethe" en *op. cit.*, pp. 91-135.

³⁰ Ver *idem*.

decisión ética precede a la definición del ser de cada quien. Pero esa decisión sólo puede darse porque existe previamente el menú de donde se puede elegir (distribuido entre lo mundano y lo ultramundano³¹). Si bien se gana en autonomía, se conserva todavía un marco metafísico que le da coherencia (es decir, negantropía) al menú que se propone. No por nada el Fausto goethiano, a imagen de su propio autor, es un hombre infinitamente curioso y diversificado que no consigue decidirse en ser algo en particular³² hasta que su deseo por Margarita lo empuja a una elección. Tal deseo representa para Fausto el punto de inflexión que le regresa su ser en acto: es porque hizo una elección en particular que Fausto hubiera podido ser todas las cosas, y no lo contrario. El hombre ya no tiene por qué aferrarse a su identidad (como le tocaba en cierto modo al hombre miserable del Medioevo), sino que su dignidad consiste en poder cambiar y elegir su identidad dentro del menú propuesto.

Ahora bien, la elección retro-actúa sobre el ser otorgándole el grado de dignidad que corresponde a su elección: la elección define el ser.



Fausto pasa de todos los posibles a una realización en particular. En ese sentido, Fausto prefigura el artista (¿el hombre?) contemporáneo (¿moderno?) «especializado» en

³¹ Pico della Mirandola, *op. cit.*, pp.48-50.

³² Ver Trías, *op. cit.*, p. 129 (hablando de Goethe: “pudo ser por tanto escritor, estadista, pensador, naturalista”).

“las formas malditas presentadas por la tabla de géneros supremos del sofista platónico: el no-ser, la diferencia”³³.

Las convicciones religiosas de Pico della Mirandola lo llevaron a postular, aunque de manera implícita, una lección preferencial: “desdeñemos las cosas terrenas, despreciemos las astrales y, abandonando todo lo mundano, volemós a la sede ultramundana, cerca del pináculo de Dios”³⁴; lección que acaba legitimando el menú ontológico propio de la tradición cristiana (la gradación que va de lo terrenal hasta lo celeste). Sin embargo, Pico della Mirandola asume esta posición (la elección ultramundana) como algo que se impone de por sí y acaba aconsejando de manera prescriptiva la «buena elección» (“purifiquemos el alma, limpiándola de las manchas de la ignorancia y del vicio, para que los afectos no se desencadenen ni la razón delire”³⁵).

Si a partir de Pico della Mirandola se consuma la autonomía individual y si, conforme al principio de entropía ética ya enunciado, toda ganancia en autonomía implica una indeterminación ontológica (un desvanecimiento del ser), le tocó entonces a los pensadores post-renacentistas preguntarse: ¿Cómo hacer para conservar una ontología vigente a pesar del desgaste que conlleva la autonomía ética?, o dicho en otras palabras ¿cómo garantizar la «buena elección» (la que legitima la escala del ser) sin caer en una postura prescriptiva? Los personajes mítico-literarios se convierten entonces en verdaderos referentes morales modernos en cuanto a la «buena» o «mala» elección. Lejos de los protagonistas de las tragedias clásicas que vivían en carne propia la imposible reconciliación entre éticas divergentes, tal Antígona debatiéndose entre la ética comunitaria

³³ Ver *ibid.*, p. 112.

³⁴ Pico della Mirandola, *op. cit.* p. 50.

³⁵ *Ibid.*, p. 51.

(representada por Creón) y la ética religiosa impuesta por los mismos dioses³⁶, los nuevos personajes literarios de la Modernidad viven las consecuencias de sus libres elecciones, de sus metamorfosis. Fausto se queda volando entre lo mortal y lo inmortal; mientras tanto, Drácula acaba con su inmortalidad en el tránsito de su Transilvania natal y feudal a la ciudad de Londres, enclave capitalista por excelencia del siglo XIX³⁷. Y qué decir de Dorian Gray³⁸ quien decide permanecer en el estrato más bajo de la escala platónica (la pura apariencia) con el correlativo descuido del estadio más alto de su ser (su alma eterna): Dorian simula mejor que cualquier otro modelo literario el burgués cortés y responsable decimonónico cuya hermosura desarma cualquier duda acerca de su moralidad; verdadero camaleón hedonista, Dorian se convierte en un ser putrefacto y pestilente, aparentemente vivo y bello, que parece cumplir así lo que serían los peores temores de Platón, no tanto por escoger el nivel más bajo de la escala del ser, sino por simular ser lo que no es³⁹.

Pero Don Giovanni, el personaje de la opera de Mozart con libreto de Da Ponte, representa el prototipo del hombre moderno trasgresor de la ética comunitaria y chantre de la libre elección subjetiva; es el modelo arquetípico de la «mala» elección asumida y consciente. Se debe entonces llevar a cabo el “puntilloso registro notarial de esa sucesión aritmética de grandes números (*seicento e quaranta, duecento e trentuna, cento, novantuna, mille e tre*)”⁴⁰ como muestra del exceso, del desparrame entrópico, de la disolución de su propio ser (fenómeno que es realzado en el propio título del libreto de Da Ponte: *Il dissoluto punito ossia Il Don Giovanni*). Don Giovanni reconoce su humanidad limitada en

³⁶ Ver Sófocles, “Antígona” en *Edipo rey, Antígona*, Santillana, España, 1999, pp. 53-87 y Morin, M6, p. 49.

³⁷ Ver Stoker, Bram, *Dracula*, [Trad. Lucienne Molitor], Ed. J'ai lu (Coll. J'ai lu fantastique), France, 2005, 574 pp.

³⁸ Ver Wilde Oscar, *Le portrait de Dorian Gray*, http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Portrait_de_Dorian_Gray, obtenido en la red mundial el 20 de febrero de 2008.

³⁹ Ver Deleuze, *op. cit.*

⁴⁰ Trías, Eugenio, *El canto de las sirenas*, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, p. 171.

todo momento, es el ser que se alimenta de la inocencia ajena porque sabe que su propia inocencia no bastaría para que llegara a ser lo que quiere ser; acabará por ello consumando deliberadamente hasta los últimos estratos de su ser, su propia alma, arrebatada en la escena final por la estatua de Piedra, el ser sin vida de la ciega obediencia moral, figura hierática de la aceptación de todo menú axiológico.

Los menús delimitan pues marcos axiológicos que impiden escapatoria alguna: más que definitoria, su función consiste en recuperar cualquier trasgresión. En su faceta ontológica, detectan los simulacros⁴¹, pero en su lado moral prescriptivo, desalientan cualquier ánimo de autonomía moral (por el riesgo de desgaste ontológico que conlleva). Cualquier actitud desviante resulta entonces sistemáticamente recuperada, a veces por la fuerza (correctivamente) en el marco previo. Pretende por lo mismo englobar todas las conductas.

Pero a partir de Pico della Mirandola, el menú se convierte precisamente en un menú *ofrecido* al libre albedrío (para gran horror de los dogmáticos). Esta ganancia ética en cuanto a las posibilidades de elección (en detrimento del orden ontológico formal) se queda sin embargo en cierto límite. En ella, las posibilidades de elección son fijadas por el menú, y por muy trasgresor que sea el «hombre moderno», ninguna elección no inscrita de antemano en el menú logra alcanzar aún su estado de emergencia. El dogmatismo moral, obsesionado por la cohesión del grupo, consigue si no conservar su nostálgico dominio, por lo menos limitar las posibilidades de desviación. En este estadio, el menú piquiano se presenta como una estructura cuyos niveles son claros y distintos, y donde toda decisión es transparente e intencional (se tendrá que esperar el descubrimiento del inconsciente para

⁴¹ Ver Deleuze, *op. cit.*

que surja un desorden generativo latente detrás de la intención consciente del sujeto⁴²). Los menús axiológicos con contenidos (ya sean filosóficos como en Platón, ya sean de orden cosmológico como en Pico della Mirandola) son a fin de cuentas modelos inertes: *fijan* la realidad; con ellos se puede ser algo, mas nunca *dejar* de ser algo.

Se abandona entonces con Pico della Mirandola el concepto de ser atemporal (en sentido parmenídeo) y acontece por primera vez un *siendo* en el tiempo, un construirse a sí mismo. Pico della Mirandola es en ese sentido precursor de la posición kantiana por medio de la cual el sujeto se da en el tiempo, la dimensión de las cosas internas⁴³. Fue Kant quien le dio carácter *definitivo* a la concepción del sujeto en tanto que un *siendo* que se desarrolla en el tiempo; la forma del ser es precisamente la *formalidad*, el hecho de lo formal.

Si bien Kant liberó de todo contenido el menú axiológico, si en cierto modo se aporta una ganancia en libertad ya que el sujeto es el que va a definir sus posibilidades de elección, aun así Kant no abandona la prescripción de la «buena elección». Pero para que ésta no afecte la autonomía alcanzada, pretende el filósofo garantizarla por medio de principios formales, vacíos pues de contenidos, pero que guiarían *todas* las conductas en una misma dirección⁴⁴ aunque sin un punto de llegada definido. Conforme a la ley de la

⁴² El tema de la decisión consciente en contra del recto juicio aparece ya con Aristóteles (ver *op. cit.*, en especial el libro VII, Cap. 3). El *ácrata* es aquel que “obra contra la ciencia que [...] posee” (*ibid.*, p. 182) o “que tiene la ciencia y no se sirve de ella” (*ibid.*, p. 183). Ahora bien, el problema de la *acracia* es aquí comparado a un problema de conocimiento, y a fin de cuentas Aristóteles pretenderá que el juicio formado por el *ácrata* sobre el objeto sensible está en realidad mal formado (equiparado en cierto modo a una falacia lógica); por ello “su error procede de que el último término no es general, y no lleva consigo la ciencia como lo lleva el término universal” (*idem*). Ello explica que a pesar de que el *ácrata* sepa que está cometiendo una falta, aun así la cometa.

Por muy original que sea el planteamiento aristotélico, queda claro que no explica el surgimiento de la decisión (en contra de lo que se sabe ser correcto) más que como un «problema mal planteado» y no como el fruto de pulsiones inconscientes. La confusión del *ácrata* es entonces una confusión en cuanto a juicio y no en cuanto a una carencia generativa que inhibe la realización de la acción moral.

⁴³ Ver Kant, Immanuel, “La estética trascendental” en *Crítica de la razón pura*, [Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas], Taurus, México, 2006, pp. 65-91.

⁴⁴ Ver en particular “Analítica de la razón pura práctica, Cap. 1 – De los principios fundamentales de la razón pura práctica” en Kant, *CRPr* y “Capítulo segundo - Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de

entropía ética, en el modelo kantiano los contenidos se desvanecen *aparentemente* con el aumento de libertad, pero donde falla la ética formal es en la justificación de una prescripción moral y ello debido a la conservación implícita de contenidos, a saber, las prácticas sociales (ver más adelante 4. *Crítica compleja al formalismo kantiano*).

Pico della Mirandola nos advertía que la mejor de todas las vidas es la del sabio dedicado a la espiritualidad⁴⁵, existiendo por lo tanto y de modo implícito un punto único culminante al que podemos aspirar. Kant da un gran paso adelante al no proponer ningún tipo de vida en particular, ninguna cima moral, pero sin embargo da otro pequeño paso hacia atrás al ofrecer un *vector*⁴⁶ que indicaría siempre una misma dirección en cualquier punto del espacio moral, aunque sin un mismo contenido final. Kant postula que el Imperativo Categórico⁴⁷ garantizaría de modo automático la «buena elección»⁴⁸ respetando sin embargo la singularidad específica de cada sujeto; en otras palabras, y en contra de la

las costumbres” en *Fundamentación...* Si bien las máximas deben ser consideradas como principios que contengan el fundamento determinante de la voluntad, éste se dará solamente según la forma, no según la materia; los contenidos de las máximas son entonces sistemáticamente desechados, pero no las prácticas sociales que legitiman esos contenidos.

⁴⁵ Ver Pico della Mirandola, *op. cit.* p. 51.

⁴⁶ Tomo aquí la noción de vector en sentido matemático: el vector ofrece una orientación definida pero que no lleva a ningún punto en particular; es decir, que cada punto *vectorizado* se vuelve dinámico, avanza hacia una misma dirección pero siempre en paralelo con los demás puntos vectorizados, nunca hacia un mismo punto único de arribo.

⁴⁷ Ponemos aquí el Imperativo Categórico como garante de la «buena elección» *automática* y no a la *buena voluntad* como tal vez se podría esperar, ya que ésta no garantiza el cumplimiento del acto moral: su especificidad consiste más bien en hacer merecedor de la felicidad aquel que la posee: “y así parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices” (Kant, *Fundamentación...*, p. 8). Por ello, si no está respaldada por el Imperativo Categórico que garantiza la forma de la intención, “la buena voluntad no facilita ninguna ayuda en las decisiones” (Ferrater Mora, “Buena voluntad” en *Diccionario de Filosofía, Tomo II (E-J)*, [Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-Maria Terricabras], Ariel, Barcelona, 2001, p. 446). En otras palabras, “para admitir la doctrina kantiana de la buena voluntad hay que aceptar al mismo tiempo la idea de un sujeto moral racional” (*ibid*).

⁴⁸ Ver Kant, *Fundamentación...*, así en el famoso ejemplo del *préstamo sabiendo que no se le podrá pagar al prestador*. Menciona Kant que “es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible querer que tal principio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma”, pero más que contradecirse a sí misma, es a la práctica social del préstamo a la que se estaría oponiendo la máxima.

ley de entropía ética, se salvaría cierto contenido moral sin que ello afectara la autonomía individual.

El Imperativo kantiano tiene como objeto suplir la carencia inherente a cualquier menú: a saber, su *incompletud*. En los menús tradicionales se intentaba crear, por medio de una especie de ensayo y error, un abanico que incluyera *todas* las posibilidades, en pocas palabras, un menú universal.

Fue precisamente por ello que Kant propuso una ley formal⁴⁹: para cumplir cabalmente, según él, el requisito de universalidad. En época de Kant, se pensaba todavía que los sistemas lógicos (la lógica clásica y la matemática) eran ciencias *absolutamente* exactas, en el sentido más fuerte de la palabra⁵⁰. La lógica representaba en este sentido el modelo de la ciencia por excelencia ya que se consideraba como totalmente *consistente*⁵¹ y cualquier enunciado que emanara de ella desconocería necesariamente la contradicción o la paradoja. Durante los últimos siglos, se pensó que “todos los sectores del pensamiento matemático podrían ser dotados de unos conjuntos de axiomas susceptibles de desarrollar sistemáticamente la infinita totalidad de proposiciones verdaderas suscitadas en el campo

⁴⁹ Ver Kant, “Ley fundamental de razón pura práctica” en *CRPr*, p. 35.

⁵⁰ Ver “Prólogo de la segunda edición” en *CRP*, p. 15 (“Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles”). Sin embargo, que la lógica sea una ciencia «acabada» desde hace mucho parece ser contradicho por la proliferación en la actualidad de lógicas no clásicas como son las lógicas modal, borrosa, intuicionista, monotónica, trivalente, multivalente, epistémica, deóntica, temporal...

⁵¹ El problema de la consistencia en lógica es uno de los más antiguos problemas que esta ciencia se ha planteado. Tiene que ver con el hecho de explorar las relaciones estrictamente lógicas de dependencia entre afirmaciones dentro de un mismo sistema formal. La consistencia dentro de un sistema afirma que dos afirmaciones lógicamente incompatibles no pueden ser simultáneamente verdaderas. El problema que plantea este hecho es que la consistencia de un conjunto no puede demostrarse mediante el análisis de un número limitado de enunciados; pero por otra lado, basta con encontrar una sola contradicción para mostrar la inconsistencia de un sistema. Este es el caso de la *antinomía de Russell* que muestra una inconsistencia dentro de la lógica elemental (aunque se ha demostrado que tal contradicción se debe más a un uso acrítico de la noción de clase) (Para más detalles, ver Nagel, Ernest y Newman, James R., “El problema de la consistencia” en *El teorema de Gödel*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1981, pp. 21-39).

sujeto a investigación”⁵². Ahora bien, se sabe en la actualidad que cualquier sistema formal suficientemente complejo (es decir, que pretenda dar cuenta de la realidad, o por lo menos de una parte definida de ella) es necesariamente *incompleto* (es decir, que no puede corresponder a la totalidad de los fenómenos que conocemos – en sentido kantiano –) lo que denota la insuficiencia de la lógica clásica para ciertos problemas⁵³; por lo tanto, la formalización ética no garantiza la universalidad, sino que sólo permite cumplir con el *máximo posible de casos que podrían resolver el conjunto de los menús*, no más (cosa que hay que reconocer Kant no podía saberlo en su momento). Así, se sabe por ejemplo que la lógica proposicional es consistente⁵⁴, pero tal consistencia tiene un costo: su incompletud; es decir, su imposibilidad de dar cuenta de *toda* la realidad fenomenológica que nos es dada observar⁵⁵. El isomorfismo *total* entre sistema formal y realidad fenomenológica es simplemente inalcanzable⁵⁶, pero ha resultado ser tal vez la ilusión más fuerte de la Modernidad y ello desde sus propios fundamentos; cuando Descartes asumió un *isomorfismo* total entre su método y la realidad que se percibe (asumiendo que todo teorema correspondería a una verdad), no dejó lugar, por ejemplo, al pensamiento

⁵² *Ibid.*, pp. 17, 18.

⁵³ Ver Palau, Gladys, *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*, Gedisa, España, 2002, p. 23.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Sabemos, por ejemplo (ver *ibid.* pp. 51-52), que en la lógica proposicional de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead se dan dos propiedades «algo extrañas» de la implicación material:

- una proposición verdadera es implicada por cualquier proposición ($\vdash A \rightarrow (B \rightarrow A)$);
- una proposición falsa implica cualquier otra ($\vdash A \rightarrow (A \rightarrow B)$).

Además, si realizamos una simple deducción a partir de estas propiedades de la implicación material (con Introducción y Eliminación de la disyunción), obtenemos la propiedad siguiente $\vdash (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$: es decir, que dadas dos fórmulas cualesquiera, la primera implica la segunda o viceversa. Frente a estas propiedades muy poco intuitivas de la implicación material y que no corresponden al ámbito fenomenológico, C. I. Lewis propuso un nuevo tipo de implicación que evitara las ambigüedades ya mencionadas. A este tipo de implicación la denominó *implicación estricta* y se representa de la siguiente manera: $A \Rightarrow B$; y se lee *A implica estrictamente B* (o *B se deduce lógicamente de A*). Sin embargo, aun así, la lógica se ve imposibilitada para dar cuenta de la realidad fenomenológica de la implicación en su totalidad.

⁵⁶ Ver Nagel, Ernest y Newman, James R., *op. cit.*

analógico⁵⁷ y dejó de lado toda comprensión intuitiva y «en bloques» (una de las mayores habilidades humanas⁵⁸), o también olvidó los objetos enlazados entre sí en la imaginación⁵⁹. A la búsqueda del isomorfismo total y único, ilusión de la metáfora visual y apolínea cartesiana, debemos sustituir la indagación de los isomorfismos parciales, y asumirlos como tales, reconocer las condiciones de verdad y no un supuesto referente absoluto. La ilusión de “que el razonamiento axiomático trajese la cura de todos los males”⁶⁰ lleva a la vía propuesta por Descartes: la vía mecánica⁶¹ con la cual no puede haber verdades al azar. Si aceptamos entonces que “el fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen”⁶², es decir, del isomorfismo entre realidad y matemática, esta conquista ha fracasado a la luz de los descubrimientos sobre la incompletud y la inconsistencia de los sistemas formales⁶³.

Tal confusión entre consistencia y completitud se encuentra precisamente a la base de la propuesta kantiana de una ética formal. El éxito de Kant (la formalización lograda de la razón práctica a través del Imperativo Categórico) constituye al mismo tiempo la causa de su fracaso: ningún formalismo ético puede resolver las insuficiencias de las prescripciones morales. No cabe duda de que la ética kantiana se sitúa en el punto más alto de todos los menús antes enunciados ya que logra incluir a todos los menús posibles y por haber (desde Platón hasta las propuestas de los empiristas lógicos), pero en este intento universalizante propio de la Ilustración se agota, y en cierto modo encuentra su límite, la

⁵⁷ Reivindicado por Giambattista Vico en “Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo (1708)” en *Antología*, Península, Barcelona, 1989, pp. 41-53.

⁵⁸ Ver Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, pp. 713, 714.

⁵⁹ Ver Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana Tomo I*, Gernika, México, 1999, p. 24.

⁶⁰ Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, p. 103.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

⁶² Heidegger, Martin, “La época...”, p. 77.

⁶³ Así, como lo demuestra Gödel, “existe un número infinito de proposiciones aritméticas verdaderas que no pueden ser deducidas formalmente de ningún conjunto dado de axiomas mediante un conjunto cerrado de reglas de deducción” (Nagel, Ernest y Newman, James R., *op. cit.*, p. 121).

última posibilidad de control del proceso del ser en su elección ética por medio de un modelo *definido a priori*. El acto ético tendrá siempre un grado de incertidumbre, y deberá necesariamente corresponder a una apuesta⁶⁴; “hay un hiato entre la intención y la acción”⁶⁵, con lo que las emergencias de los actos humanos son imprevisibles por naturaleza: no porque no tengamos suficiente conocimiento para preverlas, sino que a pesar de que se cumpliera el presupuesto de Laplace⁶⁶ (es decir, aun teniendo en cuenta todas las circunstancias y sus efectos previsibles), subsistiría siempre y necesariamente una parte caótica irreducible en todo fenómeno, ya sea éste cosmológico, físico o humano⁶⁷. El diálogo entre el orden y el desorden es inevitable y no se puede hipostasiar uno de los dos elementos en beneficio del otro en vista de que esta conexión es “paradigmática: la definición de esta relación controla todas las teorías, todos los discursos, toda praxis y por supuesto toda política”⁶⁸; ya no cabe duda, el orden newtoniano consistió en una ilusión de orden universal, ilusión que compartió Kant al igual que todos sus contemporáneos.

En este sentido, Hume precede la afirmación de incertidumbre ética que postula la complejidad. En efecto, este filósofo empirista puso a temblar el edificio de la causa eficiente, establecido por Descartes en su metodología, al descubrir que no había nada en la

⁶⁴ Ver Morin, *M6*, en particular el Cap. 3 “L’incertitude éthique”, pp. 39-61.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 40. Texto original: *il y a un hiatus entre l’intention et l’action*.

⁶⁶ “Podemos considerar el presente estado del universo como el efecto de su pasado, y la causa de su futuro. Una inteligencia que pudiera conocer todas las fuerzas que animan la naturaleza, y todas las posiciones de todos los objetos que componen la Naturaleza, [...] para tal inteligencia nada podría ser incierto; y el futuro, como el pasado, sería obvio desde su punto de vista” (Texto original: *Nous pouvons considérer l’état actuel de l’univers comme l’effet de son passé et la cause de son futur. Une intelligence qui à un instant déterminé devrait connaître toutes les forces qui mettent en mouvement la nature, et toutes les positions de tous les objets dont la nature est composée, si cette intelligence fut en outre suffisamment ample pour soumettre ces données à analyse, celle-ci renfermerait dans une unique formule les mouvements des corps plus grands de l’univers et des atomes les plus petits; pour une telle intelligence nul serait incertain et le propre futur comme le passé serait évident à ses yeux* — Essai philosophique sur les probabilités, 1819, Laplace - http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre-Simon_Laplace).

⁶⁷ Ver Morin, “Le dialogue de l’ordre et du désordre” en *M1*, pp. 74-82.

⁶⁸ Morin, *M1*, p. 74. Texto original: [...] *paradigmatique: la définition d’une telle relation contrôle toutes théories, tous discours, toute praxis et bien sûr toute politique*.

causa que permitiera deducir el efecto que le seguía: “cuando dirijo mi vista a las cualidades conocidas de los objetos descubro inmediatamente que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de ellas”⁶⁹, y las únicas relaciones que se pueden hallar son “las de contigüidad y sucesión”⁷⁰, propiedades que aporta el sujeto y que en nada corresponden a un determinismo universal. Lo que se tomaba por realidad no podía más corresponder a un modelo metodológico (altamente eficiente en cuanto a la razón instrumental y la técnica, pero inoperante en cuanto a los ámbitos donde el hábito no bastaba para justificar el isomorfismo, como por ejemplo en la moral prescriptiva donde lo que se quiere justificar es precisamente el hábito).

Las palabras transforman la sensación en dato, transforman lo vivido en recuerdo, siendo este último isomorfo al primero: lo que aquí es conservado es la forma. Las palabras son emergencia del inconsciente y de la psique humana y, a su vez, se vuelven elemento de proposiciones sin que éstas correspondan necesariamente a hechos reales. Por eso, esclarecer un significado es un verdadero logro filosófico, lejos de buscar un paralelismo «simplón» entre discurso y realidad, se trata de detectar, develar el isomorfismo latente entre diferentes estratos de los sistemas complejos: “la significación es un subproducto espontáneo generado por nuestro reconocimiento de cualquier isomorfismo”⁷¹. El conocimiento es necesariamente plural en su forma y no puede limitarse a un único modelo explicativo.

Por ello, a partir de Kant, se consuma el fracaso de toda ética formal, precisamente por conseguir la expresión de un modelo formal acabado. Ahí donde sólo pudo alcanzar la suma de todos los menús posibles, Kant creyó haber propuesto *el* isomorfismo único como

⁶⁹ Hume, David, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, pp. 312, 313.

modelo explicativo universal (ver 4. *Crítica compleja al formalismo kantiano*). Este es el límite del formalismo que la teoría de la complejidad pretende superar.

Si la razón instrumental logra su cometido en la ciencia creciente y en su correlato técnico⁷², la razón práctica nunca alcanzará el grado de desarrollo general que ha alcanzado la razón especulativa. Y es que en la Modernidad, lo que acaba validando el método es su eficiencia, no sus fundamentos. La razón instrumental se impone por sus logros (no por su supuesta objetividad absoluta); y si en un rubro nos ha faltado eficiencia es precisamente en el de la ética.

Es cierto que “la inteligencia ama los modelos, y se rebela ante lo azaroso”⁷³, sin embargo, debemos renunciar a la pretensión kantiana del «modelo único» para aceptar múltiples recorridos que incorporen, cada uno a su modo, nuevos conocimientos. Ahora bien, lejos de cualquier relativismo, la complejidad nos lleva a aceptar la idea de que todos los elementos no pueden ya tener relación con todos y de que están insertos en un proceso evolutivo. En los valores, no puede imperar el orden absoluto; existirá siempre una dimensión caótica y desordenada inevitable, condición necesaria de la emergencia axiológica. La noción de organización permite precisamente evitar el relativismo sin descartar las nociones de orden y desorden. Del mismo modo que un diccionario reproduce el entorno en el cual las palabras adquieren su significado, pero nunca nos indicará de manera directa lo que tenemos que decir, los significados éticos se dan en los isomorfismos que se generan (no entre puntos de vista arbitrarios), es decir, entre los diferentes estratos de los sistemas complejos: por ello, las correspondencias resultarán siempre parciales, pero

⁷² Ver Heidegger, Martin, “La época...”, pp. 63-90.

⁷³ Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, p. 207.

reveladoras de una realidad (aunque nunca de *toda* la realidad, a pesar de lo que pretendía el Imperativo Categórico kantiano).

La ética kantiana realiza la ambición más alta a la que pueden pretender los menús axiológicos, contiene en ella la posibilidad de todos los menús; pero ningún sistema explicativo, aunque agote todos los posibles *teóricos*, puede dar cuenta de la realidad *práctica* en su totalidad. La ética tiene pues que salir del «camino seguro de la ciencia» para entrar en los bosques de la incertidumbre; lejos de valorarse en su solitaria y aislada intencionalidad, el acto ético debe ser aprehendido en su incertidumbre consubstancial: como *apuesta* ética, es decir, como un evento de orden ecológico.

2. La universalidad y la ironía

Todo sistema dogmático se plantea *al pie de la letra*, huyendo por naturaleza de cualquier ironía, del *como si*. La ironía socrática del interrogar, del poner en cuestión *fingiendo* la ignorancia, era usada por su autor precisamente para luchar contra los dogmatismos⁷⁴. Tal ironía se fundamenta en la observación de que si no se sabe algo, importa no pensar que sí se sabe algo⁷⁵. La ironía socrática desarma pues los que no sabiendo nada creen saber algo, o en otras palabras, aquellos que “se imaginan ser sabios y que no lo son”⁷⁶.

Pero existe otro tipo de ironía, aún más destructiva de certezas: la ironía del artista. Ésta pone de manifiesto la imposibilidad de conectar *totalmente* cualquier formalismo con el objeto al que se refiere. Mientras el sistema formal se afana en producir una *denotación* pura, rechazando por ello cualquier polisemia (creadora de confusión y por lo tanto de

⁷⁴ Un ejemplo del rechazo absoluto de la ironía por parte del dogmatismo se encuentra plasmado en la novela de Kundera, Milan, *La plaisanterie*, Gallimard – coll. Folio –, France, 1994., 462 pp.

⁷⁵ Ver Platón, *Apologie de Socrate*, [T. Emile Chambry], Garnier Flammarion, Paris, 1965, p. 32.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.

desorden), el artista se complace en la *connotación*; lejos de abocarse al contenido intrínseco de las unidades de sentido, inscribe éstas en su entorno, sin las cuales no expresarían nada. El sentido irónico revela, como en negativo, el vacío de cualquier afirmación formal.

Ahora bien, sacar al artista de la ciudad⁷⁷ fue para Platón un acto eminentemente político que obedeció sin embargo a una consideración ética. El artista encarna la caricatura más ácida e irónica del filósofo que se toma en serio: seducido por la belleza, nunca la tomará como un *punto apolíneo estático* de llegada o descanso. Para él, la belleza es impulso dionisiaco, dinamismo, movimiento y cambio terrenal, una especie de trance proteico que echa a andar al artista y lo obliga a buscar la belleza en toda contingencia sin que el deseo se satisfaga nunca⁷⁸. El artista, el hombre del *siendo*, el sujeto que se construye en el tiempo dionisiaco, busca por lo tanto lo bello en lo cambiante, de ahí que Platón lo acuse de “nunca ser y siempre devenir”⁷⁹. Más que Proteo, ser solamente cambiante, es Dionisio “en sus continuas metamorfosis de rostro, máscara, piel”⁸⁰. El artista *imitador* se complace precisamente en la *ironía*; no sólo hace *como sí*, sino que muestra la posibilidad de otros menús, desafía la postura vigente y abre la vía para una evolución.

El artista, frente a la seriedad apolínea y luminosa, niega irónicamente la pretensión a la literalidad de cualquier empresa humana. Este evidenciamiento de gratuidad es el que se le ha reprochado por ejemplo al existencialismo⁸¹. La acusación de *sombría*⁸² que se le atribuye se opone a la anhelada luminosidad apolínea, aunque inerte y estática. Pero a fin

⁷⁷ Ver Trías, Eugenio, “Platón: El artista y la ciudad” en *El artista...*, pp. 53-69.

⁷⁸ Cfr. *idem*.

⁷⁹ Platón, *República*, 380d-381d.

⁸⁰ Trías, Eugenio, *op. cit.*, p. 163.

⁸¹ Ver Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Francia, 2000, p. 23 (Collection Folio essais).

⁸² Ver *ibid.*, p. 25.

de cuentas, todos los reproches según los cuales “la experiencia muestra que los hombres van siempre hacia abajo”⁸³ suenan como el eco de la crítica platónica a los artistas, y se esfuman cuando aparece “lo que asusta: el hecho que le da una posibilidad de elección al hombre”⁸⁴. Y es que en la ironía, la elección no acontece en función de un menú, sino que ésta construye los propios contenidos del menú, sin instrumento o dispositivo que controle y ni siquiera incite a seguir ninguna dirección en particular ni previamente definida (por ejemplo, en razón de argumentos formales – como el Imperativo Categórico kantiano –, religiosos – como el *pondus* agustiniano – o metafísicos – tal la escala platónica del ser –).

El existencialismo define al hombre como “un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto”⁸⁵, lo que extiende a toda la humanidad la definición platónica del artista. Después de Kant, el hombre es “tal como se concibe”⁸⁶; por lo tanto, puede ser todas las cosas (pero *todas*, no sólo las que propone Pico della Mirandola por ejemplo), incluyendo las que todavía no hemos concebido, ya sea por falta de imaginación o por inhibición moral. Cabe entonces en él la posibilidad de una novedad radical, de una emergencia imprevisible que resulta solamente alcanzable para el hombre-artista irónico, el ser creativo y que asusta e inspira las críticas acérrimas tanto al hombre-artista por parte de Platón, como al hereje para Agustín, y a toda la retahíla de *villanos* que aparecen en las *Lecciones de ética* de Kant (el homosexual, el adúltero, el mentiroso, el hereje, el ocioso...) ⁸⁷.

⁸³ *Ibid.*, p. 24. Texto original: *l'expérience montre que les hommes vont toujours vers le bas.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 25. Texto original: *ce qui fait peur: le fait qu'elle offre une possibilité de choix à l'homme.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 29. Texto original: *un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept.*

⁸⁶ *Ibid.* p. 29. Texto original: *tel qu'il se conçoit.*

⁸⁷ Ver Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, [Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero], Grijalvo Editorial Crítica, Barcelona, 1988: para la homosexualidad ver p. 210 (*crimina carnis contra naturam* en el caso particular del *sexus homogenii*); para el adúltero, ver p. 209 (*crimina carnis secundum naturam* en el caso del *adulterium*); para el mentiroso, ver pp. 269-282 (“Sobre los deberes éticos para con los demás atendiendo especialmente al

Las pasiones no pueden determinar por sí solas nuestros actos. Si bien constituyen el motor que nos impulsa, la elección que operamos es nuestra entera responsabilidad⁸⁸. Kant quería proponer una guía universal para canalizar este impulso y que fuera válida en cualquier circunstancia. Pero finalmente, la cohesión del sistema kantiano recae en el sentimiento moral⁸⁹; una pasión a fin de cuentas, tal vez más digna que las demás, pero pasión de todos modos. Kant se dio cuenta que faltaba un elemento dinámico que echara a andar el Imperativo Categórico; éste, mero instrumento formal, sin base fenomenológica, es sumamente inerte y sin vida; ahora bien, el sentimiento moral no resuelve nada, por muy digno que sea: no podemos consultar un sentimiento antes del acto que lo provoca ni por lo tanto ser guiados por éste ya que “si algo careciese de causa se producirá por sí mismo, es decir, existirá antes de haber existido, lo que es imposible”⁹⁰. La universalidad tan anhelada no puede entonces ser dada de antemano, sino que precisa de un proceso que la construya (así, por ejemplo, el proceso que permite construir “la opinión de la necesidad de una causa [...] debe necesariamente surgir de la observación y experiencia”⁹¹).

¿Pero en qué consiste la universalidad? Tomemos como ejemplo la pregunta siguiente: ¿existe una música universal, una especie de gramática sonora común a todos los oyentes? La respuesta no deja lugar a dudas: sí existe. Pero no corresponde a una forma innata sino que es el resultado (patente) de siglos de inventiva artístico-musical. Mozart es universal porque se construye en una época y un lugar dado (el final del siglo XVIII vienés)

de veracidad”); para el hereje, ver pp. 133-134 (“La falta de fe”); y para el ocioso, ver pp. 200-202 (“De la ociosidad y el deber de combatirla”).

⁸⁸ Ver Sartre, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁹ Ver Kant *CRPr*. El sentimiento moral en Kant corresponde al “amor propio racional” (p. 87), e implica la exclusión de los impulsos, por ello corresponde a un efecto negativo de la ley moral como móvil en prejuicio de las inclinaciones contrarias (ver p. 86); en definitiva, la ley moral es un objeto de respeto porque humilla la presunción (ver p. 87), sería así el único sentimiento en no tener un origen empírico y en ser conocido *a priori*.

⁹⁰ Hume, David, *op. cit.*, p. 110.

⁹¹ *Ibid.*, p. 112.

por medio de una subjetividad. Es esa construcción subjetiva la que se convierte en un idioma accesible a todos los humanos. Del mismo modo, por tomar otros ejemplos inspirados de la literatura, ¿existen prototipos universales del comportamiento moral o inmoral, como lo serían por ejemplo *El avaro* de Molière o el Don Giovanni de Mozart-Da Ponte? Si algo queda claro en estos personajes es precisamente su ausencia de todo formalismo, son los seres más particulares que puedan ser, son únicos en su género, puros casos particulares con sus manías y pautas propias y subjetivas de conducta. ¿Su universalidad?: no son hijos de dioses, ni emanación del destino, simplemente podrían ser nuestros vecinos...; es de notar que la encarnación más formal del “Imperativo Categórico, en su versión fiscal inflexible”⁹², el Comendador de Piedra, es precisamente el personaje con el que menos nos identificaremos, el más externo a la contingencia humana y que encarna la ley moral “secamente expresada, el anticipo mismo de la inflexible guillotina”⁹³ y “la razón pura en sí misma [...] inmediatamente legisladora”⁹⁴. La estatua de piedra exige entonces la seriedad del arrepentimiento “que el libre albedrío del Burlador [Don Giovanni] deniega de forma rotunda y definitiva”⁹⁵ y que no puede tolerar la ironía de Don Juan quien pide a su criado poner el cubierto para un invitado. En ese sentido, el Imperativo Categórico es un dispositivo que actúa en contra de la ironía al no aceptar, como todo sistema formal, la polisemia y aún menos la simulación o la paradoja; hecho que se traduce en la afirmación kantiana que justifica la seriedad indiscutible de la ley moral: “en la idea de nuestra razón práctica, hay algo que acompaña a la trasgresión de una ley moral, a saber,

⁹² Trías, Eugenio, *El canto...*, p. 180.

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Kant, *CRPr*, p. 35.

⁹⁵ Trías, Eugenio, *El canto...*, p. 180.

el ser *merecedor de castigo*⁹⁶ y Don Giovanni es precisamente aquel que vive sin remordimientos en plena conciencia de sus actos.

Spinoza y Nietzsche pueden considerarse precursores de la apuesta compleja según la cual el hombre se hace en la elección, pero no en cualquier elección, se hace precisamente en la elección ética, en la vivencia subjetiva de los valores⁹⁷ o en la inversión de los valores⁹⁸. Es esa vivencia la que nos seduce tanto en *El avaro* como en *Don Giovanni* (y la ausencia de vivencia es la que nos aleja del Comendador de Piedra). Para Kant, “en rigor, no hay moralidad si no hay independencia respecto a cualquier objeto deseado”⁹⁹. Esta independencia consiste en una “legislación propia de la razón pura y, como tal, práctica”¹⁰⁰. La ley moral es entonces la expresión formal de la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la condición, como en Pico della Mirandola, de toda elección ética. Pero se trata de una libertad relativa, sin *poiesis*; en efecto, el sujeto kantiano se encuentra solo, aislado, separado de su fuente energética que lo impulsa a moverse (sin pasión no hay acción). Si la razón pura no basta para mover a la acción, se da por lo tanto una inevitable entropía en la realización del Imperativo Categórico ya que se necesita una fuente (las prácticas sociales: con sus modelos activos y sus tabúes inhibitorios) para crear la generatividad suficiente para la acción moral. Ésta se inscribe en una ecología axiológica porque toda comunidad no es sólo política, sino que constituye también una comunidad de

⁹⁶ Kant, *CRPr*, p. 44 (las cursivas son de Kant).

⁹⁷ Existe efectivamente un menú axiológico en la teoría ética de Spinoza, pero éste nace de las condiciones mentales y corporales en las que se encuentra el sujeto, así por ejemplo, la experiencia física precederá siempre la definición de lo bueno y de lo malo (ver el Apéndice del libro I en Spinoza, *L'éthique*, Gallimard, France, 1997, pp. 104-112 (Collection Folio/essais)

⁹⁸ Lo que explora Nietzsche son “las formas malditas de la tabla platónica de las categorías: el no-ser, la diferencia: muerte y locura” (Trías, *El artista...*, p. 196), no sólo saca la intención del trono donde la había instalado Kant sino que aparecen en sus obras aforismos y un estilo fragmentario, la “pluralidad oscilante de existencias singulares independientes” (*ibid.*, p. 197).

⁹⁹ Ferrater Mora, José, “Autonomía” en *op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁰ *Idem.*

valores. Lejos del relativismo (hacer ciegamente lo que dice el grupo), se dan emergencia y evolución. Y he aquí entonces una gran contradicción compleja con la que tiene que contar la apuesta ética: la comunidad puede ser el crisol de nuevos valores al mismo tiempo que frena el surgimiento de esos mismos valores novedosos (Ver 6. *Por una ecología de los valores*).

La ironía, con su dosis de imaginación, con su capacidad de relectura de lo que se consideraba *al pie de la letra*, prepara la emergencia de lo que no estaba antes en el mundo, de lo que la pura formalidad no permitiría: en eso consiste la invención de la cultura, de los valores, del estado. El “Dios ha muerto” nietzscheano¹⁰¹ significa el fin de los fundamentos, pero indica también que hay alguien otro que la divinidad, el hombre, quien inventa las ideas como lo son los valores¹⁰². Con Platón, San Agustín e incluso Pico della Mirandola y Kant, las contradicciones se sintetizan (el esfuerzo de síntesis culmina en Hegel con su famosa dialéctica – Tesis, Antítesis y Síntesis¹⁰³ –); pero si se acepta la creatividad ética, entonces el bien no es una entidad opuesta al mal, la fe no se opone a la herejía, la burguesía ya no es el contrario del proletariado... en la complejidad, no todo está conectado con todo, y se abre insólitamente la posibilidad de la singularidad humana. Las cosas hubieran podido haber ocurrido de otro modo, el mundo romano no es sólo negación del mundo griego, ni una especie de recuperación sintética de todo lo griego. El mundo griego representó un menú del cual la civilización romana pudo servirse a su antojo y con toda

¹⁰¹ Ver Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, [Traducción, introducción y notas de Juan Carlos García-Borrón], Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2002, p. 5.

¹⁰² Ver Sartre, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰³ Ver Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, [Trad. De Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra], FCE, México, 2002, pp. (Para Hegel, en la realidad concreta, el desarrollo progresivo de la Idea hacia el Espíritu Universal es la Historia, la cual se desarrolla según leyes que le son propias y que obedecen a una lógica dialéctica).

parcialidad y dentro de estas alternativas hubo olvidos, desconocimientos, interpretaciones truncadas, etc. Tal fenómeno de recuperación ideológica del pasado es muy frecuente: frente a un hecho histórico, por lo tanto temporal, “el juicio que da cuenta [del hecho histórico] sólo puede serle posterior; tiene pues su fecha. Pero esa fecha se borra de inmediato, en virtud del principio, inscrito en nuestra inteligencia, que toda verdad es eterna”¹⁰⁴, por lo que “nuestra apreciación de los hombres y de los eventos se encuentra totalmente impregnada por la creencia en el valor retrospectivo del juicio”¹⁰⁵. Frente a la *seriedad* de nuestra inteligencia, sólo nos queda la ironía que permite el distanciamiento a la vez que la reinterpretación del pasado; la ironía pone de manifiesto los límites de nuestra inteligencia *naïve* y nos regresa al tiempo fluyente de la contingencia.

3. Los valores en la noosfera

El dualismo entre pensamiento y cuerpo (o materia) ha sido una de las tendencias más marcadas a lo largo de la historia del pensamiento. La partición platónica del ser entre lo ideático y lo sensible¹⁰⁶ conforma el primer desarrollo sistemático (es decir, del cual se van a inferir todas las demás posiciones tanto epistemológicas como políticas, éticas y otras) que trata de conciliar la tradición parmenídea del ser apolíneo inmutable con la tradición heracliteana donde rige lo mutable. Sería por supuesto muy largo retomar en este trabajo limitado todos los desarrollos ligados a este dualismo. Sin embargo, cabe mencionar que la Modernidad en su mismo fundamento no está exenta de tal dualismo: en el paradigma cartesiano se opera en efecto una ruptura tajante entre la *res extensa* y la *res cogitans*, ruptura que obligó al mismo Descartes a elucubrar que el medio del que el pensamiento se

¹⁰⁴ Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 14.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 14, 15.

¹⁰⁶ Ver Platón, *República*, 510a-511e (el pasaje conocido como *el mito de la línea*).

valía para actuar sobre nuestro cuerpo era la glándula pineal¹⁰⁷. El problema central al que se enfrenta Descartes es que su *res extensa* es totalmente inerte, determinada y mecánica, mientras la *res cogitans* configura el ámbito donde la voluntad puede cambiar el curso de los fenómenos mecánicos. Más que una demostración, este planteamiento constituye una especie de «delirio» para probar que las dos sustancias están conectadas de algún modo.

Desde mi punto de vista, el máximo partido que podía sacarse de los conocimientos que de la materia se tenían en esa época lo logró Spinoza. En su ética, plantea una física¹⁰⁸ cuyo valor no reside en sus aplicaciones prácticas (casi nulas) sino que integra las lecciones epistemológicas de la ciencia de su época. Retoma el determinismo propio del mecanicismo, pero sin olvidar las novedades en cuanto a energía que se estaban descubriendo: la experiencia es para Spinoza determinismo y energía acumulable, los contactos con los demás cuerpos son enriquecedores y acrecientan nuestra potencia. Spinoza postula entonces el paralelismo entre pensamiento y materia¹⁰⁹ que dejan de ser sustancias distintas para convertirse en atributos de una misma sustancia (Dios o la naturaleza¹¹⁰) donde, tomando el cuerpo como modelo¹¹¹, aplica las lecciones del mecanicismo y de la conservación de la energía al pensamiento. Por supuesto, Spinoza no podía conocer todavía el fenómeno de la entropía y sus consecuencias, por lo que esta equivalencia entre las dos dimensiones deja de lado el aspecto evolutivo donde el

¹⁰⁷ Ver Descartes, René, “Art. 31-33” en *Le traité des passions*, 1649, (Traduction française du Duc de Luynes de 1647), 57 pp., obtenido en la red mundial el 20 de febrero de 2001: http://www.fh-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/17siecle/Descartes/des_pas0.html. (en este tratado, Descartes defiende la afirmación según la cual en esta glándula se da la unión del alma con el cuerpo).

¹⁰⁸ Ver Spinoza, *op. cit.*, en especial el libro II.

¹⁰⁹ Ver *ibid.*, “Proposición VII del Libro II” y “Escolio de la Proposición 13 en el libro II”.

¹¹⁰ Ver *ibid.*, en especial el Libro IV.

¹¹¹ Ver Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets editores, Barcelona, 1984, 169 pp. 27, 28.

pensamiento emerge de la materia organizada, donde es precisamente una emergencia de la organización, “la maravilla del mundo físico”¹¹².

La teoría compleja retoma precisamente las lecciones epistemológicas de la ciencia contemporánea donde las entidades emergen del caos primitivo como novedades radicales (es decir, imprevisibles en su inicio) y poco probables, pero que al alcanzar un grado satisfactorio de negantropía (gracias a su interacción con el medio en que se encuentran o del cual se desprenden) logran perdurar (o por emplear una expresión spinoziana, perseverar en su ser). Una vez construido el ser a partir del caos original (como las galaxias y los sistemas estelares a partir del *big bang* inicial¹¹³) se da entonces la regularidad que permite la previsibilidad (siendo ésta relativa y nunca absoluta) en la que se fundan las teorías mecanicistas. El determinismo no corresponde entonces a una propiedad ontológica de la materia sino que surge como efecto de una evolución: es la ganancia (el crecimiento de negantropía, o disminución del desorden) que se obtiene gracias a la capacidad de la materia para organizarse; el determinismo emerge de la organización de la materia a la vez que retro-actúa sobre ésta al favorecerla.

De ahí que el pensamiento, el efecto más elaborado de la organización compleja, aparezca como un epifenómeno de epifenómenos, como la postrimera emergencia (la más reciente en la historia del universo), cuya generatividad proviene permanentemente del caos generador que mantiene toda la *physis* en movimiento. La esfera del pensamiento se encuentra necesariamente ligada a las demás esferas físicas en las que se desarrolla la vida (ella misma emergencia de la *physis* caótica). Más allá de la atmósfera, más allá de cualquier límite físico, existe otra superficie aún más etérea y por lo tanto más frágil pero

¹¹² Morin, *M1*, p. 94. Texto original: *L'organisation est la merveille du monde physique*.

¹¹³ Ver Morin “La désintégration organisatrice” en *M1*, pp. 45-50.

más rica de posibilidades que cualquier otra, que Gastón Bachelard ha denominado la *logosfera*¹¹⁴, y Theilard de Chardin la *noosfera*¹¹⁵. En ella revolotean las ideas, los conceptos y los valores; epifenómeno de epifenómenos, es la esfera del *logos*, a donde se dirige naturalmente la inteligencia, para luego regresar y retro-actuar en nuestros seres. Pero la noosfera no es el mundo ideático que imaginó Platón y que se hallaría totalmente al margen de nuestra existencia. Por lo contrario, la noosfera se da en la interacción de las inteligencias; en cuanto epifenómeno es frágil y su subsistencia depende de que sigan dándose permanentemente las condiciones de su existir.

Esta bóveda intelectual nos refresca constantemente, oxigena nuestro pensamiento que al igual que todo sistema suficientemente complejo, interioriza el entorno con el que se encuentra vinculado (por dar un ejemplo, el velocímetro de un coche es el testimonio interno y relativamente sencillo del entorno del sistema coche). Pero a mayor complejidad, mayor emergencia, y a mayor creación de superficie, mayor es el inconsciente insondable que sustenta el todo. Y precisamente por ello, nuestra ilusión de que pensamos por nosotros

¹¹⁴ Gaston Bachelard consideraba que todas las palabras pronunciadas acaban por constituer una inmensa logosfera que rodea el planeta entero, creando un verdadero conjunto vibratorio. “Los idealistas han hablado de la noosfera, que es una esfera de pensamiento. Se ha hablado de la estratosfera; de la ionosfera: la radio, por fortuna, se beneficia de una capa ionizada. ¿Cuál es la palabra que corresponde a esa palabra mundial? Es la logosfera. Somos ciudadanos de la logosfera” (Texto original: *Les idéalistes ont parlé de la noosphère, qui est une sphère de pensée. On a parlé de la stratosphère ; de la ionosphère : la radio, heureusement, bénéficie d'une couche ionisée. Quel est le mot qui convient pour cette parole mondiale ? C'est la logosphère. Nous sommes des citoyens de la logosphère* . “La Radio, cette inconnue, en *Rêverie et radio*, La Nef 73-74, février-mars 1951, pp. 14-20, conferencia organizada por el *Centre d'Etudes Radiophoniques*). Para Bachelard, “todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no ha habido pregunta, no puede darse conocimiento científico. Nada se da de por sí. Nada es dado en la reflexión. Todo se construye” (Texto original: *Toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné dans la réflexion. Tout est construit*. Ver *ibid.*). Así, el progreso científico es el resultado de la eliminación progresiva de los errores, lo que postula una dimensión evolutiva dentro de la epistemología y el mundo de las ideas.

¹¹⁵ Theilard de Chardin, *Écrits scientifiques*, 401 pp., obtenido en la red mundial el 20 de agosto de 2007: <http://classiques.ugac.ca>. Para Theilard de Chardin, el hombre aparece como una “fase absolutamente nueva” (p. 87) en el desarrollo de la vida. La tierra está compuesta de esferas en las que la materia organizada se distribuye de manera evolutiva. El lugar del hombre es la noosfera, especie de recubrimiento pensante de la biosfera. Esta noción permite hacer “entrar el Hombre en la historia general de la unidad terrestre sin mutilarlo [el hombre] y sin desorganizarla [la Tierra]” (p. 88). Así, la noosfera constituye el ámbito de lo humano en tanto que reflexión, invención consciente en la cual se da la hominización.

mismos, de que somos creadores de nuestras ideas¹¹⁶ se debe a nuestra interiorización – sublime – de la noosfera. A ella le debemos nuestra captación de lo inteligente, pero de manera compleja, por medio de recorridos profundos que desconocemos, un poco a la manera de los olores que percibimos con toda nitidez pero cuya composición química ignoramos. Descartes se dio cuenta de que la inteligencia científica y formal «huele» a claridad y distinción; pero existen otras inteligencias y otros olores asociados como lo son la poesía, los cuentos infantiles o las novelas realistas decimonónicas. Nuestro olfato, producto de elementos penetrantes y complejos, se desarrolla en la superficie: emerge entonces el mundo efímero de los perfumes. Y nuestra inteligencia sigue un proceso similar que la transporta al mundo conceptual de la memoria humana. Pero si bien la noosfera nos suministra conceptos e ideas, nuestras ideas retornan a ella con propensión dinámica: al leer un cuento, una novela o un tratado de filosofía, las ideas retoman vuelo; y tonificado por la contagiosa actividad humana, el *logos* hace fiesta a lo grande.

Ahora bien, así como ciertas especies animales o vegetales se encuentran en vía de extinción, las ideas pueden desaparecer si no se cuida su entorno, su ecología, ya que “una idea concebida aisladamente no tiene más vida que una molécula concebida aisladamente de la célula de la cual forma parte”¹¹⁷. Se han necesitado varios decenios para convencernos del peligro que la contaminación representa para el planeta: la biosfera, la atmósfera y la estratosfera se encuentran amenazadas; cuántos esfuerzos no han sido necesarios para que en la noosfera se cree la idea de la necesidad de cuidar de nuestro mundo, y quien sabe cuanto tiempo más se necesitará para que tomemos conciencia del peligro de asfixia generalizada que corre esta misma noosfera. La miseria discursiva, la ausencia de

¹¹⁶ Ver Nietzsche, Friedrich, “§17” en *Más allá del bien...*, pp. 40, 41.

¹¹⁷ Morin *MI*, p. 84. Texto original: *une idée conçue isolément n'a pas plus de vie qu'une molécule conçue isolément de la cellule dont elle fait partie.*

argumentos en pro de las afirmaciones sumarias así como la pobreza lingüística generalizada inhiben las ideas en su flujo natural; la rarefacción de la noosfera y la asfixia intelectual van de la mano, retro-actúan la una sobre la otra.

Como vimos, la noosfera emerge a la superficie de las interacciones humanas, y como toda superficie tiene zonas diferenciadas, verdaderos continentes que son por ejemplo la poesía, la literatura y la filosofía, pero también la cultura popular y el territorio axiológico de los valores. El ataque generalizado a las humanidades (tanto en los programas educativos como en los medios masivos de comunicación) empobrece los tres primeros continentes citados; en cuanto a la cultura popular, ésta se ve sustituida por el chisme y el «telenovelo».

El medio ambiente axiológico (otro continente noosférico), por su parte, se genera en la libre comunicación entre las personas: no hay ser más virtuoso que aquel que se encuentra entre virtuosos; la multiplicación de los contactos preconizada por Spinoza hace eco a la defensa de la amistad emprendida por Aristóteles¹¹⁸, a pesar de las críticas de Kant en cuanto al valor de la amistad como marco propicio para la ética¹¹⁹. Los valores necesitan de una fuerza generativa (el quehacer humano) para emerger, es decir, llegar a ser. Por ello, “un hombre solo está siempre en mala compañía”¹²⁰, ya que al estar desconectado de la

¹¹⁸ Ver Aristóteles, “Libros VIII y IX” en *op. cit.*, pp. 207-254.

¹¹⁹ Ver Kant, Immanuel, *Lecciones de ética...* (“[No] puede establecerse un criterio en el plano del sentimiento con arreglo a la ley ni regla algunas”, p. 247: “La amistad no tiene lugar en el cielo, pues el cielo representa la mayor perfección moral y ésta es universal”, p. 251; “A través de la amistad se cultiva la virtud al por menor”, p. 253).

¹²⁰ Esta frase de Paul Valéry, (*L'idée fixe*, Gallimard, 1933) debe entenderse no en referencia a la soledad cotidiana sino a la soledad intelectual como por ejemplo la soledad del espectador de los programas imbecilizantes televisivos desvinculado de todo contacto cultural con la noosfera (con sus ideas, valores,...). Se refiere en realidad al aislamiento característico del auditor de los *mass-media* (gran solitario entre una multitud de «famosos») que inhiben la interacción espontánea de los seres humanos, empobreciendo a su vez el continente de los valores.

noosfera, nunca podrá conectarse más que a su propio yo, sistema cerrado y por lo tanto condenado al desgaste entrópico ineluctable.

Así, la inteligencia representa un fenómeno colectivo que se transmite a los individuos; más que un logro individual, la inteligencia resulta del efecto del sistema sobre cada uno de nosotros (también la estupidez, hay que decirlo, pero en relación con el sistema inhibitorio de los *mass-media*, por dar un ejemplo). El sabio necesita de los otros para alcanzar su plenitud, no por nada "la amistad perfecta es la de los hombres virtuosos y que se parecen por su virtud"¹²¹. Así como la amistad de la gente virtuosa incita, día tras día, a enaltecer la virtud en cada uno de los amigos, la inteligencia se auto-estimula en la sociedad de las demás inteligencias y "los amigos se mejoran continuándola [la amistad] y corrigiéndose recíprocamente"¹²² (el torbellino *amistoso* siempre arrastra más que lo que posee en sí, como todo torbellino es una forma genérica y organizacional¹²³): en esta amistad, cada uno se reconoce en el otro. Por eso, a la soledad *masiva* de los medios de comunicación debemos oponer la amistad de la inteligencia, es decir, la buena sociedad de la noosfera.

Los catálogos axiológicos se inscriben necesariamente en una comunidad. Ahora bien, esto no implica precisamente una relación de dependencia de la esfera axiológica en relación con la sociedad de la que emerge. La relación es compleja ya que la sociedad actúa sobre el código vigente tanto como el código actúa sobre la misma sociedad. Se trata pues de un proceso evolutivo.

¹²¹ Aristóteles, *op. cit.*, p. 211.

¹²² *Ibid.*, p. 254.

¹²³ Ver Morin, *M1*, p. 183.

Así, los griegos de la Antigüedad privilegiaban el ámbito social: “la cultura griega es una cultura de la vergüenza y el honor [colectivos] y no una cultura de la culpa y el deber [individuales]”¹²⁴, en ella “la identidad del individuo coincide con su valoración social”¹²⁵ y no se remite a un sujeto moral. “El «conócete a ti mismo», la máxima de Delfos, no significa introspección y auto-análisis, sino que significa conoce tus límites [...] buscando en los ojos de otro el espejo que nos envía de fuera nuestra propia imagen”¹²⁶. Por lo que “en vez de alma inmortal encontramos gloria imperecedera”¹²⁷ y “los rasgos de la identidad son entonces los de la *timé*; se trata de adquirir fama por méritos, transformar su existencia singular en un bien común”¹²⁸. La única trascendencia a la que podía aspirar un griego de la Antigüedad consistía en encontrar un lugar permanente en la memoria social. Así, fama, gloria, vergüenza, honor y memoria social forman un sistema coherente pero no fijo. En él, la vida social actúa sobre la noosfera (y la esfera axiológica) a la vez que la noosfera retro-actúa sobre la misma sociedad. Si no se toma en cuenta este aspecto, no se puede entender, por ejemplo, el sacrificio de Leónidas: su valor no consistió en su utilidad sino que fue una exhibición de coraje «inolvidable»; ahora bien, el sacrificio de Sócrates tiene también ese mismo valor ejemplar colectivo. Ni el héroe militar, ni el filósofo distinguían la vida privada de la vida pública: los valores, que a fin de cuentas compartían ambos, no obedecían a los designios del entendimiento, sino de lo vivido. Parodiando a Descartes, se puede afirmar que los valores son la cosa mejor compartida del mundo¹²⁹, pero en tanto que vivencia, no como característica propia del sujeto.

¹²⁴ Vernant, J. P., "El hombre griego" en Varios, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, pp.9-31.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Ver Descartes, René, *Discurso del método* “primera parte”, (Traducción y prólogo de Manuel García Morente), 37 pp., obtenido en la red mundial el 04 de julio de 2006:

Es lo que expresa Spinoza, en su preocupación por el cómo nacen los valores en el sujeto, al afirmar que éstos nacen de las condiciones mentales y corporales en las que se está inserto; en otras palabras, la experiencia física precede lo bueno y lo malo. Ahora bien, si es cierto que “los hombres [...] imaginan las cosas más que las comprenden por el entendimiento”¹³⁰, no significa por ello que esa función de la imaginación sea fantasiosa y abra la puerta a cualquier conducta. En efecto, “cuando el espíritu considera los cuerpos bajo esa relación [es decir, como imágenes de los cuerpos que nos son externos], diremos que *imagina*”¹³¹; dicho en otras palabras, la facultad de imaginar no es libre y depende del complejo entramado que se crea entre el sujeto, su experiencia y la conexión a la noosfera.

Esa conexión era bastante clara y fácilmente alcanzable para un griego de la Antigüedad: en tal sociedad, el individuo se compone «fácilmente» a partir de un todo social emergente en cada ciudadano. Pero el sujeto moderno, por su mismo aislamiento genésico¹³² y su aislamiento metodológico¹³³ debe seguir un proceso mucho más complejo para lograr esta conexión. En cierto modo, el mecanicismo al que Locke somete la mente humana, su preocupación por explicar cómo se crean las ideas en nosotros y cómo favorecer su desarrollo, constituye el primer esfuerzo para lograr la conexión del sujeto a la noosfera tras la creación del paradigma cartesiano. En cuanto a Spinoza, éste se da cuenta de la carencia dinámica del modelo cartesiano, de su negación implícita del esfuerzo para

<http://www.visionlibros.com/arch/pdf001783.zip>. Cuando en este texto Descartes afirma “el buen sentido es lo que mejor repartido está entre todo el mundo” cree partir de un punto común a todo ser racional, fuera de cualquier contingencia en la que se encuentre el sujeto, justificando por lo tanto una racionalidad pura.

¹³⁰ Ver Spinoza, *op. cit.*, p. 111.

¹³¹ *Ibid.*, p. 140.

¹³² Me refiero aquí al aislamiento del sujeto cartesiano en su fundamento del “pienso, luego soy”.

¹³³ Con Descartes, el todo *es igual* a la suma de las partes; por lo tanto no hay ni emergencia (una nueva propiedad que se da en el todo y que se trasmite a las partes) ni inhibiciones (las propiedades a las que renuncia la parte para que pueda emerger otras propiedades no previstas en un principio).

seleccionar y organizar los buenos encuentros¹³⁴. Con Spinoza, el quehacer humano “queda purificado de las ficciones y abstracciones que limitaban su ejercicio”¹³⁵ y en caso de que la conexión no sea total, la esfera axiológica se ve amenazada al mismo tiempo que el sujeto cae en el riesgo de la auto-ignorancia. En efecto, el sujeto puede fácilmente auto-mentirse, sufrir una *self-deception*¹³⁶ y perder su carga generativa: para que el sujeto acceda al ámbito de la acción, se necesita cierta potencia, fruto del entorno que se compone (o descompone) con el sujeto y que le permite encontrar la fuente dinámica generativa (o entrópica) de su actuar. No rige pues el intelectualismo puro sino la potencia de acción, potencia fluctuante en función de la experiencia del sujeto: “la potencia de acción varía conforme a causas exteriores para un mismo poder de afección”¹³⁷.

Sin embargo, el sujeto no se encuentra expuesto a las intemperies externas sin más; si la idea que surge de una afección es adecuada, es decir, se compone con nuestro yo, aumenta su complejidad, y entonces pasamos de un crecimiento material de nuestra potencia de acción a un crecimiento formal (es decir, propio del sujeto y ya del sujeto en tanto que elemento de un todo como lo sería una comunidad o grupo social). La esfera axiológica no basta para provocar acciones adecuadas, se necesita la participación del sujeto (su aportación negantrópica); ambos forman simbiosis, conectados que están en una dependencia ecológica que garantiza su supervivencia.

El racionalismo ha hecho mella en nosotros mucho más de lo que nos imaginamos, y seguimos en la ilusión del “pienso, luego existo” cartesiano, “aquel antiguo y famoso «yo»,

¹³⁴ Ver Spinoza, *op. cit.*, en particular el libro III (pp. 177-261).

¹³⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets editores, Barcelona, 1984, p. 125.

¹³⁶ Entiéndase: mentira a sí mismo. (ver Morin, “L’illusion intérieure” en *M6*, pp. 56, 57).

¹³⁷ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica...*, p. 68.

eso es [...] nada más que una hipótesis, una aseveración, y sobre todo, no es una «certeza inmediata»¹³⁸. En efecto, no por respirar diremos que producimos el aire; la respiración cumple un ciclo, nos permite interactuar con el medio, hacerlo nuestro al mismo tiempo que se favorece su desarrollo. Del mismo modo, “un pensamiento viene cuando «él» quiere, y no cuando «yo» quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso»¹³⁹. Al igual que se respira, cuando pienso, hay algo que piensa, se da una especie de respiración conceptual: *pienso*, sí pero no por eso soy creador de ideas, sino que las comparto, desde la noosfera vienen a mí por inspiración, y revitalizadas por el roce humano son luego restituidas a esa misma logosfera donde otros las tomarán en un ciclo recreativo. Cuando amamos, seguimos «inspirando» la idea de amor que nos legó Platón en *El banquete*; por supuesto, se trata de una idea que se ha reciclado miles de veces y que sigue presente en la logosfera bajo numerosos avatares. No sólo las ideas nos vienen de un medio exterior, sino que quien pretende escoger las suyas propias cae en un absurdo. ¿Quién escoge el aire que respira? Las ideas nos eligen, vienen a nosotros frescas y renovadas para ser usadas y para que se den así nuevas formas de amar, vivir, pensar...

El sistema gramático-lexical, que conforma nuestro idioma, constituye la antena receptora encargada de recoger las ondas que expide la noosfera (que no nos extraña por lo tanto que uno de los elementos del entorpecimiento de esa recepción sea la gran miseria lingüística de los medios masivos de entretenimiento). Las humanidades nos ofrecen un instrumento privilegiado e insustituible de nuestro pensar; no todo el saber es ciencia

¹³⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien...*, p. 40.

¹³⁹ *Idem.*

exacta, la poesía y la literatura nos permiten el acceso a zonas noosféricas inalcanzables por medio de la exactitud formal.

Sin embargo, la esfera del *logos* debe ser irrigada en permanencia: usar las ideas es darles vida. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, notó que tanto la contemplación como la sabiduría necesitan de los demás para darse en plenitud¹⁴⁰. Tal es así que el intelectual, el ser autónomo, la persona moral y el artista están, lo quieran o no, en lucha contra la entropía inevitable que amenaza permanentemente con desintegrar la noosfera. Esa entropía es patente, comprobable en la historia de las ideas. Así, por dar ejemplo, la noción de alma según la cual ésta es de algún modo todas las cosas (*Anima est quodammodo omnia*¹⁴¹) aparece en Aristóteles, pero “desde el Renacimiento hasta nuestro siglo tiene lugar una progresiva degradación de la idea, de modo que el *quodammodo* aparece en cada etapa del pensamiento y de la cultura disminuido y como empaldecido”¹⁴², y lo que en el Renacimiento se refería a una noción de *creación* (*ser* todas las cosas como lo proponía Pico della Mirándola¹⁴³), se diluye en Hegel en una rudimentaria cuestión epistemológica en la que se interpreta “el término [alma] como conocer, saber, legitimando la interpretación mediante la identificación idealista de saber y ser, de pensamiento y realidad”¹⁴⁴. Pero el proceso decadente no se detiene en la concepción hegeliana sino que sigue con Wagner (para quien “el alma *simula* todas las cosas”¹⁴⁵) hasta Nietzsche con quien “el alma *alucina* todas las cosas”¹⁴⁶. Hoy en día el tema del alma ha prácticamente desaparecido de las problemáticas vigentes, y sólo aparece de manera marginal; han

¹⁴⁰ Ver Aristóteles, “Libro IX, Cap. 9” en *op. cit.*, pp. 247-250.

¹⁴¹ Citado por Trías, *El artista...*, p. 139.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ Ver Pico Della Mirandola, *op. cit.*, p. 48 (“[...] como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses”).

¹⁴⁴ Trías, *El artista...*, p. 139.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁶ *idem.*

tomado su lugar las ideas de mente, pensamiento, racionalidad... Ahora bien, el desgaste de la noción de alma no es realmente alarmante, las ideas, como todo ser vivo, pueden extinguirse si no superan la hostilidad del medio en el que se encuentran. Así, las disputas entre corrientes filosóficas pueden considerarse como la lucha de las ideas por ocupar el lugar limitado que les ofrece la noosfera para sobrevivir. Y es que la generación de ideas no es infinita (como en cierto modo lo suponía Kant) ya que necesita de la generatividad que le otorga el quehacer humano, y en particular el pensamiento. El peligro mayor ocurre cuando la noosfera *en su totalidad* sufre reducciones drásticas (como por ejemplo la desaparición de la memoria colectiva en pos de los contenidos vacíos y sin vida que ofrecen los medios masivos de comunicación).

Es bien sabido que para Platón la existencia se da en la *mimesis* (o participación) de la idea por parte de la cosa existente¹⁴⁷. Es un gran mérito de Platón haber incluido *implícitamente* en este proceso lo que podríamos llamar la noción de «desgaste en la existencia». La cosa que copia nunca será tan perfecta como la idea original que es copiada; y a mayor grado de copia (la copia de la copia de la copia...) menor será el grado de ser¹⁴⁸, mayor será la imprecisión, la *borrosidad* del ente comparado con la luminosa claridad de la idea en sí. Este fenómeno es claramente un caso particular de entropía (cada paso del proceso conlleva una pérdida de ser), pero Platón deja fuera de la entropía el ámbito de las ideas en sí; éstas serían inmutables y perennes. Si Platón tuviera razón, podríamos entonces apagar el *switch* de la humanidad sin que ello afectara el mundo ideal; pero las ideas, como todo sistema vivo, luchan por sobrevivir y lo hacen en simbiosis con el pensamiento

¹⁴⁷ Ver por ejemplo *Timeo*, 29b-c donde Platón identifica la relación de participación que se da entre el mundo sensible y el mundo inteligible de acuerdo con su doctrina de las ideas.

¹⁴⁸ Es decir, que se encontrará más alejado del ser (ver *República*, 510a-511e – el pasaje conocido como *el mito de la línea* –).

humano. Las unas y el otro se necesitan de manera vital. Su existencia es fruto de la interacción constante que se da en el revoloteo zoológico libre y feliz. De no cuidar la noosfera, si dejamos que se extinga poco a poco sin alarmarnos, corremos el riesgo de perderla por siempre, ya que la muerte no es un proceso reversible.

Durante toda la Edad Media, la influencia de Platón (vía San Agustín) es notoria en el pensamiento occidental: la existencia es un atributo del ser, el ser (es decir, Dios, o el pensamiento de Dios) es quien otorga el grado de existencia a cada cosa. Se tendrá que esperar a Hume para invertir esta concepción. Con Hume, la existencia se convierte en la premisa para concluir la esencia ya que “no tenemos [...] una idea de substancia distinta de una colección de cualidades particulares”¹⁴⁹. Así, por vez primera, lo contingente se encuentra al inicio de la cadena que produce el ser. De pronto, llegar al ser de las cosas no es más una tarea racional como lo proponía en cierto modo Sócrates sino que la percepción y la imaginación van a ser las encargadas de elaborar la noción de sustancia¹⁵⁰. En adelante, las cosas ya no pueden ser *independientemente* del sujeto que las conoce. El ser es entonces *generado* por el sujeto, o mejor dicho, por el interés del sujeto quien se preocupa por la permanencia de las cosas. Este carácter es eminentemente notorio en la existencia misma de las ideas: éstas se definen por sus “grados de fuerza y vivacidad con que se presentan a nuestro espíritu y se abren camino en nuestro pensamiento y conciencia”¹⁵¹ (es decir, su cualidad energética) y son sujetas a desaparecer si no se cuidan. El problema del conocimiento está entonces en el centro de la conservación/desaparición del conjunto de ideas que conforman el Yo. El saber científico es aquél que *pone a vivir* ideas que

¹⁴⁹ Hume, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁰ Ver *ibid.*, p. 93 (“es imposible para nosotros concebir o formarnos una idea de algo específicamente diferente de las ideas e impresiones”).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

carecerían de fuerza suficiente para sobrevivir si la ciencia (como empresa) no les diera la energía suficiente para su subsistencia (“la necesidad es algo que subsiste en el espíritu, no en los objetos”¹⁵²). En este sentido, Hume supera el planteamiento de Locke según el cual las ideas serían huellas en la mente¹⁵³, ajenas a cualquier desgaste, y que se conservarían infinitamente. Con Locke, la historia de las ideas tendría una pura dimensión lógica, mientras Hume introduce el tiempo en el proceso y dota a las ideas de vida (y por lo tanto las hace susceptibles de muerte). Así, muchas de las afirmaciones que consideramos universales como lo son los *Derechos Humanos*, las *Libertades Individuales*, pero también las verdades lógicas y otras, son construcciones sobre la base de nuestra subjetividad que si bien constituyen logros meritorios de la humanidad no poseen ninguna garantía de perennidad otra que la que emana precisamente de los sujetos que las construyen.

La ganancia noológica, como todo fenómeno novedoso, se paga por una correspondiente entropía, es decir, por un aumento del desorden en el sujeto: contrariamente a lo que se postula en el Imperativo Categórico kantiano, no podemos emitir continuamente juicios morales sin que en contraparte no se genere un proceso desorganizador en el sujeto mismo. Las palabras, portadoras de las ideas, emergen a la superficie de un proceso desgastante: “Sueño palabras, eso es todo”¹⁵⁴. Las palabras dan sentido a un conjunto de sensaciones pero ocasionan en el sujeto la pérdida de la proto-historia, de la cual emerge el discurso: al fijar el recuerdo, lo matan, le quitan su dimensión temporal, de vivido se convierte en anecdótico.

¹⁵² *Ibid.*, p. 220.

¹⁵³ Ver Locke, John, “De las ideas en general y su origen” en *Ensayo sobre el entendimiento humano Tomo I*, Gernika, México, 1998, pp. 139-162.

¹⁵⁴ Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Gallimard (Collection Folio), Francia, 1976, p. 54. Texto original: *Je rêve des mots, c'est tout*.

Como nos lo hace notar Eugenio Trías, tal vez uno de los síntomas de la asfixia de las ideas sea precisamente la disminución del arte en pro de la crítica del arte: hoy en día “el propio arte [...] se halla [impregnado] de consciencia y saber, es menos arte que crítica de arte, [...] menos arte que consciencia estética”¹⁵⁵. No es tanto que la crítica del arte no sea benéfica para el arte, sino que el artista no puede ocupar el lugar de la creatividad y conservar al mismo tiempo una posición crítica sobre sí mismo; así Adrián Leverkühn, personaje de la novela *El doctor Faustus* de Thomas Mann¹⁵⁶, inserto en la esfera estéril y fría del espíritu apolíneo, sin ningún principio de vida, una especie de *topos uranus* que corresponde a la visión del ser de Parménides donde no se puede “desencadenar acción productiva alguna”¹⁵⁷, está necesitado del “calor de establo”¹⁵⁸ dionisiaco para acceder a la producción de la obra de arte. Del caos surge la obra artística, pero en ese surgimiento deben *consumirse* los recursos memorísticos, imaginativos y de las demás facultades subjetivas para que la obra alcance su punto de combustión, como una estrella que brilla. Por ello, resurge el problema de los menús antes mencionados: éstos fijan los contenidos quitándoles el carácter vivencial propio a los valores. Y precisamente, no se trata de relativizar los valores (no es que éstos dependerían en última instancia de la idiosincrasia en la que llegan al ser), sino de no quitarles su carácter evolutivo. El relativismo rige precisamente en un menú fijo e inamovible, consiste en la sola adhesión a un código moral sin afán reflexivo (es decir, a fin de cuentas, sin proceso evolutivo). Cuando se les regresa su carácter dinámico a los valores, éstos se emancipan de las inhibiciones propias del relativismo, y evolucionan como todo ser vivo. Como vimos, la idea de alma no supo

¹⁵⁵ Trías, *El artista...*, pp. 143,144.

¹⁵⁶ Mann, Thomas, *Le Docteur Faustus*, [Trad. del alemán de Louise Servicen], Albin Michel, France, 1987, 667 pp.

¹⁵⁷ Trías, Eugenio, *El artista...*, p. 32.

¹⁵⁸ Mann, Thomas, *op. cit.*, p. 101.

evolucionar, adaptarse a las condiciones cambiantes del medio; sin embargo, es imprescindible para la ética actual darle vida a las nociones de perdón, clemencia, solidaridad, magnanimidad, así como tantas otras sin las cuales nunca nos será dado alcanzar la improbable emergencia de una sociedad incluyente y humana.

Segunda parte

La vida de los valores

4. Crítica compleja al formalismo kantiano

Tendemos a considerar como universal lo que no son más que invenciones humanas, es decir, emergencias que brotan en la superficie del *logos*, la esfera del hombre¹. Sin nuestro modo privilegiado de conexión a la *logosfera*, vía por ejemplo la lectura de grandes obras tanto poéticas como filosóficas o literarias, no sabríamos ni argumentar, ni desear, ni pensar, ni descubrir la realidad que nos envuelve; en otras palabras, estaríamos desprovistos de toda capacidad de asombro frente al gran misterio del mundo. Nuestras ideas no son nuestras², nos vienen de fuera, de la *noosfera*. Por ello, la mayor carencia del Imperativo Categórico kantiano de la moralidad reside en la ilusión de nuestra individualidad *auto-suficiente*. En la absoluta soledad de nuestro ser, nuestros deseos brotarían por generación espontánea³. La ética kantiana es entonces una ética para hombres solos; y por ello, en ésta se le niega carácter ético a la convivencia entre los seres humanos⁴. De ello se deriva una insuficiencia generativa propia de todo sistema formal.

¹ Ver Theilard de Chardin, *op. cit.*, p. 87.

² Ver Nietzsche, Friedrich, “§17” en *Más allá...*, pp. 40, 41.

³ Cabe entonces preguntarse por ejemplo por qué las empresas, tan parsimoniosas en sus gastos, invierten millones en publicidad, si el público tuviera el poder de decidir sin ayuda externa: en realidad, los publicistas bien saben que un ser aislado, asfixiado y necesitado de ideas, como un ahogado en busca de aire, puede ser fácilmente gobernado si se le ofrecen algunas burbujas conceptuales por muy contaminadas que estén (como el “sí se puede” o el “hay que ser positivo”), mientras que el ser pensante, regenerador de ideas, no se conforma sino con los grandes espacios abiertos de los hitos del pensamiento. La función de la publicidad consiste en generar la entropía conceptual suficiente para que el auditor no tenga más opción que la que se le presenta; en ella el menú se limita al orden del consumo, la subjetivación no tiene otra ruta (método) más que la del consumismo vulgar.

⁴ Ver Kant, Immanuel, *Lecciones de ética...* pp. 244-253.

A continuación, presentaré una crítica a la ética kantiana, en tanto que sistema formal, y desde una perspectiva compleja.

El problema de la precisión

Con Kant, existe una tarea de la razón que es práctica: el mejor de los mundos no es un mundo dado, es un mundo a producir. Sin embargo, al dar *a priori* la ley moral, queda anulada la posibilidad de lograr una mayor precisión teórica por medio de nuevos modelos explicativos, como en cambio sí le está permitido por su parte a la razón especulativa (por dar un ejemplo famoso: la teoría de Einstein no contradice la teoría de Newton, sino que la completa, se da una ganancia en precisión al resolver los casos límite que la teoría anterior no podía resolver; las nuevas teorías científicas unen cabos sueltos, por ello son unificantes, no cambian el significado de los términos sino que los detallan aún más; son pues negantrópicas al conservar y aumentar los aportes conceptuales, es decir, al darles concreción y definición (a pesar de lo que afirma Thomas Kühn⁵).

En este mismo tenor, se puede afirmar que los modelos religiosos son hoy en día superados desde un punto de vista epistemológico; así por ejemplo el mito de Adán y Eva, muy adaptado para favorecer la cohesión de un grupo (ver *1. Los menús axiológicos*), no tiene sin embargo la precisión suficiente para explicar lo que la experiencia actual nos aporta (como los descubrimientos prehistóricos, paleontológicos, etc.). Puede contener una lección espiritual o religiosa muy respetable, pero no sirve ya como modelo epistemológico (ni social: la mujer como apéndice del varón; ni político: el nomadismo de Abel en contra del sedentarismo de Caín, etc.).

⁵ Ver Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas (prefacio y cap. 1-10)*, F.C.E. Breviarios, México, 1974, pp. 9-211.

Si bien Kant no se compromete con contenidos sustantivos que pudieran fijar (y por lo tanto imposibilitar una futura ganancia en precisión), su fundamentación de la ética no queda exenta de una fijación teórica, formal, que impide cualquier juego evolutivo. En la ética formal, se cumple la sentencia según la cual “lo que más ha faltado a la filosofía, es la precisión”⁶.

La gramática de la moral

El Imperativo Categórico, y en ello consiste la genialidad de Kant, funciona como una gramática de la moral, contiene pues exigencias instrumentales y prudenciales. Pero lo mismo que la gramática de un idioma garantiza la corrección de los enunciados mas nunca el contenido (ya sea éste poético, literario o filosófico), la gramática moral kantiana garantiza la corrección del acto, no así su riqueza vivencial. Por supuesto, la elegancia ética reivindicada por Ortega y Gasset⁷ no tendría lugar en el sistema kantiano, ni tampoco la posición aristotélica que toma en cuenta no sólo lo digno y correcto sino también lo vivencial (la relación entre amigos⁸ por ejemplo).

Por supuesto, la felicidad no se garantiza en Kant por el actuar moral; en eso el filósofo alemán es completamente moderno⁹, por eso aparece la necesidad de postular la inmortalidad del alma¹⁰, para garantizar lo que es imposible completar en una vida a partir de la tarea moral. En este sentido, el *yo* kantiano, lo mismo que el *yo* cartesiano (y

⁶ Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant...*, p. 1. Texto original: *Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision.*

⁷ Ver en especial “Vida noble y vida vulgar, o esfuerza e inercia” en Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, México, 1982 (22ª ed.), pp. 71-76. donde la defensa de los derechos no define a la nobleza sino que el esfuerzo y el cómo del esfuerzo diferencia el hombre noble del hombre-masa vulgar.

⁸ Ver Aristóteles, Libros IX en *op. cit.*, pp. 233-254.

⁹ Compárese por ejemplo con Platón para quien la felicidad es fruto de la vida buena, es decir, de la vida específica del filósofo (Ver *Fedón* y *Timeo*).

¹⁰ Ver Kant, “El canon de la razón pura” en *CRP*, pp. 624-646.

agustiniano), es el ser más aislado y abandonado que sea; abandonado a su suerte en el mundo terrenal. Dios aparece entonces como justificador último del esquema completo de la moral (y no sólo de la felicidad individual de cada quien)¹¹.

Con el Imperativo Categórico, no tiene lugar el concepto de retroacción del todo sobre las partes, donde una vivencia (que se da por ejemplo en el trato entre amigos virtuosos, al estilo de Aristóteles) puede favorecer la integración ética y modificar el quehacer individual.

En cierto modo, el sistema kantiano adolece de los límites de toda gramática, desconoce cualquier gradación moral (como todo sistema formal aplicado a la ética, termina por degradarse en el maniqueísmo: entre el bien y el mal, no existe entonces opción alguna: cualquier enunciado será un enunciado correcto o incorrecto, sin más alternativa). En efecto, el Imperativo Categórico no puede diferenciar entre un villano despreocupado y un villano en «vía de mejoramiento»: los dos son simplemente inmorales. Con el criterio categórico, o se es moral, o no se es, sin que quepa ningún otro matiz. El dinamismo necesario para pasar de un estado a otro (como el de la inmoralidad a la moralidad) es inexistente ya que el sistema kantiano no posee ningún carácter que tome en cuenta la evolución moral por medio de acciones, es estático. Por las mismas razones, no se contempla ningún paso intermedio que permita introducir la educación como fuente moral¹².

¹¹ “Según Kant, la santidad es la completa conformidad con la ley moral” (Ferrater Mora, “Santo” en *op. cit.*, p. 3167). Aquí, es la voluntad la que por naturaleza es santa, y ello no en función de algún esfuerzo realizado con el fin de ser moralmente bueno (ver *ibid.*): se niega entonces otra vez cualquier aspecto generativo en el acto moral, y para ello se postula un sujeto con recursos morales inagotables y que podría tomar decisiones por sí solo; es en este sentido que hago referencia a la soledad del sujeto kantiano.

¹² Ver Aristóteles, “Libro VIII” en *La política – Politeia* -, [Versión directa del original griego, prólogo y notas Manuel Briceño Jáuregui], Panamericana, Santafé de Bogotá, 2000, pp. 338-359.

Por otra parte, la felicidad dependería de las concepciones subjetivas de cada quien, sin que la sociedad influyera en éstas. Podemos preguntarnos entonces por qué de pronto en el siglo XX se dan esos éxodos veraniegos a las playas del mundo entero mientras a nadie se le antojaba hace un siglo. Los criterios de la felicidad obedecen sin lugar a dudas a modelos sociales vigentes y si bien algunos llegan a desarrollar su propia concepción original y autónoma, éstos son sin embargo una minoría¹³. Ahora bien, la cuestión moral debe abarcar el conjunto de la humanidad y no sólo algunos casos a fin de cuenta marginales. Este «olvido» propio de la ética formal es muy políticamente convenenciero en los marcos conservadores: desplaza el problema moral sobre el individuo (así el problema de la contaminación se resolvería si cada individuo reciclara su basura) e ignora el problema global (por ejemplo la producción inconsiderada de productos frívolos e inútiles de plástico como las figuritas representando personajes de «películas infantiles» y sus catastróficas consecuencias ecológicas); o dicho de otro modo, desde el punto de vista del Imperativo Categórico el robo de un trozo de pan por parte de un preso de un campo de muerte nazi sería tan condenable como el hurto de despensas para gente sinistrada por parte de funcionarios corruptos: con Kant, una mentira es siempre una mentira *a toda la humanidad*, sean cuales sean las circunstancias¹⁴. Si el comportamiento de los presos debe considerarse dentro del proceso deshumanizante que vivían estas personas en los campos de la muerte, ello muestra bien que el medio debe ser tomado en cuenta en cualquier juicio moral¹⁵.

¹³ Ver Ortega y Gasset, José, “Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia” en *op. cit.*, pp. 71-76. En este texto, la minoría noble se distingue por su aspecto dinámico frente a la masa pasiva e inerte.

¹⁴ Kant, *Théorie et pratique sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Vrin, 1992. Kant afirma en este texto que una mentira no puede nunca ser buena, ya que cualquier mentira se convierte necesariamente en una mentira a la humanidad debido al hecho de que su universalización caerá siempre en una contradicción.

¹⁵ No solamente el medio debe ser tomado en cuenta en los juicios morales, sino que esta concepción ha permitido notables avances en cuanto a la psicología y el psicoanálisis; como ejemplo se podrá consultar

Con Kant el problema de la precisión se queda entonces en el rango del entendimiento, de la razón instrumental. En ésta se funda el progreso de las teorías científicas mas no de la moral. Así, los juicios morales se refieren a noúmenos y nunca a fenómenos¹⁶, siendo precisamente el noúmeno lo que no puede ser conocido en la experiencia, lo que está fuera de la razón instrumental y del conocimiento. El noúmeno solamente puede ser pensado, pero no existen argumentos racionales que comprueben la *veracidad* de ningún noúmeno. Este arrancar lo moral del ámbito de lo fenoménico conduce a fin de cuentas a complicar lo que se pretendía resolver; abre la puerta a todas las opiniones y todas las justificaciones, ya que la prueba desaparece de cualquier argumento moral. Se puede por lo tanto acabar con un bosque y toda el agua de un estado y justificar el acto en función del desarrollo económico, ya que a fin de cuentas el juicio moral no es comprobable, con Kant la puerta está abierta a todas las arbitrariedades dado que, para justificar un acto, basta elaborar una máxima correcta que pase la prueba del Imperativo Categórico (es decir, que sea gramaticalmente moral independientemente del contenido): la gran versatilidad humana permite (y hasta favorece) el auto-engaño, lo que deja de lado cualquier posibilidad de asegurar a cada quien sus propias intenciones. Sólo una concepción que ligue el acto moral a las demás esferas (estratosfera, biosfera, noosfera, etc.) puede entrar en el dominio de la racionalidad y de la imparcialidad. La complejidad no es sólo una abstracción, es un fenómeno comprobable. Pero no por ello se trata de aceptar solamente explicaciones mecánicas en nuestro comportamiento; la complejidad se niega a no reconocer la libertad humana como un potente motor de la novedad y de la inventiva. De

Bettelheim, Bruno, *Le Coeur conscient* (título original: *The informed heart*), [Traduit de l'américain par Laure Casseau), Robert Laffont, Paris, 1972, 332 pp., donde el autor explica cómo consiguió reformar ciertas conductas autistas gracias a los cambios ejercidos en el medio del paciente.

¹⁶ Ver Kant, "Prefacio" en *CRPr*, pp. 3-15.

lo que se trata es de no desligar los actos del contexto físico del que emergen, por muy imprevisibles que sean esos mismos actos.

Con Kant, lo bueno equivale a la conformidad con la ley (en cierto modo, también confunde lo verdadero con el apego a la ley científica: esta sólo se puede medir en su rango de precisión mayor a las teorías anteriores, nunca como el enunciado definitivo de una verdad). La ley moral sólo puede corresponder al ámbito de lo previsible y nunca de lo novedoso, ya que la función de una ley consiste precisamente en prever lo que va a ocurrir en determinadas condiciones, dejando necesariamente de lado lo propio del comportamiento humano, imprevisible por su extremo grado de complejidad. El propósito de toda ética compleja consiste precisamente en favorecer dicha complejidad en lugar de formalizar lo que escapa a toda lógica.

Kant parte del principio de que si no hemos introducido la ley moral, todo contenido práctico debe entonces ser empírico ya que los principios materiales son empíricos¹⁷ y la causa de estos principios son el placer o el displacer; en otras palabras, Kant retoma la posición de Hume¹⁸ y de Locke¹⁹. Los deberes morales se convierten aquí en categorías (es decir, que son universales y necesarios). Hay en Kant una especie de platonismo invertido: la razón nos da las formas (no están en algún lugar).

Al afirmar que “si se quiere que un ser racional piense en sus máximas como *leyes prácticas universales* sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”²⁰, queda claro el aspecto *gramatical* de la acción moral. En efecto, se deja aquí de lado el

¹⁷ Ver Kant “De los principios fundamentales de la razón pura práctica” en *CRPr*, pp. 19-21.

¹⁸ Ver Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana Tomo II y III*, Gernika, México, 1999, 447 pp. (en particular se podrá consultar la parte primera, secciones 3 a 6).

¹⁹ Ver Locke, John, *op. cit.*, 608 pp. (en particular se podrá consultar el Libro II, cap. XX).

²⁰ Kant, *CRPr*, pp. 29, 30.

aspecto semántico que da la interpretación para limitarse al ámbito de lo formal. Así, por ejemplo, si digo “el libro es mi novia”, éste es un enunciado gramaticalmente correcto pero *no tiene sentido*; en toda formulación, se necesita un marco interpretativo (un contexto semántico) para que el sistema formal adquiera sentido. Y sabemos, desde Gödel²¹, que para todo sistema suficientemente complejo pueden darse interpretaciones múltiples, ya que éstas dependen de decisiones que se toman en cuanto a indecidibles; pero lo que nunca ocurrirá es que el propio sistema formal por sí solo cumpla un papel semántico (es decir, que imponga de forma determinada una interpretación única).

En resumidas cuentas, en la obligación kantiana, lo que mueve a actuar es la forma de la máxima, no el contenido: eso condiciona la voluntad. El Imperativo Categórico es entonces la prueba formal de validez que dice si la máxima es correcta (en la forma, gramaticalmente), pero nunca podrá garantizar la pertinencia del contenido.

Kant reconoce los límites de la razón, así como los límites que impone la naturaleza a la acción humana, mas no reconoce los límites *cuantitativos* del conocimiento: no toma en cuenta el que no se puede saber todo, ni por lo tanto la necesidad de un método enciclopédico²² para acceder al conocimiento. En Kant, los principios teóricos nos permiten conocer el mundo (por ejemplo: el principio de causalidad, es descriptivo); en cuanto a los principios prácticos, ellos nos guían y tienen que poder motivarnos²³. Para que se cumpla esa exigencia de los principios prácticos, tiene que ser posible una unidad sistemática de la

²¹ Ver Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, p. 685. Lo que doy a entender aquí es que le toca al sujeto *decidir* si una afirmación será verdadera o falsa por medio de la interpretación del sistema. La verdad trasciende entonces la teorematidad (el término *teorematidad* es un neologismo que propone Hofstadter en la página citada, no para hablar de lo que sería la «esencia» de los teoremas, sino del sistema que producen los teoremas); dicho de otro modo, el sujeto puede producir verdades que no encuentran expresión alguna dentro del conjunto de los teoremas.

²² Por enciclopédico, no se entiende aquí mera erudición, sino que este término debe ser tomado en su más estricto sentido etimológico: *poner el conocimiento en ciclo*, hacer de él un procedimiento, y no un puro dato.

²³ Ver Kant, “El canon de la razón pura” en *CRP*, pp. 624-646.

experiencia, es decir, que los seres humanos hagamos del mundo un mundo moral (el mundo de las interrelaciones interpersonales y políticas que podemos producir juntos), que el mundo tenga la forma de una unidad moral. En otras palabras, se trata de darle al mundo de la experiencia la forma que la razón exige. Pero Kant libera entonces la razón especulativa, le permite avanzar, elaborar nuevas teorías... mientras la moral se queda atada, se asfixia, sin avance permitido una vez dado el Imperativo Categórico. Como si éste fuera una roca inamovible, pero expuesta a la intemperie; empieza entonces el lento trabajo entrópico de la erosión moral.

El problema de las prácticas sociales

Spinoza tuvo el mérito, desde un punto de vista complejo, de poner las leyes de la naturaleza y las leyes del pensamiento en el mismo plano. La libertad, mayor logro de la ética spinoziana, emerge en última instancia de la naturaleza²⁴. Ahora bien, para Kant, admitir que la libertad *emerge* de la naturaleza equivaldría a enunciar una afirmación de tipo causal. Significaría que la naturaleza es *causa* de nuestra libertad. Pero precisamente, en Kant, la libertad no es del orden de lo cognoscible, escapa al determinismo de la naturaleza, o mejor dicho, es el escape de la causalidad determinada ya que consiste precisamente en iniciar una cadena causal sin que ese inicio sea causado por algo. Así, mientras nos situemos en un plano material completamente determinista, la postura kantiana es totalmente coherente, pero si aceptamos que el isomorfismo entre lo formal y lo material no puede ser total y que la libertad es una emergencia de la naturaleza (es decir, que se escabulle del determinismo precisamente por su imprevisibilidad), la teoría kantiana no basta ya entonces para explicar el acto moral y el surgimiento de los valores.

²⁴ Ver Spinoza, "Libro V" en *op. cit.*, pp. 349-388.

El punto crítico, aquí, consiste en que el Imperativo Categórico funciona en los casos donde la universalización presupone una práctica social. La ley moral corresponde a un ejercicio mental; así por ejemplo en la falsa promesa para obtener dinero prestado²⁵, el experimento que nos muestra Kant consta de tres pasos:

- 1) formular la máxima («pedir dinero sabiendo que no se va a regresar»),
- 2) ver si surge la duda,
- 3) ver qué pasaría si todo mundo actuara con base en la misma máxima y que ésta sea públicamente conocida: queda claro que en esas condiciones nadie podría conseguir un préstamo bajo esa máxima.

Sin embargo, para que funcione este ejercicio mental, se tiene que presuponer la práctica social del préstamo (es un hecho social que la gente le presta dinero a otros bajo ciertas condiciones). Por lo tanto, el Imperativo Categórico no está libre de contenidos sino que presupone ciertas interpretaciones de las reglas: el hábito del préstamo puede considerarse como un indecible resuelto socialmente. Lo que muestra en tal caso el experimento mental al que nos lleva la ley moral no es tanto la contradicción formal de la máxima (como lo pretendía Kant), sino el hecho de que si se universalizara la máxima, ésta destruiría la práctica social sobre la que se apoya.

La práctica presupuesta se considera pues necesariamente moral sin ninguna prueba formal. La ley moral kantiana resulta incapaz de resolver los casos en que las prácticas son inmorales (como con ciertos usos y costumbres según los cuales las mujeres no pueden votar ni participar en cargos políticos, o las mutilaciones sexuales en niñas, etc.): en estos casos, lo que antes era garantía de moralidad (no destruir la práctica social) se convierte en fuente de injusticia (conservar prácticas inhumanas). A fin de cuentas, lo que nos dice el

²⁵ Ver Kant, *Fundamentación...*

experimento de universalización kantiano es que hacer excepciones para uno mismo no es aceptable. Pero ello no es garantía de moralidad ya que a veces la excepcionalidad es precisamente la sola salida ética.

El Imperativo kantiano está entonces sujeto a utilizaciones inmorales en una especie de efecto perverso. Asimismo, menciona Bruno Bettelheim²⁶ que en el campo de exterminio nazi donde estuvo internado, cualquier acto que consistiera una excepción a las prácticas vigentes en el campo era inmediatamente sancionado (y de manera muy cruel y humillante). Regía por ejemplo la regla según la cual, a un SS, no se le miraba a los ojos, y cualquiera que se atreviera a romper esa regla hubiera hecho pues una excepción consigo mismo. Si aplicamos el experimento de universalización kantiano presuponiendo la regla social de no «ver a un SS a los ojos» como válida, entonces los castigos inhumanos impuestos a los prisioneros se justificarían moralmente bajo las condiciones del Imperativo Categórico, ya que la aceptación de mirar a los SS a los ojos en un caso particular destruiría la práctica social de no mirarlo a los ojos.

Otro efecto perverso de la ley moral kantiana es su utilización política, en general para destruir prácticas sociales. En efecto, como ya vimos, la máxima corresponde siempre a una intención personal inscrita en una práctica social. El proceso de universalización es entonces *para sí*, es un experimento individual. Pero si ese experimento pasa de lo individual a lo general (cosa que nunca pretendió Kant), la ley moral se convierte en un menú prescriptivo que se impone a todos de manera coercitiva. Daré un ejemplo: los spots publicitarios que denuncian la piratería de películas grabadas se presentan en general como un experimento universal (si se universaliza la práctica de la piratería a otros ámbitos nos volveremos tramposos, fraudulentos, etc.). En ellos se sigue el criterio kantiano antes

²⁶ Ver Bettelheim, Bruno, *op. cit.*, 332 pp

expuesto: 1) se formula la máxima («comprar una película pirata es un acto bueno»), 2) surge la duda (el hijo del comprador imita el acto pirata en la escuela) y 3) se universaliza la práctica al ámbito social en general, mostrando los efectos perversos de la máxima inicial. Lo que en un principio era un ejercicio de autonomía (un experimento mental individual) se convierte en objeto de presión mediática coercitiva (con indicaciones moralizantes basadas en la culpa).

En todos estos casos, la práctica social funciona como un indecible formal, es decir, que escapa a cualquier argumentación formal y es por lo tanto inalcanzable al Imperativo Categórico. En realidad, Kant presupuso un significado intrínseco en el sistema formal moral, un contenido propio que no necesitara de la interpretación. O dicho en otras palabras, asumió que ese sistema formal conformaba un modelo que podía ser aplicado *siempre* y en *todos los casos* a la realidad como si existiera un isomorfismo total entre el sistema y la realidad que pretendía representar. Pero como vimos, el único isomorfismo que garantiza la ley moral kantiana es el que consiste en las prácticas sociales ya admitidas²⁷.

La segunda formulación del Imperativo Categórico se enfoca en la dignidad del sujeto como fin en sí mismo²⁸. La dignidad en sentido kantiano se funda entonces en el hecho de tratar al otro como un fin, es decir, como un ser racional capaz de auto-determinarse. La ley moral reafirma aquí la auto-suficiencia del sujeto moral al postular que todas las respuestas éticas radican en su solitaria y aislada interioridad. Sin embargo, la auto-determinación no puede ser disociada de la retroacción del todo social sobre el individuo. A un Romano del

²⁷ Me atreveré aquí a decir que en el caso particular de Kant, es isomorfo a las prácticas prusianas a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX (como los postulados de Freud son isomorfos a las prácticas sociales de la ciudad de Viena de inicios del siglo XX), por ello, no debemos disociar *Las lecciones de ética* de Kant (mucho más insertas en la cotidianidad del filósofo alemán) de los textos en que fundamenta esa misma ética.

²⁸ Ver Kant, *Fundamentación...*, p. 25 (“obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”).

siglo II después de Cristo no podía simplemente ocurrírsele ir a pasar vacaciones en una playa española. Lo que no significa que nuestros gustos sean directamente determinados por nuestra pertenencia social (dentro de una misma sociedad gran número de individuos divergen), sino que se formulan en base a los menús que ofrece dicha sociedad (menús axiológicos, pero también políticos, estéticos, epistémicos e incluso ontológicos y metafísicos); se definen pues a partir de las prácticas sociales.

Ética formal y emergencia

Hay que reconocer que Kant marca un gran progreso en la indagación por la ética, y tiene como mérito liberarnos del dogmatismo moral; con él las categorías morales ya no tienen aplicación en el mundo cognoscible de los fenómenos (ya que éste obedece a las leyes de la naturaleza y es determinado). Pero al poner un *a priori* en el ámbito de la moral, pretendió darle un estatuto comprobable a lo que en realidad pertenece a la incertidumbre, dejando de lado el aspecto más genuino de la acción moral: su incertidumbre; es decir, el hecho de que corresponda a una apuesta de la cual nunca podemos estar absolutamente seguros y cuyas consecuencias son siempre imprevisibles a la larga. Por supuesto, Kant acepta esa imprevisibilidad y postula que sólo la intención garantiza la eticidad de las acciones, que sólo ésta puede constituir un *a priori* aceptable. Pero el no tomar en cuenta en ningún momento las consecuencias de los actos deja de lado el entorno al que pertenece el individuo que está actuando. No pretendo aquí que el entorno deba «decirnos» lo que es bueno o lo que tenemos que hacer, sino que la eticidad o moralidad de un individuo corresponde a su capacidad de actuar benéficamente sobre su entorno, es decir, favoreciendo la complejidad propia del sistema al que pertenece por medio de un aporte negantrópico. Para ello, debe ser autónomo, pero tiene que poder también tomar en cuenta

las condiciones en las que se encuentra, y sobre todo aprobarlas o desaprobarlas. Y es precisamente este último paso que deja de lado el Imperativo kantiano.

Nuestra capacidad para vincularnos con el entorno se da en el hecho de vincularnos; a mayor vinculación mayor es nuestra «potencia» de vincularnos (por emplear un término spinoziano). El hecho precede la definición esencial.

Los empiristas nos «condenaron» a la contingencia. En cierto modo, Kant acepta esta limitante humana, pero pretende que existe un punto, y sólo uno, en que podemos hablar si no de esencia por lo menos de garantía universal: ese punto es la razón en cuanto sistema formal. Sin embargo sabemos hoy en día, por ejemplo a partir de los descubrimientos de Gödel ya mencionados, que en este último reducto formal tampoco puede encontrarse tal garantía de universalidad: la interpretación, y no la forma, tiene la última palabra.

Kant acierta al decir que ningún concepto ético puede ser analizado por completo en términos de un concepto natural o fáctico, porque el segundo es del orden de la causalidad y no así el primero. Por lo tanto, según Kant, no puede haber relación entre los dos. Sin embargo, la complejidad demuestra que fenómenos previsibles pueden derivarse (por emergencia y no por causalidad) de eventos imprevisibles y viceversa, siempre y cuando se considere que las propiedades de los unos no se transmiten tal cual a los otros. Del desorden nace el orden, y para conservar el orden se genera desorden. Dicho en otras palabras, existe un principio que puede vincular conceptos éticos con conceptos de orden natural o fáctico sin que ello implique una causalidad entre ambos: ese principio es el de la emergencia en tanto que novedad radical.

En conclusión, con Kant, falta el punto de vista de la segunda persona. La ética kantiana es una ética en primera persona que deja de lado la interacción: en su sistema no cabe la acción conjunta y los conceptos morales no están relacionados. Por ello, lo formal no es suficiente para resolver la complejidad ética.

La forma es para Kant aquello que la razón produce, es la estructura que la razón impone a todo lo que encuentra, una especie de grado cero de la significación, una lógica pura sin interpretación. Pero cuando la forma es insuficiente, el contenido es lo que resuelve el problema, y no lo contrario. La forma es para Kant lo que permite la objetividad, en ese sentido es muy platónico, y también cartesiano: se trataría de una propiedad que se trasmite al conjunto.

En un contexto moral (por ejemplo una sociedad democrática con instituciones fuertes), la virtud tiende a conservarse, existe un efecto negantrópico del todo sobre el quehacer individual; pero en un contexto moralmente deteriorado (una sociedad totalitaria, con instituciones discrecionales y corrupción...), los actos morales (y por ende los valores que los sustentan) sufren un desgaste, una entropía constante que dificulta su realización.

La gramática formal kantiana no deja lugar a neologismos ni a invenciones éticas, renuncia a todo principio dinámico en la moral y desecha la creatividad propia del acto ético sin la cual no puede haber progreso moral: dentro del criticismo, la especulación le da un lugar al genio científico, la estética le da también un lugar al genio artístico, pero en ética, ¿dónde queda el genio moral?

5. El reduccionismo ético y la inhibición

La ética formal escinde el acto moral en dos nociones siempre incompletas, incapaces de explicar el hecho por su falta de contraparte: estas nociones son la *intención* y las *consecuencias* del acto moral.

Cuando se favorece el predominio de la intención, como en la ética kantiana, “es impensable una acción moralmente buena que resulte de una intención moralmente mala”²⁹, pero se cae siempre en la cuenta de que las consecuencias de una acción son imprevisibles. Cuando se antepone la obra a cualquier designio, se parte del principio que “de buenas intenciones está empedrado el infierno”³⁰, pero una ética fundada en la pura eficiencia lleva al inmovilismo ya que nunca se puede garantizar el efecto de una acción.

Por dar un ejemplo de división subjetiva, se puede decir que la piel está compuesta por cinco capas³¹, pero la piel es una realidad única y la división que de ella se hace obedece a meras razones metodológicas y de eficiencia (el día en que convenga dividirla en 10 o 15 capas, se dirá que tiene 10 o 15 capas, siendo la misma piel); y cuando Plutón dejó de ser un planeta, lo que cambio fueron los criterios de clasificación de los cuerpos astrales, no el planeta Plutón. Del mismo modo, la división entre intención y consecuencias de una acción corresponde a una separación artificial, de orden metodológico, mas no a la realidad que se quiere aprehender.

Asimismo, en la intención y su relación con la acción se ha procedido en la Modernidad a partir del corte metodológico fundacional entre el adentro (el Yo) y el afuera

²⁹ Ferrater Mora, José, “Intención” en *op. cit.*, p. 1882.

³⁰ *Idem.*

³¹ Ver el artículo “Épiderme” en *anatomie* en wikipedia, [http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89piderme_\(anatomie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89piderme_(anatomie)).

(el mundo de los fenómenos) llevado a cabo por Descartes, creando así una distancia entre la acción y la intención correspondiente a la distancia entre el cuerpo y el pensamiento. El primero sería del ámbito de lo determinado, mientras la libertad sería lo propio del segundo: por ello, toda la ética kantiana defiende contra vientos y mareas la autonomía vinculada a la intención frente a los fenómenos meramente determinados.

De hecho, y mucho antes de que el paradigma moderno se impusiera, la ciudad ideal platónica reflejaba ya esta ruptura en su propia jerarquía. Tenía al frente un filósofo dialéctico, hombre de oro³², conocedor del bien y por lo tanto *intencionalmente* bueno³³, mientras en el lugar más bajo de la escala social, el artesano era aquel hombre de bronce que no podía más que prever las *consecuencias* inmediatas de sus actos.

Ambas lógicas, de la intención y de las consecuencias, pueden parecer formalmente acabadas y vincularse efectivamente por medio de la dialéctica³⁴, pero su relación es mucho más compleja que lo que procura el simple raciocinio: entre ellas subsiste siempre la complementariedad, la competencia, el antagonismo y la incertidumbre³⁵, es decir, una relación compleja por lo tanto no accesible por medio de la pura formalidad. Ahora bien, en contra de lo que cualquier lógica deontológica pretende formular, “es preciso desconfiar en la creencia de que la acción opera lógicamente en el sentido de su proyecto”³⁶. Cuántos ejemplos no parece dar la historia de este hecho tan obvio: la Revolución Francesa de 1789 inicia a partir de la reacción aristocrática para afirmar su poder sobre la monarquía, y las «victorias» de la izquierda española en los años treinta desembocaron en una reacción

³² Ver Platón, *República*, 414d-415c.

³³ No olvidemos que en Platón quien conoce el bien desea el bien, y quien desea el mal es porque desconoce el bien.

³⁴ Ver Ver Platón, *República*, 510b-511b, 532e-533c, 534e y 539b.

³⁵ Ver Morin, *M2*, p. 82.

³⁶ *Ibid.*, p. 83. Texto original: *il faut surtout se méfier de la croyance que l'action opère logiquement dans le sens de son projet.*

fascista así como en la toma del poder por parte de los militares. En realidad, cualquier intención debe siempre ser *leída* en función del contexto en que se inscribe, por ello “las mismas ideas o teorías pueden ser de significaciones completamente diferentes, e incluso contrarias, según la ecología mental y cultural que las alimenta”³⁷. No representa ningún misterio que llegar media hora tarde a casa de un amigo con quien se ha sido invitado es algo perfectamente aceptado en México mientras un inglés se sentiría ofendido por la falta de respeto que representa la impuntualidad en ese país.

La relación entre la máxima y la acción obedece en Kant a una especie de paralelismo, un isomorfismo, entre el mundo sensible y el mundo inteligible; pero no se trata de una analogía entre los dos (como lo postula por ejemplo Spinoza para quien la analogía es total) sino que se reduce a una no-contradicción. Es éste un vínculo bastante débil, pero que se justifica en la filosofía kantiana por la primacía de la razón práctica sobre la razón especulativa. Así, la razón práctica legisla la cosa en sí (el mundo nouménico) y en cuanto al fenómeno (el mundo cognoscible), Kant necesita acudir al sentimiento moral de respeto a la ley que inspiraría dicha ley sobre la sensibilidad³⁸. De ahí se justifica el principio de publicidad a la base de la ética formal kantiana³⁹: la publicación de nuestras inclinaciones inmorales nos daría vergüenza (a la inversa del respeto, el cual es siempre confesable). Se da entonces en Kant una especie de «cuenta-gotas» moral debido al respeto y que a la larga debe acabar produciendo un efecto moral sobre lo sensible, lo que lleva a fin de cuentas a la

³⁷ *Ibid.*, p. 85. Texto original: *les mêmes idées ou mêmes théories peuvent être de signification tout à fait différentes, et même inverse, selon l'écologie mentale ou culturelle qui les nourrit.*

³⁸ Ver Deleuze, “Rapport des facultés dans la critique de la raison pratique” en *La philosophie critique de Kant*, p. 46.

³⁹ Ver “2º apéndice” en *La paz perpetua*, s.l., s.a., s.p., [traducción del alemán por Manuel García Morente], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, edición digital basada en la 6ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1979, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01383853100359830755024/index.htm>.

necesidad de pensar la inmortalidad del alma. Existe una especie de efecto mínimo, pero material, de lo suprasensible sobre lo sensible que a la larga (en la infinitud) se realizará.

De algún modo, Kant debe postular un efecto de la razón sobre la acción, por muy sutil que sea. Sólo en esta perspectiva a lo infinito se percibirá entonces la influencia de lo suprasensible sobre lo sensible; pero en una perspectiva temporal finita, esta influencia sería imperceptible aunque siempre activa. Existen entonces dos puntos de vista en cuanto a la experiencia: el punto de vista temporal, humano, fenomenológico: donde rige la separación entre lo sensible y lo suprasensible; y el punto de vista atemporal, nouménico: donde se da la unión entre lo sensible y lo suprasensible.

Sin embargo, los menús a partir de los cuales se lee la acción moral forman parte de un ecosistema donde se encontrarán mitos, leyes formales y costumbres no escritas, condiciones históricas y otras que subsisten en co-dependencia. Pero estas esferas no son fijas y son sometidas a las pruebas que su entorno (el quehacer humano en su totalidad) le impone. Por ello, el fijarse en una forma definitiva fragiliza las condiciones de supervivencia y crea entropía frente a los cambios que impone el medio. Si los menús fijos y autoritarios pierden su vínculo con lo humano, pierden también su sentido, y se vuelven meras formas vacías e impositivas; es entonces cuando se cae en la cuenta de que los contenidos que formula el menú no son universales, que podrían ser otros, pero que finalmente son los que han sobrevivido en ciertas circunstancias. Semejantes a un ser vivo, son el fruto del ensayo y error.

La inhibición⁴⁰ es el proceso que complementa y a la vez se opone a la emergencia. En lugar de constituir una novedad radical, instaura una selección de las propiedades del elemento en detrimento de otras propiedades no pertinentes en cierto entorno, y funciona como un pasaje de la potencia al acto por medio de una selección de las propiedades contenidas potencialmente en el elemento individual y aislado. Es de notar que esas potencialidades sólo pueden venir a ser *dentro* del sistema y nunca por sí solas, independientemente del entorno en que estén; pero sobre todo, la inhibición permite diferenciar los elementos dentro del sistema, permite el *reconocimiento* por parte del sistema de una de sus partes: conocer el todo no es sólo *sumar* las partes, sino *diferenciar* esas mismas partes ya que “es en efecto cuando sus componentes no pueden adoptar todos sus estados posibles que hay sistema”⁴¹.

Mientras la suma de las partes sólo ofrece un catálogo de propiedades inertes (enunciados declarativos), gracias a la inhibición, lo inerte se vuelve procedimiento. A la acumulación de datos se superpone la organización: “las inhibiciones del todo sobre las partes son ante todo organización”⁴². Por ello, el problema de la represión de los individuos no puede ser separado del grado de organización de la sociedad, lo que no justifica la represión, sino que muestra cómo represión y organización son nociones que deben ser tratadas juntas.

⁴⁰ “Si se ha tomado muy frecuentemente en cuenta que el todo es más que la suma de las partes, muy pocas veces se ha formulado [...] que el todo es menos que la suma de las partes” (Morin, *MI*, p. 112). Sin embargo, a diferencia de la noción de emergencia, la inhibición representa una noción que se entiende lógicamente (no hay contradicción lógica en considerar que un elemento *actualiza* sólo una parte limitada de sus propiedades). En efecto, toda relación organizacional ejerce restricciones o inhibiciones sobre los elementos o partes que la componen (*ibid.*, p. 112 y ss.), toda organización implica “[...] *regulaciones activas, controles y especializaciones internas*” (*ibid.*, p. 113), y toda especialización implica a su vez inhibiciones.

⁴¹ Morin, *MI*, p. 112. Texto original: *C’est en effet lorsque ses composants ne peuvent adopter tous leurs états possibles qu’il y a système.*

⁴² *Idem.* Texto original: *les contraintes du tout sur les parties sont d’abord organisation.*

Por otra parte, la inhibición que ejerce el todo sobre sus partes permite reinsertar la causa final, la gran ausente del método cartesiano, dentro del modelo explicativo de la naturaleza. Pero esto no legitima hacer afirmaciones como «tenemos boca para poder hablar, y piernas para caminar», dándole una intención a un fenómeno que no es más que ensayo y error⁴³. De no ser así, dentro de esa misma lógica podríamos entonces afirmar cosas como que los camellos del Sahara tienen piel para que los beduinos puedan confeccionar sus tambores, o que los tiburones tienen aletas dorsales para crear cierto suspenso en las películas. Se trata, por lo contrario, de entender que los hechos de hablar y de poder caminar se dan dentro de un sistema por medio de inhibiciones de ciertas funciones de las piernas y de la boca (por ejemplo, la boca «que habla» ya no es una boca «que muerde para defenderse o cazar»). Esas inhibiciones son las que permiten entonces la actualización de otras posibilidades que sólo pueden emerger dentro del sistema.

Si bien Descartes reconoce que “la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los mejores ingenios de los pasados siglos”⁴⁴, acaba finalmente rechazando esta conversación: “las ciencias de los libros [...] no son tan próximas a la verdad como los simples razonamientos que un hombre de buen sentido puede hacer, naturalmente, acerca de las cosas que se presentan”⁴⁵. Defiende así el formalismo y la autosuficiencia del sujeto, desechando cualquier inhibición que el medio pueda efectuar sobre éste, así como la capacidad de éste para evolucionar dentro de un proceso de ensayo y error. Se deja de lado pues, y esto es válido para la gran mayoría de los autores modernos, todo aspecto ecológico entre el Yo y el Mundo que éste percibe. El mundo es *pensado* por el

⁴³ Ver Darwin, Charles, “Bosquejo histórico” en *El origen de las especies*, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona, 2002, pp. 31-41.

⁴⁴ Descartes, René, *Discurso del método...*, “Primera parte”.

⁴⁵ Descartes, René, *ibid.*, “Segunda parte”.

sujeto, pero nunca se toma en cuenta la retro-acción inhibitoria de lo *pensado* sobre la entidad *pensante*. En la música que se escucha se percibe no sólo la forma, sino todos los incidentes que implica la realización de una partitura musical. Si se deja de lado este aspecto interpretativo aplicado a lo formalizado, entonces al artista no le queda más que regresar como cadáver a la ciudad⁴⁶; pero el arte no se resume a obras de arte conservadas en un museo o a partituras impresas, ni a parlamentos escritos para actores; sin la actualización negantrópica del visitante del museo, del intérprete o del actor, los museos no conservarían el arte, la música sería vacía y el teatro no tendría magia. Y el Yo aislado nunca podría acceder a la auto-suficiencia supuesta por el fundamento cartesiano ya que necesita de los demás para vivir su mundo, para que su mundo esté vivo.

En la Modernidad se sustituye la naturaleza de las cosas por la naturaleza del Yo, pero con la complejidad se pasa del modo de conocer las cosas al modo de relacionarnos con ellas. Las ideas pasan de ser el elemento primero de la mente a ser entes compartidos y a adquirir una verdadera autonomía, una vida sistémica. Las ideas no contestan nuestras preguntas (de hecho las preguntas son precisamente ideas), sino que hacen que “el espacio en torno al hombre [crezca] a medida que crece la fuerza de su mirada y penetración espirituales: su mundo se vuelve más profundo, hácese visible [...] enigmas e imágenes siempre nuevos”⁴⁷. Emergen universos donde sólo acontecía la oscura soledad del Yo. En las ciudades, “miríadas de acciones, gestos, movimientos, señales, mensajes egoístas, miopes, derrochadores, disipados, depredadores, dilapidadores se entre-combinan como en las biocenosis, en inter-retroacciones que devienen complementarias/

⁴⁶ Ver Trías, *El artista...*, pp. 67-68.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien...*, §57, pp. 87-88.

competidas/antagónicas y que alimentan ciclos y bucles organizadores”⁴⁸. Tanto “en acciones como en intenciones, se dan combinaciones inesperadas”⁴⁹ para dar lugar a la incertidumbre ética, ya que no rige más la optimista conjunción de los bienes que garantizaba el bien individual. El proceso complejo de emergencia/inhibición es incertidumbre, producción sin modelo, ensayo y error, creación de lo que no existe en el mundo. Por ello, los menús axiológicos sólo pueden ser temporales y nunca definitivos; corresponden a momentos de la creación humana, nunca a dictados perennes.

6. Conclusión: por una ecología de los valores

La partición arbitraria entre la intención y el obrar oculta el aspecto simbiótico que rige estas dos nociones. La intención no tendría sentido, y por lo tanto no se produciría, si no desembocara en el obrar; a su vez, el obrar no es nada sin la intención que le da sentido (no se puede deducir nada del hecho de ver un hombre correr en la calle si no se sabe porque lo hace).



⁴⁸ Morin, M2, p. 81. Texto original: *Ces myriades d'actions, gestes, mouvements, signaux, messages égoïstes, myopes, gaspilleurs, dissipatifs, déprédateurs, dilapidateurs, s'entre-combinent, comme dans les biocénoses, en inter-rétroctions devenant complémentaires/concurrentes/antagonistes, nourrissent cycles et boucles organisatrices.*

⁴⁹ Ferrater Mora, “Intención” en *op. cit.*, p. 1883.

La intención es un signo exterior necesitado de una explicación⁵⁰ (por ejemplo, el hombre corre porque tiene una cita a la que va a llegar tarde). Sólo cuando ya no se concibe la acción y la intención como partes separadas, aparece el sistema que las interconecta, el sistema del adentro-afuera simbiótico donde “toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”⁵¹. Así, el ser humano no puede buscar signos, en los menús, que hablarían de por sí, sin ayuda de interpretación; es al relacionarse con el medio que aparece la intención: el medio no es una mera imagen inerte, le habla al ser humano, lo *incita* a actuar. Pero al mismo tiempo, el medio necesita del hombre para ser interpretado, para que éste lo invente, es decir, le dé vida, le aporte su negantropía.

El medio *comprende* entonces al hombre, en el sentido más literal, más físico del término, como se dice que una casa comprende varios cuartos. La *comprensión intelectual* sólo se alcanza por medio de la *comprensión física*. El contexto griego (de la Antigüedad) ha desaparecido, ya no nos comprende, y por lo tanto ya no podemos comprender del todo, por muy hermenéuticos que queramos ser, como vivía un griego, cómo conocía, cómo amaba...

Pero en contraparte, todo proyecto de un ser humano comprendido en el mismo medio que nosotros nos es por lo tanto comprensible (es decir, que ambos somos «comprendidos» por el mismo medio). De ahí la importancia de entender nuestro entorno: ese es el rol de la ciencia, pero su poder es limitado, sólo permite prever lo mecánico, lo determinado, y esto nos lleva a lo que Morin denomina el primer principio de ecología de la acción: “el nivel de eficiencia óptima de una acción se ubica al principio de su

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme...*, p. 23. Texto original: *Toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine.*

desarrollo”⁵², ahí donde los parámetros son todavía los de la razón pura formal y especulativa, y donde los primeros fenómenos corresponden todavía al ámbito de lo previsible y de la simplificación, pero tan pronto como el mundo complejo empieza a manifestarse aparece el segundo principio de esta misma ecología: “las consecuencias últimas de un acto son no predecibles”⁵³. En ese mundo complejo operan selecciones naturales que eliminan prácticas, ideas, valores, opiniones, gestos, imágenes... pero que al mismo tiempo permiten la emergencia de nuevas prácticas, ideas, valores...

Los valores sobreviven no por pertenecer a un mundo formal inmutable, sino porque siguen siendo elegidos dentro de un menú, lo que podría enunciarse por medio de la siguiente ley evolutiva que afirma que “una posibilidad sólo tiene valor porque es elegida”⁵⁴. Lo mismo que “un héroe de novela nace, crece, vive, es alimentado en negantropía, no solamente en y por la mente del novelista, sino también en y por la mente del lector”⁵⁵, los valores pueden ser creados o inventados por pensadores, filósofos o incluso teólogos, pero una vez producidos escapan del núcleo subjetivo donde nacieron para alimentarse en las mentes de aquellos que se sirven de ellos; por lo que perduran con cierta autonomía aunque necesitados del quehacer humano para sobrevivir en la esfera noológica.

Los obreros filosóficos se han encargado de fijar y reducir a fórmulas los contenidos de las esferas axiológicas⁵⁶, pero con ello han llamado verdades lo que era el fruto de una selección y evolución natural. Han olvidado las prácticas sociales que si bien no definen

⁵² Morin, *M2*, p. 82. Texto original: *Le niveau d'efficacité optimum d'une action se situe au début de son développement.*

⁵³ *Ibid.*, p. 83. Texto original: *les ultimes conséquences d'un acte donné sont non prédictibles.*

⁵⁴ Sartre, *L'existentialisme...*, p. 37. Texto original: *Une possibilité n'a de valeur que parce qu'elle est choisie.*

⁵⁵ Morin, *M2*, p. 84. Texto original: *Un héros de roman naît, s'éveille, vit, est nourri en néguentropie, non seulement dans et par l'esprit du romancier, mais aussi dans et par l'esprit du lecteur.*

⁵⁶ Ver Nietzsche, *Más allá del bien...*, § 211, p. 232.

relativamente, sí alimentan los valores que proponían. Ahora bien, no es que aquéllas determinen éstos, sino que lo social permite la emergencia creativa, imprevisible de la cual surgen los valores. Con Kant, cada ser humano sería un ejemplo particular de lo que es la naturaleza humana⁵⁷; pero el ser humano es un organismo cambiante, adaptable, flexible, evolutivo que va creando sus propios medios para sobrevivir. No cabe duda de que el formalismo puede favorecer la acción, ya que al simplificar las condiciones complejas de ésta, puede crear la ilusión de que podemos controlar la realidad. Pero tal acción, al quedar desvinculada del deseo humano, es inmediatamente atacada por la entropía: a fin de cuentas no alcanza nunca su fin propuesto si el entorno no se lo permite. “La acción es ante todo juego ecologizado”⁵⁸, al ser simplificada (es decir, al perder su fuente generativa) se degrada. “Toda noción elucidatoria en principio se vuelve imbecilizante en cuanto se encuentra en una ecología mental y cultural que deja de alimentarla en complejidad”⁵⁹. Pretender prever *todos* los riesgos que conlleva una acción, proponerse medir *todas* sus consecuencias es cerrarse a la vida de las acciones, lo que imposibilita plantearse el problema central de la acción: la *estrategia*⁶⁰.

Todo verdadero acto moral es estratégico y se inscribe en una incertidumbre; puede (y debe) ser iluminado por la ciencia, pero a sabiendas de que ésta no garantiza su éxito. Por dar un ejemplo, la apuesta filosófica aristotélica nace en el contexto de la Academia de Atenas, pero le era imposible a Aristóteles prever su inserción en la ecología mental del cristianismo medieval⁶¹ y aún menos su redescubrimiento durante el Renacimiento. El

⁵⁷ Ver Sartre, *L'existentialisme...*, p. 23.

⁵⁸ Morin, *M2*, p. 83. Texto original: *L'action est avant tout jeu écológisé.*

⁵⁹ *Ibid.*, *M2*, p. 85 (en cursivas en el texto). Texto original: *toute notion au départ élucidante devient abêtissante dès qu'elle se trouve dans une écologie mentale et culturelle qui cesse de la nourrir en complexité.*

⁶⁰ Ver *ibid.*, p. 83.

⁶¹ Ver *ibid.*, p. 85.

aristotelismo *en sí*, por su propia forma intrínseca no existiría sin la vida mental que le da la ecología en la que debe necesariamente encontrarse para sobrevivir.

De la misma manera que el fenotipo no se encuentra totalmente determinado en el genotipo, de la misma manera que no hay un mensaje intrínseco dentro de una partitura musical independientemente del oyente que la «vive», nunca daremos con ningún sistema formal explicativo que pueda dar cuenta de la realidad mientras sólo consista en una colección de datos. Es un hecho que la interpretación de un sistema forma parte del procedimiento que hace de un teorema una verdad o una falsedad.

En el método cartesiano, “el objeto [está] fundamentalmente vinculado con *invariabilidad* (material, mórfica y funcional) a lo que se podría denominar una «objetividad» *intrínseca* que *preexistiría* a todo acto de observación y de conceptualización”⁶². Con Descartes, el “ente *es el que es siempre lo que él es*”⁶³: aquí, todo objeto posee “*per se*, la suficiente lógica interior compulsiva [para que sean automáticamente restauradas sus propiedades intrínsecas] dondequiera entre en contacto con él una inteligencia de nivel adecuadamente alto”⁶⁴, es decir, una inteligencia isomorfa con la realidad (en este caso, el sujeto cartesiano). No se toma en cuenta que si bien el sistema inhibe ciertas propiedades que poseen los elementos de manera *intrínseca*, también permite que aparezcan propiedades que están ausentes cuando los elementos se encuentran aislados. Si, con los griegos de la Antigüedad, producir consiste en sacar la forma ya presente en el objeto, con Descartes, antes de pasar al objeto, el sujeto tiene que poner la forma de lo que va a encontrar, el significado se asume como presente de manera intrínseca

⁶² Mugur-Schächter, Mioara, *op. cit.* Texto de la edición francesa: *L'objet [est] foncièrement lié à de l'invariance (matérielle, morphique et fonctionnelle) et à ce qu'on pourrait appeler une «objectivité» intrinsèque qui préexisterait à tout acte d'observation et de conceptualisation.*

⁶³ Heidegger, Martin, “Confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo en Descartes” en *El ser y el tiempo...*, p. 110.

⁶⁴ Hofstadter, Douglas R., *op. cit.*, p. 194.

en la formalización, en cualquier sistematización; el objeto es aquí algo neutro, sobre el cual se puede aplicar el molde conceptual. Así, con Descartes, la especificidad del objeto desaparece, el fenómeno del mundo queda tapado, negado: “Descartes deja sin dilucidar el sentido del ser encerrado en la idea de la sustancialidad y el carácter de la «universalidad» de esta significación”⁶⁵. Por lo tanto, “el sentido ha permanecido oscuro porque se le ha tenido por «comprensible de suyo»”⁶⁶.

Por ello, los sistemas axiológicos, ya sean menús fijos y prescriptivos, o sistemas flexibles y adaptables, no deben ser solamente considerados por su valor intrínseco, como sistema formal independientemente del medio en el que viven. Son seres noológicos que se nutren de materia cerebral y de cultura⁶⁷. Quien posee un valor es también poseído por ese valor. El valor es un ser simbiótico que da sentido a la vida humana al mismo tiempo que depende de ésta (como esos peces microscópicos que viven pegados a las ballenas lo que 1. les permite alimentarse como no podrían hacerlo por sí solos, pero 2. tiene por efecto limpiar la piel de la ballena de todos los parásitos que la atacan). El problema moral de la heteronomía aparece cuando ese *simbionte noológico* se convierte en parásito, alimentándose de la psique humana pero sin aportarle generatividad a ésta: es el caso del menú prescriptivo del cual se trató al principio de este trabajo. Hume se dio cuenta de ello al afirmar que “la vivacidad de la idea es siempre proporcional a los grados del impulso o tendencia hacia la transición”⁶⁸, así una idea que se instala puede convertirse en un huésped moribundo pero exigente en demasía, mientras una idea que nos visita de vez en cuando rebotará de vida y contagiara nuestro ánimo. La convicción no es entonces otra cosa que la

⁶⁵ Heidegger, Martin, “Confrontación del análisis de la mundanidad... p. 108.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Ver Morin, *M2*, p. 85.

⁶⁸ Hume, *op. cit.*, p. 176.

vivacidad del valor que nos visita, y esa vivacidad depende del buen estado general del organismo al que pertenece, en este caso la esfera axiológica, que a su vez es parte de la noosfera, que asimismo depende de su conexión con la esfera antropológica (social, histórica, política...). Parfraseando a Spinoza, se puede decir que las ideas perseveran en su ser, y por lo tanto los valores buscan componerse con el medio en que habitan, buscan en cierto modo la *complejidad* que les garantice su generación constante, su supervivencia.

No hay ecología mental sin inclusión del otro, “nos alcanzamos a nosotros mismos frente al otro”⁶⁹. Quisiéramos estar siempre seguros, tener un conocimiento exacto del bien y del mal, saber a ciencia cierta lo que es bueno y malo, y le tememos entonces a la volubilidad de toda elección. Pero la incertidumbre que conllevan nuestros actos no debe aislarnos en nuestra torre de marfil subjetiva y hacernos caer en el deseo de fijar lo que debe ser cambiante para sobrevivir, aun si nos asustamos cuando nuestros actos se liberan de nuestra voluntad y se evaden de nuestra conciencia. Todo surgimiento valorativo conlleva su propia dimensión ecológica, se las *arregla* para sobrevivir. La universalidad de los valores se inscribe en el ensayo y error, en la singularidad humana, y sólo puede obedecer a una construcción perpetua de los seres humanos en interacción. Obra inacabable, siempre en curso, los valores están siempre por hacerse.

⁶⁹ Sartre, *L'existentialisme...*, p. 58. Texto original: *Nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre.*

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, 1206 pp.
- Aristóteles, *La política – Politeia* -, [Versión directa del original griego, prólogo y notas Manuel Briceño Jáuregui], Panamericana, Santafé de Bogota, 2000, 364 pp.
- -----, *Moral, a Nicómaco*, [T. Patricio de Azcárate, Colección Austral], Espasa-Calpe, México, 1994, 280 pp.
- Bachelard, Gaston, *Rêverie et radio*, conferencia organizada por el *Centre d'Etudes Radiophoniques*, La Nef 73-74, février-mars 1951, pp. 14-20.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1986.
- Bergson, Henri, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 291 pp.
- -----, *Les deux sources de la morale et de la religion*, http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, obtenido en la red mundial en octubre 2006.
- Bettelheim, Bruno, *Le Coeur conscient* (título original: *The informed heart*), [Traduit de l'américain par Laure Casseau], Robert Laffont, Paris, 1972, 332 pp.
- Chardin, Teilhard de, *Écrits scientifiques*, 401 pp., <http://classiques.ugac.ca>, obtenido en la red mundial el 20 de agosto de 2007.
- Darwin, Charles, “Bosquejo histórico” en *El origen de las especies*, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona, 2002, pp. 31-41.
- Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Quadrige/PUF., Paris, 1998, 107 pp.
- -----, “Simulacro y filosofía antigua” en *Lógica del sentido*, Planeta, Barcelona, s.a., pp. 255-280.
- -----, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets editores, Barcelona, 1984, 169 pp.
- Descartes, René, *Discurso del método*, (Traducción y prólogo de Manuel García Morente), 37 pp., <http://www.visionlibros.com/arch/pdf001783.zip>, obtenido en la red mundial el 04 de julio de 2006.

- -----, *Le traité des passions*, 1649, (Traduction française du Duc de Luynes de 1647), 57 pp., http://www.fh-augsburg.de/~harsch/gallica/Chronologie/17siecle/Descartes/des_pas0.html, obtenido en la red mundial el 20 de febrero de 2001.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía, 4 Tomos*, [Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-Maria Terricabras], Ariel, Barcelona, 2001, 3830 pp.
- Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*”, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y UAEM [col. Seminarios], México, 2006, 299 pp.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, [Trad. De Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra], FCE, México, 2002, 483 pp.
- Heidegger, Martin, Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1999, 478 pp.
- -----, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*, Odós, Barcelona, 1994, pp. 63-90.
- Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach : una eterna trenza dorada*, [Trad. de Mario Arnaldo Usabiaga Brandizzi], Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1982, 915 pp.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana Tomo I*, Gernika, México, 1999, 353 pp.
- -----, *Tratado de la naturaleza humana Tomo II y III*, Gernika, México, 1999, 447 pp.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juzgar*, Gallimard, France, 1985, 561 pp. (coll. Folio essais).
- -----, *Crítica de la razón práctica*, [edición bilingüe alemán-español, Trad., estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja], FCE, UAM y UNAM, México, 2005, 192 pp.
- -----, *Crítica de la razón pura*, [Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas], Taurus, México, 2006, 692 pp.
- -----, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, s.l., s.a., s.p., [traducción del alemán de F. Rivera Pastor], Biblioteca Virtual Miguel de

- Cervantes, 1999, edición digital basada en la 6ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1980, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01584307559681384765324/index.htm>.
- -----, *La paz perpetua*, s.l., s.a., s.p., [traducción del alemán por Manuel García Morente], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, edición digital basada en la 6ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1979, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01383853100359830755024/index.htm>.
 - -----, *Lecciones de ética*, [Introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo, Traducción castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero], Grijalvo Editorial Crítica, Barcelona, 1988, 307 pp.
 - Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas (prefacio y cap. 1-10)*, F.C.E. Breviarios, México, 1974, pp. 9-211.
 - Kundera Milan, *La plaisanterie*, Gallimard (coll. Folio), France, 1994., 462 pp.
 - Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano Tomo I*, Gernika, México, 1998, 608 pp.
 - Mann, Thomas, *Le Docteur Faustus*, [Trad. del alemán de Louise Servicen], Albin Michel, France, 1987, 667 pp.
 - MacIntyre, Alasdair, “Caps 1 a 9” en *Tras la virtud*, Barcelona, 1987, pp. 13-154.
 - Morin, Edgar, *La méthode, Tome I, La Nature de la Nature*, Éditions du Seuil, Francia, 1977, 399 pp.
 - -----, *La méthode, Tome II, La Vie de la Vie*, Éditions du Seuil, Francia, 1980, 470 pp.
 - -----, *La méthode, Tome III, La connaissance de la connaissance*, Éditions du Seuil, Francia, 1986, 244 pp.
 - -----, *La méthode, Tome IV, Les idées. Leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, Éditions du Seuil, Francia, 1991, 262 pp.
 - -----, *La méthode, Tome VI, Éthique*, Éditions du Seuil, Francia, 2004, 241 pp.
 - Mugur-Schächter, Mioara, “Les leçons de la mécanique quantique: vers une épistémologie formalisée”, en *Le Débat*, num. 94, mars-avril 1997, s.p.,

<http://www.mcxapc.org/docs/conseilscient/mms1.pdf>, obtenido en la red mundial en febrero de 2001

- Nagel, Ernest y Newman, James R., *El teorema de Gödel*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1981, 141 pp.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, [Traducción, introducción y notas de Juan Carlos García-Borrón], Biblioteca de los Grandes Pensadores, Barcelona, 2002, 252 pp.
- -----, *Más allá del bien y del mal*, [Introducción, tradición y notas de Andrés Sánchez Pascual], Alianza Editorial, 2001, 303 pp.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, México, 1982 (22ª ed.), 213 pp. (1ª ed. 1937).
- Palau, Gladys, *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*, Gedisa, España, 2002, 203 pp.
- Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, [Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz], Editorial y librería Goncourt, Buenos Aires, 1978, 95 pp.
- Platon, *Apologie de Socrate*, [T. Emile Chambry], Garnier Flammarion, Paris, 1965, pp. 25-55.
- -----, *La république*, [Trad. Robert Baccou], Garnier Flammarion, Paris, 1966, 503 pp.
- -----, *Protagoras - Euthydème – Gorgias – Ménexène – Ménon - Cratyle*, [T. Emile Chambry], Garnier Flammarion, Paris, 1967, 503 pp.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Dialogues, Réveries d'un promeneur solitaire, Correspondance*, Larousse, Paris, 1938, 115 pp.
- San Agustín, *Confesiones*, [Trad. de Antonio Brambila Z.], XXIII edición, Ediciones Paulinas, México, 2000, 327 pp
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Francia, 2000, 111 pp. (Collection Folio essais).
- -----, *La nausée*, Gallimard, (Collection Folio), Francia, 1976, 248 pp.
- Sófocles, “Antígona” en *Edipo rey, Antígona*, Santillana, España, 1999, pp. 53-87
- Spinoza, *L'éthique*, Gallimard, (Collection Folio/essays), France, 1997, 398 pp.

- Stoker, Bram, *Dracula*, [Trad. Lucienne Molitor], Ed. J'ai lu (Coll. J'ai lu fantastique), France, 2005, 574 pp.
- Tournier, Michel, *Le pied de la lettre – Trois cent mots propres*, Mercure de France, Francia, 1994, 182 pp.
- Trías, Eugenio, *El artista y la ciudad*, (Col. Compactos), Anagrama, Barcelona, 1997, 237 pp.
- -----, *El canto de las sirenas*, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, Barcelona, 2007, 1007 pp.
- Valéry, Paul, *L'idée fixe*, Gallimard, 1933.
- Vernant, J. P., "El hombre griego" en Varios, *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 9-31.
- Vico, Giambattista, "Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo(1708)" en *Antología*, Península, Barcelona, 1989, pp. 41-53.
- Wilde Oscar, *Le portrait de Dorian Gray*, http://fr.wikisource.org/wiki/Le_Portrait_de_Dorian_Gray, obtenido en la red mundial el 20 de febrero de 2008.