

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA PERTINENCIA DE LA ÉTICA EN TIEMPOS DE LA GLOBALIDAD

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

P R E S E N T A:

ALFREDO CANTE VALENCIA.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE
FILOSOFIA

MÉXICO, D.F.

280789





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS:

Quisiera manifestar mi profundo agradecimiento a la Dra. Mercedes Garzón Bates, quien fungió como mi asesora para el buen fin de este trabajo, que con enorme paciencia y erudición, así como un gran sentido humano, condujo las inquietudes personales hacia una expresión correcta y adecuada de esta investigación.

También quisiera dejar constatada mi gratitud a nuestra *Alma Mater*, **La Universidad Nacional Autónoma de México**, que me dio la posibilidad de acceder a una superación personal, sustentada en la gratuidad y en el respeto al pensamiento plural y libre, con un interés profundamente humanista.

Agradezco, a mi hijo Diego, su cariño y tolerancia, al tiempo que involuntariamente me otorgó en el proceso de elaboración de este trabajo. Igualmente agradezco a Carolina quien impulsaba mis ánimos para no cejar en este objetivo.

No quiero dejar de mencionar a mi madre Antonia, quien con muchos esfuerzos apoyó mis estudios, también a mis hermanos; Carlos, Julia, Agustín y Juan. A todos; ¡Muchas gracias!

INDICE.

	Pág.
Introducción.....	1
I La modernidad y la razón técnico - científica.....	4
1.1 Antecedentes.....	5
1.2 Características de la modernidad.....	7
1.3 Crisis de la modernidad o de la razón técnico - científica.....	10
II Qué es la globalidad.....	18
2.1 Características de la globalidad.....	18
2.2 La axiología de la globalidad.....	28
2.3 Globalidad e ideología.....	32
III Moralidad y globalidad.....	37
3.1 Individualidad y moralidad.....	37
3.2 Individualidad y hedonismo.....	43
3.3 Moralidad y violencia.....	49
IV La pertinencia de la ética.....	56
4.1 Hermeneútica y moralidad.....	56
4.2 Por una ética de razón y de pasión humana.....	67
Conclusión.....	77
Bibliografía.....	79

INTRODUCCIÓN

Vivimos tiempos vertiginosos, de grandes avances técnicos y científicos. La estrechez del mundo es una consecuencia de ello, debido fundamentalmente al gran avance de la informática y de las telecomunicaciones que han absorbido casi en su totalidad todos los sistemas de información, asumiendo pomposamente el nombre de **globalidad**, esto es, una especie de dominio ideológico ante la apertura del mercado y el paso a una sociedad ideológicamente más abierta y sin fronteras, (propiciado por la entrada de capitales, con la consecuente desaparición de nacionalismos, y fundamentalismos de toda índole). La economía ha tenido su repercusión globalizando los sistemas financieros, estableciendo redes de mercado en donde una economía repercute para bien o para mal en los sistemas financieros de otras latitudes, es decir, hay una interconexión de todos los mercados financieros y productivos, quitando de su paso estorbos ideológicos, y en donde todo, hasta la moral misma, se reduce al valor de mercancía (mercantil); por lo que, como afirma Nicolás Grimaldi¹, **cuando todo tiene precio nada tiene valor** (ético).

Lo anteriormente señalado –consideramos- ha sido resultado del desarrollo de una concepción eminentemente filosófica, la modernidad, que se remonta desde el siglo XVI con la aparición de un modelo racional - científico propuesto inicialmente por Descartes, quien pone de relieve a la *razón* como único instrumento capaz de dar cuenta de la realidad existente. Galileo y Newton le dan a esta racionalidad un carácter metodológico que se sustenta en la comprobación experimental. El S. XVIII se constituye como el siglo del Iluminismo y del saber pleno. Estos son, sin lugar a dudas, los antecedentes de los grandes prodigios tecnológicos del presente siglo, dándole al saber científico, el pleno estatuto de verdad como único criterio, no sólo del mundo físico o natural, sino que además esta *razón científica* se constituye como la promotora incluso de una axiología que busca de los seres humanos, fundamentalmente la

¹ Grimaldi, Nicolas. "Valores bajo sospecha" en Revista Istmo. México, 1997.

eficiencia y productividad, acordes al nuevo orden del desarrollo tecnológico contemporáneo.

Un proceso de des-humanización se impone en esta axiología científicista, y de no detener este camino, llegaremos irremediabilmente, a la destrucción de la razón misma, o del ser humano, que es donde se sustenta, dicha racionalidad. Lo señalado no es una visión catastrófica o pesimista del mundo sino que de la manera efectiva como esta *razon científica* y tecnocratizada ha desembocado en la nihilidad de la razón.

Este trabajo no pretende hacer una discusión exclusiva de la racionalidad, sino acercarse a la recuperación de la identidad humana, a través de su moralidad, y de lo que le es más propio, en donde, paradójicamente, hay una tendencia a la pérdida de la naturaleza ética, a causa de un individualismo extremo, en detrimento de la relación, con **el otro** semejante, que a final de cuentas, es el que nos hace posible en el mundo, vía el lenguaje y principalmente a partir de sus deseos.

Por tanto, esta breve investigación, asume la necesidad de **hacer pertinente una racionalidad ética**, pues a pesar de que existe un gran número de producciones, referentes a la ética, ello no es suficiente, y no por falta de propuestas o calidades de elaboración, sino porque los oídos de quienes tienen que hacer la escucha, no muestran la más mínima disposición para afirmar una eticidad . Por eso hay que **unir más voces antes de que suceda lo irremediable**. Anteponiendo al valor de la violencia, el valor de una racionalidad mucho más humana, más ética ¿será esto posible?

Otra intencionalidad es que, en nuestra sociedad se deje de pensar que la ética solo compete a la filosofía y que si no se tiene relación con las humanidades, entonces puede prescindirse de ésta. Craso error, ya que, la ética como reflexión de las acciones humanas, compromete efectivamente todo aquello que sea actividad humana no importando el tipo de acción o profesión de que se trate.

El objetivo, entonces, es que, a partir de una fundamentación explícita se propone que, se abra en la sociedad la posibilidad de reflexionar, en todos sus ámbitos, tanto familiares como

institucionales, cotidianos y profesionales, en torno de la eticidad, como única posibilidad de recuperar una convivencia social más armónica, ante la creciente crisis de valores en que nos encontramos, para recuperar nuestra identidad humana, sobre la base del respeto y de la tolerancia.

El desarrollo de esta tesina no busca confrontar teorías ni anteponer metodologías éticas, pero tomará una actitud crítica sustentada, en el humanismo y su historicidad, o lo que se ha dado en llamar una *razón ética*, o mejor dicho **una razón humana**, siempre en consideración de **un otro** semejante.

Sobre la base de una antropología (idea o ideal de hombre) que sustente a la ética y precisamente en esa vertiente, se rastrea lo que exalta esta cualidad, siendo medidos para no caer en una antropología naturalista o un humanismo romántico. Se trata, asimismo de buscar, como señala Esperanza Guisán², aquellos valores (no importa si son mínimos o máximos), que sean compartidos por los humanos, para una sociedad más justa y más feliz, en donde la ética no sólo contribuye sino que tiene la responsabilidad de asegurar que todas las voces se unan para semejante propósito.

Por lo tanto, este estudio consta de cuatro capítulos. En el primero se exponen los antecedentes de la razón moderna, hasta lo que se ha dado en llamar, la crisis de la razón instrumental técnico - científica,

En el segundo capítulo, se hace una descripción del fenómeno de la globalidad a partir de sus antecedentes históricos, políticos y financieros. Así como sus implicaciones en el campo de la moralidad.

El tercer capítulo aborda básicamente la antropología de la globalidad, concretamente con su propuesta de un ser individual - egoísta, y sus relaciones con el mundo contemporáneo.

El cuarto capítulo, muestra dos propuestas éticas, que pueden ser viables para la superación de esta crisis de valores que se muestra claramente en el fenómeno mercantilista de la globalidad.

² Guisán, Esperanza. *Razón y pasión en ética*, Barcelona España. 1986. P 22.

I LA MODERNIDAD Y LA RAZÓN TÉCNICO - CIENTIFICA

Es innegable el gran desarrollo-técnico científico que ha alcanzado el ser humano, a partir de la modernidad. El siglo XX ha rebasado expectativas históricamente antes previstas, como lo demuestran, el manejo de la energía atómica, los viajes espaciales, la cibernética y la realidad virtual. Los grandes genios visionarios y pensadores, tanto de la antigüedad, como del renacimiento, y los contemporáneos: Ícaro, Leonardo da Vinci, Francis Bacon, Julio Verne, Assimov, Stanilav Lemm, se han quedado un tanto atrás, pues el mundo actual supera muchas de las fantasías de la ciencia-ficción, pero, ¿podemos sentirnos orgullosos de este logro?

Sí, siempre y cuando hubiera una correspondencia entre este progreso científico y la realización de los valores que regulan a los individuos. Desafortunadamente, el balance es desfavorable para la vida humana. Con ello no quiero negar el avance del conocimiento, y el sin fin de satisfactores que nos proporciona la tecnología. Lo que nos interesa mostrar es el costo social, cultural, político y ético, que debemos pagar por el uso indiscriminado de los resultados de la ciencia, por la explotación de la naturaleza y del hombre.

Este gran desarrollo técnico-científico tiene que comprenderse también a partir del surgimiento de la filosofía moderna, en donde la razón se identifica con la verdad de la ciencia. Lo que nos proponemos mostrar en este trabajo, es la irracionalidad de esta razón. Por lo que es conveniente señalar los antecedentes y la evolución de la llamada razón instrumental o razón técnica. Desde este modelo, la racionalidad sólo puede aclararse interpretándola desde la perspectiva de la productividad industrial, misma que se regula por las leyes del mercado. El conocimiento científico, en este paradigma, es inseparable de la economía, lo que provoca la subordinación de todo elemento humano a factores meramente economicistas.

Nuestra intención es abordar el problema de la ciencia y su relación con la moral, desde la perspectiva y la circunstancia particular

de los individuos que viven el mundo al final del siglo XX y principios del siglo XXI. Entre los autores que iniciaron la crítica a la racionalidad moderna, debemos señalar a: Nietzsche, Heidegger, La Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) y los pensadores que en la actualidad se asumen como Posmodernos (Lyotard, Vattimo, Levinas, Derrida, etc.,).

Con el objeto de hacer la revisión de estos antecedentes comenzaremos por analizar el significado de la modernidad, como la época en que la razón científica aparece como el único criterio de verdad.

1.1 Antecedentes.

Partimos inicialmente de la siguiente pregunta ¿Qué se entiende por 'modernidad'? Moderno, que deriva del latín, *modernus*, significa de lo actual, proveniente de la raíz modo = actualmente³. Este término fue usado en la escolástica, a partir del S. XIII, para indicar la nueva Lógica terminista designada como vía moderna frente a la *vía antiqua* de la lógica aristotélica. Pero en un sentido histórico (señala Abbganano), la palabra es usada actualmente referida a la "filosofía moderna" indicando el periodo de la historia occidental, que comienza después del Renacimiento, o sea a partir del siglo XVII, para después caracterizar a la filosofía contemporánea que comprende al pensamiento del siglo XX.

El término de 'modernidad' puede mostrar algunas imprecisiones, pues se puede observar que su significado es variable, ya que cada época suele llamarse a sí misma como moderna en relación a la anterior. La modernidad se relaciona también con 'desarrollo' y puede usarse en un sentido similar para expresar metas

³ Abbganano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Trad., Alfredo N Galleti, 2ª Edición. México, F:C:E. 1980. p. 814

económicas y culturales de una región geográfica 'subdesarrollada' a una más 'desarrollada', desde la perspectiva de la productividad. Para Mario Magallón⁴ la 'modernidad' puede ser definida como: *la forma de actualizar la vida social, económica y las posibilidades técnicas, sociales y culturales.*

La 'modernidad' adopta dos acepciones, la primera usada originalmente como una forma de pensamiento en la escolástica de la época de Constantino el Grande, cuando se usó el adjetivo *modernus*, para designar lo que se ha formado hace poco tiempo, y distinguirse del pasado pagano. Sin embargo, ahora el término de 'modernidad' se emplea para designar a una sociedad y diferenciarla de una época pasada.

'Modernidad' significa entonces, **ruptura**, para hacer énfasis en la diferenciación de una época a otra, la cual tiende a ideologizarse para señalar no tan sólo una distinción sino, además, una especie de superación que incluye una valoración de 'mejor', asumiendo peyorativamente que lo antiguo, está caduco y, por tanto, debe desecharse. Por ello la 'modernidad' suele ir estrechamente vinculada a la idea de 'progreso'. Cada tiempo sucesivo se llama a sí mismo, 'moderno', indicando síntomas de avance y mejoramiento.

Este concepto, lleva implícita una descalificación ideológica, sustentándose en que el presente es 'mejor' y 'superior', lo cual puede quedar en entredicho, pues no se puede afirmar este avance, a partir de una idea efectivista y funcionalista, donde se tienen resultados prácticos y controlados, sin tener en cuenta resultados posteriores que no necesariamente tienen que ser mejores a los anteriores. Pensemos, por ejemplo, en un supuesto medicamento que de manera efectiva e inmediata es capaz de curar el cáncer, pero que en un período no previsto se descubren efectos secundarios de ceguera o parálisis cerebral, lo cual echaría por tierra sus primeros resultados.

⁴ Magallón Anaya, Mario. *Filosofía Modernidad y desarrollo en América Latina*. CCyDEL, UNAM México, p. 30.

1.2 Características de la Modernidad

Al referirnos a la idea de modernidad, nos estamos remitiendo al momento histórico en el cual aparece el vínculo entre la razón científica y el progreso, asumiéndose igualmente como bandera de liberación. Por lo tanto, la modernidad comienza a materializarse desde el renacimiento en donde, se suscita una ruptura con la *imago mundi* medievalista y la representada por la Revolución Copernicana que, aunque ésta, se realiza en el campo de la astronomía, se puede aplicar, también, al ámbito de todo el conocimiento, de ahí que se considere como, una Revolución Filosófico Científica.

Esta transformación de lo religioso - teológico a lo científico lleva implícita una renovación antropológica en donde se asume una voluntad autónoma, ajena a todo determinismo dogmático y biológico. El ser humano se afirma como hacedor de su propio destino, dándole confianza a su propia condición humana, apoyado fundamentalmente en su capacidad racional, representada por el *cogito* cartesiano. La modernidad surge con estas características, hasta alcanzar su plena realización en el siglo XVIII, en el período de la ilustración, adquiriendo su constitución definitiva con la consolidación de la física newtoniana, como modelo exclusivo, de las ciencias exactas.

En opinión de Arturo Warman⁵, en esta época se abre una percepción optimista de las posibilidades humanas, ya que la modernidad gira alrededor de dos ejes; *la razón científica y la razón histórica*. La primera aparece al transformar la idea de simpatía universal por la expresión de un universo causal, el cual se determina por leyes generales. Y la segunda se funda a partir de la facultad del libre albedrío, que supone; la ciencia, la acción y la capacidad de perfeccionamiento del hombre, por lo que desde el renacimiento, comienza a narrarse la historia como finalidad y como historia de emancipación.

⁵Warman, Arturo. "Tradición y Modernidad" en III Coloquio de Invierno. UNAM, CNCA, FCE, México 1992. P. 7.

Efectivamente, en el renacimiento se da la doble posibilidad del ulterior desarrollo humano, basado en la ciencia como el motor del progreso histórico y que Hegel en el siglo XIX sostiene afirmando; la unidad entre lo real y lo racional. En este mismo siglo, la razón científica completa su tarea secularizadora⁶ y con el positivismo adopta el estatuto de garantía de 'verdad' a la cual debería estar sujeto todo tipo de saber, descalificando todo aquello que no estuviera legitimado por el ámbito de la observación y la comprobación.

Así, la esencia de la modernidad, señala Heidegger⁷, supone la aparición de la ciencia y la técnica maquinista (transformación *sui generis* de la práctica), la colocación del arte en el campo visual de la estética (el objeto de arte pasa a ser objeto de vivencia), así como la comprensión del obrar humano como cultura, sin olvidar el fenómeno que se refiere a la desdivinización del mundo y que remite al desplazamiento del orden teológico medieval.

La modernidad se concreta en la elaboración de una visión científicista del mundo y efectivamente, como lo señala el positivismo, el conocimiento para adquirir el rango de verdadero, tendrá que basarse en el método científico y en sus procedimientos de comprobación. Así, Heidegger en "*La época de la Imagen del Mundo*"⁸ se pregunta ¿en qué consiste la esencia de la ciencia moderna?

Heidegger señala que en la modernidad la ciencia intenta tener un dominio del ente o la cosa, apuntando además que la ciencia se mueve en el ámbito de la investigación mediante el aseguramiento y rigor de los procedimientos utilizados para observar a su objeto.

El procedimiento de la ciencia tiene su realización en la experimentación, se toma como fundamento del quehacer científico en el laboratorio, sometiendo dicho procedimiento a contrastaciones de confirmación o negación de las hipótesis, las cuales podrán posteriormente instituirse en leyes.

⁶ Que se aparta de toda interpretación religiosa y, hasta metafísica.

⁷ Heidegger, Martín. *Sendas perdidas*. Buenos Aires Argentina. 1960. P 67.

⁸ Heidegger, Martín. "La época de la imagen del mundo" en *Sendas perdidas*. Lozada. 1960. p 69

De esta forma, la razón científica se constituye como un procedimiento de cálculo y de lógica el cual se emplea para la solución de todo tipo de problemas e incluso los del espíritu humano.

Edgar Morin, por su parte, señala que, en la caracterización de la razón moderna, se establece una adecuación, entre una coherencia lógica (descriptiva, explicativa) y la realidad empírica⁹

A la ciencia moderna, le es inherente una búsqueda de 'mayor' racionalidad, en oposición a las explicaciones pre - científicas: mitológicas, metafísicas y religiosas dadas en el pasado. Analicemos ahora las implicaciones que ha traído esta nueva racionalidad, que se gesta desde el siglo XVI, que tiene su auge avasallador en el siglo XX, y que depara múltiples sorpresas para el siglo que se inicia. La modernidad se asume en el plano de lo social como una ideología siempre vigente de los países occidentales, es decir del capitalismo, y desde que se lleva a cabo el predominio de la civilización occidental en todos los rincones del mundo, la idea de modernización se convierte en el emblema del desarrollo, del crecimiento, y de la evolución o del progreso. En donde las más diversas formas de sociedad, culturas y civilizaciones, pasan a ser influidas o desafiadas por los patrones y valores socioculturales característicos de la occidentalidad, principalmente en sus formas europeas y norteamericana.

Por tanto, la idea de modernización del mundo, implica la difusión de los valores europeos y norteamericanos, predominando una carga individualista de los seres humanos en donde se exalta no solo la característica del *homo sapiens* sino fundamentalmente la figura del *homo economicus* y del *homo politicus*, que se asume en todas y cada una de las diversas posibilidades de la vida social.

Por lo cual, el objetivo de este trabajo se centra en destacar las **consecuencias negativas** de la racionalidad moderna. En primera instancia mostraremos la crisis de la modernidad para, posteriormente abordar las características de las nuevas tecnologías que derivan de una ideología, sustentada por la llamada **teoría de la globalidad**.

⁹ Morin, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Barcelona España, Anthropos. 1984. P 293.

1.3 Crisis de la Modernidad o de la Razón Técnico - Científica

Aunque la crisis de la razón técnico - científica se muestra ahora de forma contundente, con la escasez de agua dulce, por la contaminación de ríos y mantos acuíferos, el acrecentamiento de las zonas desérticas, los grandes desajustes climatológicos, así como las cada vez más grandes y profundas desigualdades sociales, todavía son muchos aún, los que defienden la continuidad de esta racionalidad con adecuaciones y cambios, para 'perfeccionarla'(Habermas), aunque también son muchos los que están demostrando sus contradicciones. Sin embargo, la polémica en torno al supuesto 'progreso' de la tecnología y la ciencia se vio obstaculizada por una especie de seducción ideológica, que se dio en los últimos decenios, porque mantenerse al margen de la modernidad, equivalía a ser considerado un proxeneta delirante del pasado.

Por eso las voces críticas enunciadas por Nietzsche y posteriormente, por Heidegger fueron sepultadas y consideradas como reaccionarias y conservadoras, frente al alud de teorías casadas con la modernidad y el progreso, mostrando el aparente bienestar derivado de la ciencia y la tecnología. No obstante, esas voces fueron, posteriormente, cajas de resonancia en otros pensadores que vieron y sufrieron la barbarie de este supuesto progreso en la Primera y Segunda guerras mundiales, además (por qué no decirlo) de la intermitente y presente amenaza de una tercera guerra mundial, declarada no sólo contra el hombre sino contra la naturaleza misma. La Escuela Crítica de Frankfurt y paralelamente el desarrollo del psicoanálisis, tanto de Freud como de Lacan, así como de los pensamientos siempre inquietantes y libertarios del marxismo, existencialismo y anarquismo, que nutrieron lo que se ha dado en llamar la *escuela francesa*; Sartre, Merleau Ponty, Althusser, Foucault, y los estrictamente llamados Posmodernos: F. Lyotard, G. Vattimo, Derrida, etc., quienes han vuelto a poner esta discusión en un primer plano.

Con el objeto de señalar la crisis de la razón moderna, expondremos algunos elementos planteados previamente por Nietzsche y Heidegger. Cabe aclarar que aunque no se pretende realizar un estudio del origen de la postmodernidad ni de sus características, sin embargo consideramos necesario hacer referencias a algunos autores posmodernos, para caracterizar, no sólo la derrota de esta racionalidad, sino también, y sobre todo, mostrar la crisis moral que vivimos en la actualidad. Para Nietzsche, la modernidad representa:

"1) el entenebrecimiento del espíritu (coexistencia de una apariencia estóica y frívola felicidad), 2) la hipocresía moral y 3) un cúmulo de condolencias y satisfacciones compartidas y todo aquello en que se olvida al individuo"¹⁰.

Como puede apreciarse, la crítica de Nietzsche va más en el sentido de una crítica a los valores engendrados por la modernidad, ya que en su obra, *La Voluntad de Poderío* lo que propone es una radical **transmutación de los valores** a partir de la llegada del nihilismo como consecuencia de lo que él llama el *oscurantismo moderno*. Dicho oscurantismo se refiere a la instauración de: un hombre "bueno", seducido por las malas instituciones (Rousseau); así como a **la razón asumida como autoridad**, la historia entendida como superación de errores, el futuro identificado con el progreso, la moral judeo cristiana y el imperio de la libertad y justicia (o el culto de la humanidad). Asimismo habría que referirse a la actitud "romántica" del hombre moderno, que toma partido por los oprimidos y los desheredados, lema de historiadores y novelistas; los estoicos del deber; el 'desinterés' como arte y conocimiento; el altruismo como fórmula engañosa del egoísmo (utilitarismo), es decir, el egoísmo más sentimental¹¹

Esta es una descripción, que muestra el rechazo del filósofo alemán a la modernidad. Así en el párrafo siguiente (63), de la *voluntad de poderío*, señala que:

"Nuestra humanidad ha alcanzado una cantidad monstruosa de humanitarismo. El que esto en general no sea percibido es en sí mismo una demostración de ello: nos hemos vuelto tan sensibles a

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Madrid España, EDAF. 1980. P 56.

¹¹ Ibid. P 57.

las pequeñas miserias que hemos pasado por alto lo inicualemente alcanzado"¹²

No es fácil seguir la crítica nietzscheana a la modernidad, pues, en su muy particular estilo aforístico destila o emana múltiples interpretaciones y adjetivos a la moral moderna, por ejemplo, en el párrafo (74) de la misma obra, caracteriza a la modernidad, como un desarrollo excesivo de los modelos intermedios; esto es, encogimiento de los tipos humanos, tras el debilitamiento de la fuerza de voluntad, del querer, el fin y los medios. No hay que olvidar que en la antropología de Nietzsche, el ser humano como valor supremo debe hacer efectiva su voluntad. La modernidad, según la interpretación nietzscheana, le roba la voluntad en aras de un aparente humanismo altruista que, a final de cuentas fortalece el propio egoísmo.

La influencia de Schopenhauer en Nietzsche, es innegable, así en los párrafos (83, 84), señala que tanto Pascal como Schopenhauer son los filósofos más rescatables del siglo XVIII, citando a Pascal, señala:

*"Nuestra incapacidad para conocer la verdad es consecuencia de nuestra corrupción, de nuestra descomposición moral" (Pascal). Y en relación a Schopenhauer afirma lo siguiente: "Cuanto más profunda sea la corrupción de la razón mucho más necesaria es la doctrina de la gracia o la Negación"*¹³.

Aunque Nietzsche critica la idea de voluntad en el pensamiento de Schopenhauer, en el sentido de considerarla disminuida de valor la voluntad, al buscar 'algo' superior o supremo en sí, la voluntad pura. Siendo, entonces, síntoma de cansancio o del debilitamiento de la voluntad.

Como una manera de dejar constancia definitiva de la crítica nietzscheana a la modernidad, citamos a continuación el párrafo (90), el cual se dirige particularmente contra el progreso.

"Progreso .- ¡ Y no nos sigamos engañando! El tiempo corre hacia adelante. Nos gustaría creer que todo lo que él contiene, de la misma forma, corre igualmente hacia adelante, que la evolución

¹²Idem.

¹³ Ibidem. P 65.

es una evolución progresiva... Esta es la apariencia que seduce hasta a los más lúcidos. Pero el S XIX no significa ningún progreso respecto al siglo XVI : y el espíritu alemán de 1888 es un paso atrás con respecto a 1788... "La humanidad" no avanza, ni siquiera existe. El aspecto general es el de un enorme taller de experimentos en el que se consigue algo muy de tarde en tarde, y son indecibles los fracasos: donde todo orden toda lógica, toda relación y cohesión, faltan. ¿ Cómo podemos no reconocer la aparición del cristianismo como un movimiento de decadencia..., que la Reforma alemana fue un recrudescimiento de la barbarie cristiana, que la Revolución destruyó el instinto que tendía a la gran organización de la sociedad? El hombre no constituye progreso con respecto de lo animal: el niño mimado de la cultura es un aborto en comparación con los árabes y los corsos: el chino es un tipo logrado, es decir, más resistente que el europeo"¹⁴.

Para Heidegger, una de las características de la ciencia moderna, su esencia principal es la investigación, la cual a su vez asume el carácter de empresa. Las ciencias se institucionalizan, lo que conduce a un afianzamiento de la **preeminencia del proceder** ante lo existente, esto es, la naturaleza y la historia, que se objetivan en la investigación. Así se da el desenvolvimiento decisivo del carácter moderno de empresa de la ciencia. Las empresas de investigación trazan las líneas que más convengan a sus intereses, imponiendo de manera fundamental, el apego a la objetividad de lo existente. Sólo es aceptado como verdadero aquello cuya objetividad ha sido científicamente comprobada.

El sabio desaparece y es reemplazado por el investigador, el cual se halla ahora en empresas de investigación, modificándose el sentido del saber. Se delibera en asambleas y se informa en congresos, el investigador, se hace de encargos con sus editores, ya que éstos le indican o determinan qué es lo que tiene que escribirse y publicar¹⁵

De esta manera, se abre también, el camino de la especialización. Se renuncia a un saber interdisciplinario y el tecnócrata reemplaza al filósofo.

¹⁴ Ibidem. P 65.

¹⁵ Heidegger, Martín. *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Argentina, Lozada. 1960. P 75.

Queda claro que en Heidegger la ciencia, al constituirse en investigación, se convierte en el fenómeno esencial de la edad moderna precisamente en esta época donde el ser humano se emancipa de las ataduras medievales y, a consecuencia de su liberación, cae en un subjetivismo e individualismo¹⁶. El hombre se convierte en sujeto, el cual funda todo lo existente, a la manera de su ser y su verdad, se convierte en referencia de todo lo que existe como tal. Forja en consecuencia otro tipo de hombre.

La aparición del "sujeto" impone una determinada forma de conocer el mundo. El sujeto representa lo existente, como imagen, por lo que el mundo se transforma en imagen. El ser humano se convierte, entonces, en el soporte de lo existente y lo moderno corresponde al mundo que se ha convertido en imagen, en representación; por tanto, el proceso fundamental de la edad moderna es la conquista del mundo como imagen.

Por su parte, los filósofos de la escuela de Franckfort, elaboran la crítica a la razón moderna (según la interpretación de G. Friedman)¹⁷. Sostienen que el núcleo de la fé moderna es la confianza en la razón ilustrada, ya que la ilustración ofrecía la posibilidad de la desmistificación del mundo asumiendo el mito de la razón. Así Kant, Hegel y Marx, comparten la certeza de que la razón científica permite explicar la naturaleza del mundo, abandonando la irracionalidad del mito y la religión.

La modernidad se funda en la gran confianza que se deposita en la razón, pero los filósofos de Franckfort parten del análisis de la ilustración y de los estudios de Hegel y Marx, para mostrar la lucha que se da entre razón y naturaleza, como constitutiva de la existencia humana.

La ilustración parte de la premisa de que únicamente con el triunfo de la razón, puede el hombre vivir una vida verdaderamente humana, al liberarse de los temores irracionales y establecer la soberanía de la razón, asumiendo que esta significa el triunfo de lo humano. Sin embargo, esta razón, mostró muy rápido ser también la más horrenda de las historias, pues el símbolo de la modernidad no

¹⁶ Ibid. 77.

¹⁷ Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México, FCE. 1986. 115.

tan solo fue la novena sinfonía de Beethoven, sino también los campos de concentración de Auschwitz, las grandes hambrunas de Bengala y Bangladesh, así como, las recientes guerras interétnicas de Checoslovaquia y Yugoslavia, sin olvidar mencionar los grandes desajustes ecológicos, a consecuencia de la destrucción de la capa de ozono, los derrames petroleros y las soterradas guerras bacteriológicas.

De esta manera, Marcuse examinará claramente la contradicción inherente al avance científico - técnico de las sociedades modernas.

“Las áreas más avanzadas de la sociedad industrial muestran estas dos características: una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y esfuerzos intensos para contener esta tendencia dentro de las condiciones establecidas. Aquí reside la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional en su racionalidad. Es el signo de sus realizaciones. La sociedad industrial que hace suya la tecnología y la ciencia se organiza para el cada vez más efectivo dominio del hombre y de la naturaleza, para la cada vez más efectiva utilización de sus recursos. Se vuelve irracional cuando el éxito de estos recursos abre nuevas dimensiones para la realización del hombre”¹⁸

Cabe mencionar que, la Escuela de Franckfort, señala que, la historicidad, que es donde se despliega la racionalidad, tiene también una tendencia a la negatividad, que puede ser superada por la razón misma. Pero en esta etapa de la historia, lo que impera es esta negatividad, lo cual representa la crisis de la razón, poniendo también en cuestión todo el progreso histórico de occidente.

El acierto de las interpretaciones franckfortianas es mostrar el progreso inherente a la propia historicidad, sin embargo, y a pesar de éste, no se ha realizado la afirmación de la humanidad. Por tanto **ese éxito del progreso se convierte en un fracaso de la razón**. La crítica también proviene de la propia y afortunada creación de armonía, implícita en la noción de progreso y de un supuesto mundo feliz, sustentado en una relación utilitaria con la naturaleza. Según Adorno, la crisis de la razón, puede ser superada a través de una toma

¹⁸ Marcuse, Herbert. *El hombre Unidimensional*. México, Planeta. 1993. P 47.

de conciencia en donde la razón podría reconocer su fracaso y rehacerse.

“El poder de la conciencia se prolonga hasta el error de la conciencia. Se sabe racionalmente cuando fracasa la racionalidad libre de ataduras y que huye de sí misma. La ratio retrocede hacia la irracionalidad en cuanto deja de entender que, en su curso necesario, la desaparición de su substrato - aunque diluido - es obra suya producto de su propia abstracción ... La regresión de la conciencia es producto de la falta de autorreflexión “¹⁹

Para la escuela de Franckfort el positivismo es la expresión ideológica del movimiento de la razón, en donde el positivismo filosófico y práctico constituye el movimiento final de la Ilustración, por lo que no hay que olvidar la confrontación de estos autores con la filosofía analítica y la crítica que le hacen por dejar de lado el contexto histórico social y considerar que la única función de la filosofía es categorizar los hechos al describirlos como mero análisis del lenguaje²⁰

Se evidencia que el triunfo del positivismo, es el resultado del proceso de la razón ilustrada. Por tanto, la razón positivista intenta ajustarse a un aspecto de la realidad, desdeñando o desechando otros, por lo que la razón se convierte en una fuerza de oposición eficaz contra la metafísica abstracta y sólo acepta un vínculo social con la razón, cuando se presta al orden y fomenta la eficacia productiva y la represión del individuo.

La Ilustración es un intento de destruir los mitos y poner al ser humano en el camino de la evidencia, pero paradójicamente esta misma idea de dejar atrás los mitos también se vuelve mítica. Es la escuela de Franckfort la que evidencia que la razón, en lugar de cumplir la promesa de progreso se convertía en una situación de barbarie, al retornar a formas más patentes de brutalidad, volviéndose intolerante a todo lo que estuviera fuera de sus fronteras y se convierte en totalitarismo, como paradigma del pensamiento universal, es decir, como único criterio de verdad.

¹⁹ Adorno, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid España, Alianza. 1975. P 148.

²⁰ Marcuse, Herbert. *Razón y Revolución*. Madrid España, Alianza. 1894. P 325.

Friedman²¹ señala (a manera de conclusión), que la crisis de la razón ilustrada, a la luz de la crítica franckfortiana, es que ésta se convierte en un mito, dejando al ser humano en un vacío que, atinadamente, Nietzsche consideraba como consecuencia del nihilismo. A partir de estas evidencias la Escuela de Franckfort intenta postular la esperanza de crear una nueva **teoría crítica**, la cual resultó ser una de las aportaciones más importantes del siglo que finaliza y que ha mostrado la irracionalidad de la razón.

Pasaremos ahora a realizar una revisión crítica de la modernidad, la cual se muestra también, con otras facetas disciplinarias, revestidas de ideología dominante y fundamentalmente cargada hacia una tendencia economicista, supuestamente desprovista de politización ideológica. Nos referimos a la aparición de las nuevas tecnologías y su inclusión dentro del contexto del nuevo orden mundial: **La globalización**.

²¹ Friedman, G. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. P 141

II QUÉ ES LA GLOBALIDAD

En el capítulo anterior se señaló cuál fue el desarrollo de la modernidad, así como las contradicciones y críticas mostradas por algunos autores tan fundamentales como son: Nietzsche, Heidegger, y la Escuela de Franckfort. Trataremos ahora de mostrar la nueva faceta del actual dominio tecnológico, entre cuyas características destaca la tendencia a reducir el mundo, a partir de lo que se ha dado en llamar la **globalidad o globalización**. Nos proponemos entonces esclarecer esta categoría, ya que, consideramos que en el desarrollo incontenible de los avances de la ciencia, se impone una visión nihilista²² y deshumanizada, por lo que es importante re - plantear los problemas de la ética dentro de este ámbito, tema central de este trabajo.

El mundo contemporáneo se muestra, no tan solo como un conjunto de naciones o estados naciones, ni exclusivamente en relaciones de interdependencias, dependencias, colonialismos o imperialismos, bilateralismos o multilateralismos. En donde hay una ruptura radical con la visión astronómica del mundo terrestre, ya que la categoría de **globo** se ha transfigurado para influir en los 'modos' de ser, sentir pensar actuar e imaginar.

2.1 Características de la globalidad.

Antes de entrar a dar una definición de lo que se entiende contemporáneamente por globalidad o globalización, es menester analizar los orígenes de esta categoría. No rompemos la continuidad del capítulo anterior, porque, consideramos, que este concepto es

²² Como consecuencia de la decadencia de occidente, las lamentaciones de la muerte de las ideologías y la provocativa 'muerte de Dios'. Quedando, por tanto, un vacío de los valores y de la moral.

heredero de la razón moderna o científica. Y aunque la globalidad es un concepto fundamentalmente económico, nos parece, que da una connotación específica del tipo de mundo en el que habitamos hoy en día, por lo que también, contiene una carga ideológica, ya que, el *mundo* se ha mundializado, adquiriendo así una carga histórica, que es la que nos interesa destacar en este capítulo

No pretendemos entrar en detalles economicistas y financieros, aunque será necesario tener presente algunos datos de esta disciplina, como posibilidad de sustentar la axiología de la globalización.

El desarrollo industrial en el siglo XVIII, no tiene parangón en la historia de las sociedades, sin olvidar que las condiciones en el campo de la filosofía inciden en el proceso de la industrialización. Sin embargo, es la economía la que permite explicar el fenómeno inherente al modo de producción capitalista. Tan es así que Marx elabora su tratado de economía *El Capital*, para comprender las nuevas condiciones de vida que transformaban radicalmente la configuración de la historia, y de los actores de la misma.

Representantes como David Ricardo y Adam Smith, fundamentan teóricamente el capitalismo. Las formas de la economía política clásica de explotación cambian radicalmente, al pasar de un sistema manufacturero, a un sistema industrial. Así en 1777, el empleo de la máquina de vapor en la industria carbonera modifica el proceso de producción, con lo que se consagra el triunfo del capitalismo; al mismo tiempo se dan nuevos procedimientos en el tratamiento del hierro y el telar revoluciona la industria textil, Por todo ésto el siglo XVIII consagra el ascenso de la burguesía capitalista, la cual obtiene el poder político de los Burgos/ciudades, que antes estaban en manos de monarquías decadentes (ejemplo, La Revolución Francesa), principalmente rompiendo los aranceles aduaneros, lo que constituye la piedra angular para que, en el siglo XIX, se conformen los nuevos estados nación unificados y centralizadas.

No podemos dejar de mencionar que a partir de 1825 la construcción del ferrocarril generaliza la marcha del 'maquinismo', primero en Inglaterra, luego en Francia, Alemania y en los Estados

Unidos. Así en el modo de producción capitalista aparece la mercancía, como objeto de vida económica²³.

Entre 1870 y 1914, varias de las principales potencias capitalistas van posicionándose, también, políticamente del conjunto del planeta, apareciendo el fenómeno de expansión del capitalismo. Se inicia la construcción de un nuevo sistema colonial (distinto de las antiguas colonias españolas y portuguesas, conformadas a partir del siglo XVI), que se apoya principalmente - aunque no exclusivamente - en mecanismos económicos²⁴

Estos mecanismos de dominación, devienen posteriormente, en una expansión económica de las nuevas potencias capitalistas, configuradas en un sistema internacional con un centro industrialmente desarrollado y una periferia dependiente. Los principales países de esta nueva conformación de principios del siglo XIX son: Inglaterra, Francia, Bélgica, Holanda y Estados Unidos, este último con modalidades colonialistas más comerciales y financieras que las otras potencias. En este primer reparto contemporáneo del mundo, quedaron excluidos: Alemania, Italia y Japón, potencias que posteriormente intentarían un reacomodo mundial a través de la guerra.

A finales de la Primera Guerra y a partir de la crisis del imperio zarista, surge, la Revolución Bolchevique, creando un nuevo sistema ideológico - político, denominado socialismo soviético.

Es en los años veintes, donde se propicia una gran expansión del capitalismo occidental, dejando atrás una década de crisis económica internacional (el crack de 1929), la cual fue originada en los Estados Unidos y posteriormente, ampliada al conjunto de los países capitalistas desarrollados. Se muestra ya, el alcance multinacional de esta gran crisis, abriéndose la ruta de la conformación de la economía - mundo. Y es en los años treintas, que en contraste con la crisis del mundo occidental, la economía de la URSS, que se encontraba aislada del comercio internacional de las grandes potencias económicas capitalistas del mundo occidental, crece aceleradamente, construyendo una base industrial sólida y autosuficiente, mostrando

²³ Salama, Pierre. *Introducción a la economía política*. México. p 17.

²⁴ Blanco, José. *Educación política y economía*. México, UNAM. 1996. P 53.

una acelerada expansión y de influencia para la solución socioeconómica, ante carencias ancestrales, de países del mundo subdesarrollado.

El término de la segunda guerra significó la victoria de los aliados, entre ellos de la URSS lo cual abrió la posibilidad de instaurar regímenes de orientación comunista en varios países europeos. Y muy pronto se expande una ola revolucionaria en países de la periferia, con el anhelo de hacer una experiencia de construcción del socialismo, del tipo soviético. Pero quien se erige como la indiscutible mayor potencia es Estados Unidos, quedando Europa y Japón devastados por los costos de la guerra, y las periferias se consolidan en torno de los Estados Unidos.

En la posguerra, este país toma la iniciativa y organiza y ejerce su hegemonía en los organismos internacionales, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, el Banco mundial, el Fondo Monetario Internacional, etc., Y es en esta perspectiva internacional que se desarrolla la economía mundial de los años 50's , la cual se muestra como una economía dominada por los Estados Unidos, quedando como principal divisa el dólar, convirtiéndose además en el país con mayor consumo, productor, exportador e importador.

Es también en este período de dominación estadounidense, que el conjunto de países de Europa Occidental y Japón, que se rehacen de los efectos de la guerra y compiten con éxito en el mercado mundial frente a los Estados Unidos, contribuyendo, asimismo, a originar la primera etapa de crisis económica internacional, de 1967 a 1973, cuyo episodio central es el derrumbe del sistema financiero internacional, y de la llamada 'crisis del petróleo', constituyéndose posteriormente una etapa durante la cual prácticamente todas las instituciones de regulación de la economía mundial, entran en crisis recurrentes y variados problemas de consenso frente a la comunidad internacional²⁵.

También, al término de la segunda guerra, surgen transformaciones en países de la periferia, al amparo o influencia de las dos potencias ideológicas contrapuestas; Estados Unidos y la

²⁵ Ibid. P 55.

URSS. Se va dando, por una parte, que países culminen exitosamente, revoluciones populares, instaurando así, regímenes socialistas o con esta tendencia: China, Corea del Norte, Cuba, Vietnam, Laos, Camboya, Etiopía, Congo, Angola, Mozambique, Benin, Yemen, Tailandia, Birmania, Nicaragua, y hasta cierto punto Siria y Libia. En otras latitudes también se dan reacomodos políticos, como en: Asia, Africa, y América Latina. Otros países como: La India, Pakistán, Indonesia, Bangladesh, Argelia y Zaire, acceden a su independencia en este período. Configurándose así, los países llamados del Tercer Mundo, que se da a iniciativa del presidente egipcio Nasser, y del primer ministro de la India Nehru, además del presidente de Indonesia SuKarno, en 1955, en la conferencia de Bandung, en la isla de Java en Indonesia, como un intento de armonizar la política de los países de la periferia. Avanzando así, con gran fuerza, la iniciativa del *Movimiento de los Países no Alineados*, que aún hoy perdura.

Este proceso de globalización tiene también como antecedente, la época de la guerra fría, de los años, 1946 a 1989, en donde se vive un proceso de bipolarización, al dividirse el mundo en dos ideologías fundamentales: el capitalismo y el socialismo, las cuales se contraponen, asumiéndose cada cual en 'mundo libre' y 'mundo totalitario', sociedades abiertas o sociedades cerradas, el reino del 'bien' y del 'mal'.

Durante la segunda mitad del siglo XX la industrialización, la urbanización, la burocratización y la tecnologización se llevan a cabo según reglas y principios de una razón instrumental que manipula socialmente a los individuos, quienes son utilizados en provecho de los principios de orden, economía y eficacia. Menciona Morin que este tipo de organización se hace cada vez más flexible ya sea por las protestas humanistas y/o por el juego pluralista de las fuerzas sociales. Por tanto, la brutalidad desenfrenada de la explotación, es contenida o suprimida principalmente en los países del primer mundo, aunque no así en otras latitudes (Asia, Africa, Latinoamérica), donde la violación a los derechos humanos es en muchos casos de *lesa humanidad*.

Así, la organización racional de la industria considera al trabajador asalariado no como persona sino como una fuerza física de

trabajo susceptible de ser utilizada ventajosamente, Edgar Morin considera que en el interior de la empresa, se lleva a cabo una descomposición física y mecánica de los gestos eficaces, ignorando voluntaria y sistemáticamente al trabajador. Posteriormente, la descomposición en el plano físico - mecánico de la producción, conduce a una baja de rendimiento más allá de cierto umbral. Al advertir lo anterior se requiere de un manejo racional del 'factor humano' para propiciar y aumentar el rendimiento del trabajador, pero esta organización al regirse por el principio de economía y rendimiento no posibilita un trabajo humanizado.²⁶

La planificación, basada en la razón, promueve la eficacia en el proceso de producción, en donde se torna la idea de hacer participar al trabajador en dicho proceso e incluso en acciones de autogestión, si con ello se procura el aumento de la economía, el rendimiento y el orden. Aparentemente hay una integración del factor humano, pero esto responde únicamente a una meta - económica.

A partir del derrumbe del socialismo (1989) los actuales imperialismos empresariales generados en los países altamente industrializados, van expandido su proyecto industrial a partir de su visión progresista y globalizadora, en donde incluso, los países colonizados o dependientes, han adoptado el modelo de la racionalidad dominante. Se forja una imagen hegemónica de la realidad, en donde poco a poco, se va configurando una sola visión de mundo la cual es expresada, y manipulada por los más diversos lenguajes, y las distintas técnicas de comunicación masivas. Por tanto la lengua, la imprenta, el telégrafo, el periódico, la radio, la televisión, el internet, etc., adquieren importancia creciente en la ideología e intereses de los individuos, grupos, clases pueblos y sociedades.

Precisamente la ideología económica que se deriva del anterior proceso, posterior a la posguerra, y que sustenta a la globalización es el **neoliberalismo**: supuesto básico de la globalización de las economías, que parte a su vez del principio de **libre mercado** a escala mundial. El **neoliberalismo**, según nos dice, Octavio Ianni:

²⁶ Morin, Edgar. *Ciencia con conciencia*. España, Anthropos. 1984. P 229.

“de los tiempos de la globalización retoma y desarrolla los principios que se habían formulado y puesto en práctica con el liberalismo o la doctrina de la mano invisible a partir del siglo XVIII. Pero lo que distingue al neoliberalismo tal vez sea el hecho de que se refiere a la vigencia y generalización de las fuerzas del mercado capitalista en el ámbito global.”²⁷

A pesar de la constante utilización de la categoría de Globalización, sin embargo, no hay una definición específica ni definitiva de ésta. Generalmente se asocia al sentido económico de expansión e integración de mercados a nivel internacional, que pone en dependencia recíproca a las empresas y a los países. Octavio Ianni, en su texto de *Teorías de la globalización*, señala de manera correcta que esta categoría forma parte, de la realidad y del pensamiento contemporáneo, y que a pesar de las opiniones de unos y de otros la mayoría reconoce que esta problemática, este presente en la manera en como se diseña el nuevo mundo, tanto en la realidad como en el imaginario social.

Es sorprendente cómo la categoría de mundo adquiere una significación literal, en su dimensionalidad, rebasando la figura sustantivamente astronómica, en donde la tierra se vuelve un auténtico territorio en el que nos encontramos inmersos, en múltiples relaciones, a veces en acuerdos o en antagonismos. Es una manera distinta de ser, sentir y actuar en el mundo, lo cual, se vuelve un evento heurístico de amplias proporciones, en la que se estremecen convicciones y visiones de mundo.

En esta nueva categoría, el centro del mundo ya no es principalmente el individuo, singular o colectivo; como pueblo, clase, grupo, minoría, mayoría, opinión pública, etc., sino que, han sido subsumidos formal o realmente por la **sociedad global** o por las configuraciones y movimientos de la globalización. La problemática de la globalización, en sus implicaciones, tanto empíricas como metodológicas, o históricas y teóricas, se plantea de modo innovador o propiamente heurístico. Siendo interpretado el mundo como; “aldea global”, “fábrica global”, “tierra patria”, “nave espacial”, “nueva Babel”, y otras tantas expresiones, estas son, según Octavio Ianni, metáforas razonablemente originales, que suscitan significados e implicaciones,

²⁷ Ianni, Octavio. *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI. 1996. P 61.

que hoy preocupan a un sin fin de pensadores. Hay metáforas y expresiones descriptivas fundamentadas que circulan de manera combinada, acerca de la globalización: "economía mundo", "sistema mundo", "*shopping center global*", "disneylandia global", nueva división social del trabajo", "moneda global", "ciudad global", "capitalismo global", "mundo sin fronteras", "tecnocosmos", "planeta tierra", "desterritorialización", "miniaturización", "hegemonía global", "fin de la geografía", "fin de la historia", y otras. Todas ellas sustentan ángulos diversos de análisis, priorizando aspectos; sociales, económicos, geográficos, históricos, geopolíticos, demográficos, culturales, religiosos, lingüísticos, etc.,

De entre las metáforas, mayormente referidas, esta la de McLuhan, de "aldea global", en la que se sugiere que la comunidad mundial se agrupó, concretada esta formación en las posibilidades de comunicación, información y fabulación abiertas por, la electrónica, en donde están en curso la armonización y homogeneización progresivas, que se propicia por el gran desarrollo de la ciencia y la técnica, permeando y articulando a las provincias, naciones, y regiones de todo el mundo, en una incorporación paulatina y progresiva. En esta "aldea global", aparte de las mercancías, se venden y empaquetan las informaciones, es decir, se fabrican informaciones como mercancía, las cuales, son fabricadas y comercializadas a escala mundial. Las informaciones, los entretenimientos y las ideas son productos que se comercializan y consumen como mercancías. La aldea global implica la idea de una comunidad global, como un mundo sin fronteras, en donde todo se parece más a todo, perfilándose, así, un mundo homogeneizado.

Según B. Coriat²⁸, la globalización puede ser entendida como una nueva fase de la internacionalización de los mercados que plantea la interdependencia de empresas, en grados absolutamente originales e inéditos, ya que la globalización posee un cierto número de características propias en relación con los sistemas del pasado, con restricciones muy particulares en términos de competitividad.

Por tanto, la internacionalización de los mercados, se da a partir de tres eventos económicos: la internacionalización, la mundialización,

²⁸ Coriat, B. "Globalización de la economía y dimensiones macroeconómicas de la competitividad" en revista *Trabajo y Democracia Hoy*. No. 37, año 7. P 45.

y la actual fase de globalización. Revisemos rápidamente este desarrollo macroeconómico.

La idea de internacionalización, surge a finales del siglo XIX y prevalece hasta antes de la Primera Guerra Mundial. Los estados - nación se caracterizan por poseer el estatus de estados soberanos, es decir, autonomía económica, comenzando por la emisión de moneda propia, definición de tasas de cambio, control de intercambios aduaneros; en resumen, son estados soberanos con intercambio internacional. No hay que dejar de mencionar que en los actuales procesos de globalización, los estados nación pierden día con día su soberanía.

La mundialización, como segunda fase del proceso de globalización, se ubica desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta alrededor de los años setenta, época en que las empresas multinacionales comienzan a operar sobre una verdadera base mundial y plurinacional, estableciendo relaciones complejas, en ciclos enteros de producción y de intercambios financieros y comerciales, utilizando las diferencias nacionales para optimizar sus equipos y maximizar la producción misma. Se establece así un tejido de intercambio mundial a partir de ramas de producción.

La globalización, aparece en la década de los ochenta y se presenta bajo las siguientes características: La primera, e incluso la más importante, la que ha dado su nombre a la globalización en los inicios, **es la globalización financiera y la desregularización general de los mercados financieros.**

Otro aspecto de la globalización es que, al mismo tiempo que el mundo se globaliza, también se regionaliza. ¿Por qué se da este fenómeno de regionalización? La globalización a pesar de que implica una apertura de mercados, también requiere que las empresas se concentren en sus mercados regionales, debido a la competencia, lo que las obliga a remarcar sus territorios y seguir manteniendo sus ventajas. De ahí que se hagan polos o mercados regionales para resistir las competencias. A partir de esta lógica se forma una tríada; con el bloque de América del Norte, el Bloque Europeo, y el Bloque Asiático. En la práctica, señala Coriat, fueron los europeos quienes al transformar el Mercado Común en Unión Económica y Monetaria para

aumentar la coherencia regional frente al Japón y los Estados Unidos, impulsan esta nueva organización económica.

La tercera característica de la globalización es cualitativa y se refiere al fin de la hegemonía del modelo norteamericano de la organización de las empresas, llegando al mercado una nueva cultura empresarial, y adquiriendo nuevos modelos de organización. Así por ejemplo, Japón representa un nuevo modelo original de gestión de la producción.²⁹

Un factor importante que acompaña a la globalidad es la **competitividad**. Anteriormente afirmamos que la globalidad propiciaba la regionalización. Esta se da precisamente por la competitividad, pues para ganar los mercados cautivos, los países cierran sus fronteras, estableciendo alianzas o fusionándose con socios que les garanticen mantener las zonas de control e influencia, así como la adquisición y participación financiera para poder estar presentes en otros mercados. Recuérdese el caso del Tratado de Libre Comercio, entre México, los Estados Unidos y Canadá (TLC), en donde se lleva a cabo una regionalización del mercado americano, aunque también es necesario decirlo, las mejores condiciones financieras, son para los países ricos como Canadá y Estados Unidos. La competitividad es la supervivencia de las grandes empresas, ya que las medianas y pequeñas empresas, en tanto que no tienen una inserción en el ámbito mundial, (simple y sencillamente porque no tuvieron los medios), no entran en la gran competencia de los mercados o son tragadas por las empresas multinacionales.

La competitividad significa enfrentar efectos de variedad y de calidad, a partir de la consideración de la multiplicación de culturas y de tradiciones nacionales que exige concepciones de productos y equipos de producción capaces de adaptarse a esas diferencias. Esta adaptación y diferenciación es lo que hace más competitiva a las empresas. Otro elemento esencial producto de la competitividad, es la innovación tecnológica, la cual es inherente a la globalidad. Por ejemplo, la revolución microelectrónica.

²⁹ Ibid. P 47.

Pasemos ahora a revisar cómo la globalidad influye en la constitución de las individualidades, en sus comportamientos y formas de vida concretas, es decir, al transformar radicalmente a partir de las nuevas formas organizacionales de producción de las mercancías, lo cual hace que los individuos introyecten los valores financieros que rigen el mercado conformando su cotidianidad.

2.2 La Axiología de la Globalidad

La globalidad, en tanto proceso de mundialización y de competitividad trae aparejada, (desde la década de los ochenta), la llamada revolución tecnológica. Analicemos de que manera, la razón instrumental afecta los valores de vida y de convivencia de los individuos, en los tiempos presentes. Ya que es en el reino de la razón instrumental, técnica o subjetiva, donde se invade progresivamente todas las esferas de la vida social, tanto en el ámbito, regional, nacional y mundial. En este mismo curso de la modernización del mundo, se da de manera simultánea, la globalización del capitalismo, que tiene como consecuencia, la generalización del pensamiento pragmático o tecnocrático.

Según esta perspectiva, la **mundialización - globalización**, sería un desdoblamiento posible, necesario e inevitable del proceso de modernización inherente al capitalismo, entendido éste como un proceso de "civilización" destinado a realizar una especie de culminación de la historia de la humanidad o fin de la historia, en donde poco a poco; modernizar y evolucionar se vuelven recíprocamente referidos e intercambiables. Así una idea antigua, ya presente en las postrimerías del liberalismo y del positivismo, adquiere vigencia y fuerza en el ámbito de los problemas prácticos y teóricos suscitados por *la globalización* del capitalismo.

Quisiera partir de una pregunta ¿Pueden los valores morales identificarse con los valores que rigen los mercados y la actividad

bursátil? Indudablemente que sí aparece una tendencia a hacer este tipo de analogías - como lo señala Nicolás Grimaldi³⁰ - cuando se cuestiona si los valores son una buena inversión, y en efecto, cuando se afirma que con la aparición del SIDA, la fidelidad está al alza y "se cotiza" mejor día con día; y que en la política, la honestidad "ha caído" bastante, junto al desempleo, "sube" otra vez la entrega abnegada al trabajo. Así ante la prometedora y constante pujanza de las sociedades postindustriales lo que vale o esta al alza es: el interés, el éxito y la ganancia. Es clara la competencia para lograr o conseguir el éxito, frases como ¡ cómo te ven te tratan! Y ¡ poderoso caballero es don dinero! Marcan la constante a seguir por los individuos, incluso tratando al saber o al amor como un objeto de mercado, ya que todo tiene precio.

Pero ¡cuando todo tiene precio, nada tiene valor! Por tanto, no es lo mismo el precio que el valor. Entonces ¿cual sería el valor de los valores? Cuando el valor no tiene correspondencia con los precios, nos enfrentamos al problema del significado de los valores, el cual es un problema antiguo de la filosofía. Ya Aristóteles postulaba que los valores tendían al bien, en tanto que el bien mira lo que es justo³¹

Es innegable que la palabra 'valor' en la filosofía contemporánea proviene del uso técnico de la economía, especialmente de la economía política del siglo XVIII, aunque también Kant utiliza el término con relevancia filosófica, pero no ofrece ninguna definición del término ni investiga el término de manera explícita. Posteriormente Nietzsche promueve el tema de los valores, de manera provocativa, al proponer una *transmutación de los valores*, esto es un cambio total, esta influencia fue asumida por Max Scheler, quien fundara la ética material de los valores. La palabra axiología comenzó a ser usada en los primeros años del siglo XX, fundamentalmente en Alemania y Austria y es todavía materia de discusión la naturaleza de los valores, si son 'objetivos' o 'subjetivos', si son descubiertos o creados por el sujeto valorizante. Asunto que no abordaremos en este trabajo.

En los tiempos de globalidad lo que tiene mayor relevancia es el valor conocimiento, acorde a la razón científica. A partir de esta

³⁰ Grimaldi, Nicolás. "Valores bajo sospecha" en revista *Istmo*. 1998. P 16.

³¹ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. México, Porrúa. 1981. P 59.

concepción se trastocan, tanto los valores, como la subjetividad humana. Por esto, Taichi Sakaiya señala que:

*“El desarrollo y popularización de la tecnología de las comunicaciones informáticas, (que estallaron en los ochenta), se da a través de progresos paulatinos que influyen en las actitudes y comportamientos de los individuos”.*³²

Lo que impulsa este desarrollo es un cambio ético y estético en la concepción del mundo. Por tanto, se evidencia que el impacto social de las comunicaciones trajo también una transformación en las relaciones humanas, así como la seducción por juegos y programas digitales, lo que crea una nueva mentalidad en los individuos.

Con el desarrollo de la razón científica, se gesta un tipo de sociedad basada en el valor - conocimiento.

Taichi comenta que las sociedades del conocimiento, tienen percepciones subjetivas (de un grupo de personas o de una sociedad) en donde se establecen ciertos ascendentes. Pero esta misma clase de subjetividad social está sometida, a su vez, por cambios acelerados e inconstantes, que sólo son posibles en sociedades que permiten la libre expresión y poseen además gigantescos sistemas de información.³³

Existen tendencias reales que muestran que las organizaciones de la sociedad industrial se forman en torno de núcleos de instalaciones mecanizadas a gran escala. Por ejemplo, las modernas plazas comerciales que promueven una participación activa y económica y que concentran la actividad humana, realizando todo, bajo techo, de manera inmediata y cubriendo todas sus necesidades; de diversión, entretenimiento, alimentación y una gran variedad de satisfactores individuales y colectivos.

Al sucumbir el modelo empresarial norteamericano, donde la pericia de un ejecutivo podía o no lograr el éxito, de la empresa, con la ejecución de sus funciones y habilidades, las nuevas sociedades de conocimiento, trabajan en equipo, sin buscar consensos o cabildeos

³² Sakaiya, Taichi. *Historia de futuro*. B.A. Argentina, Andrés Bello. 1995. P 240.

³³ Ibid. P 241.

de ninguna índole tratando de hacer ejecuciones rápidas y con decisión, además de propiciar ambientes necesarios que generen información útil e ideas que conducen a la creación del valor - conocimiento. Esta concepción se fue configurando a través de la noción de 'líderes' de manejo de mercado cuyas características necesarias son: la previsión, decisión, capacidad y rapidez de ejecución y asimilación de ideas.

Arturo Warman³⁴, señala que, como reacción adaptativa a los nuevos perfiles de la modernidad, tres grandes climas de ideas conviven en las sociedades actuales:

Primero, La dinámica de la ciencia y la economía ha acelerado, de manera sin precedentes, los procesos de modernización social, en donde hoy en diversos países ya se ha completado, en el curso de unas cuantas décadas, procesos que en otras sociedades tomaron siglos. Este cambio vertiginoso que altera los valores y las formas de vida, ha conducido a menudo a un creciente sentido de nostalgia por el pasado, como consecuencia de la propia celeridad. Ante los cambios tan drásticos que vivimos, el individuo, se siente abrumado en su existencia y busca tablas salvadoras que lo auxiliien a sobrevivir a esta vorágine.

Como parte de esta tendencia de la celeridad, aparecen diversas reacciones como son: el total rechazo al progreso y la vuelta al conservadurismo de las costumbres, el racismo y el fundamentalismo, valores engendrados en las sociedades modernas.

La nostalgia por el pasado, como una negación de la modernidad y de todo lo que sea occidental o también la predominancia de la moda meramente utilitaria y efímera, son actitudes propias de la modernidad, así como también la anarquía valorativa y el hedonismo egoísta que rige la cultura de masas.

Segundo. Se da una racionalidad acrítica, en tanto que hay sectores de la sociedad contemporánea que mantienen un optimismo sostenido, concibiendo una evolución lineal e ilimitada basada en la razón histórica del capitalismo, y aceptan que los fenómenos

³⁴ Warman, Arturo. " tradición y Modernidad" en *III Coloquio de Invierno. México, 1992. Pp 15-17.*

negativos como: las guerras, la pobreza y la desigualdad así como los desastres ecológicos son males menores, inevitables y que son aceptados a partir de los beneficios del progreso y de las pruebas de confort en que se vive. Los que piensan de este modo se adaptan al sistema.

Tercero. Se puede entrever que esta opción, se ubica entre la nostalgia y la racionalidad acrítica, que intenta reformular constructivamente valores vigentes de la idea heredada de la modernidad, adecuándolos a las realidades actuales y mejorándolos en la experiencia.

2.3 Globalidad e Ideología.

Este proceso de mundialización o globalización tiene su sustento ideológico en el neoliberalismo, el cual es un término adoptado principalmente por Latinoamérica y que en los países anglosajones fue llamado, según lo señala Enrique Semo³⁵, como "El consenso de Washington" por John Williamson del Instituto de Economía Mundial, entendiendo por consenso no sólo al gobierno norteamericano sino además a las instituciones y redes líderes de opinión, tales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, *el Brain Trusts*, así como los más connotados banqueros y ministros de hacienda más cosmopolitas, que se reunieron en la ciudad de Washington, que funge como 'capital del mundo' para definir el rumbo económico de la década de los 80's.

Esta nueva doctrina económica retoma los conceptos fundamentales del *laissez faire* la cual es expuesta por Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, donde se toman los siguientes ejes: en las economías de mercado, si no se interfiere en su funcionamiento, son esencialmente autorreguladoras y los vendedores al margen de

³⁵ Semo, Enrique. "Neoliberalismo o crecimiento con equidad" en revista *Memoria*. México, Octubre de 1995. P 7-8.

cualquier intervención del estado, producirán bienes y servicios para responder a la demanda de los compradores. Se dará el libre juego entre oferta y demanda; se producirán señales adecuadas para determinar lo que debe ser producido y los precios se fijarán en el mercado como una subasta, en la que la libre acción de los precios producirá a su vez un uso óptimo de los recursos basado en la lógica de la especialización, en la que cada productor estará haciendo lo que hace mejor. A su vez, la distribución implícita de la riqueza y del ingreso se hará de forma eficiente y "justa".

Según Enrique Semo (1995), los partidarios de esta teoría han clamado siempre en contra de la intervención de los gobiernos en la economía. Por tanto están en contra de la estatización. De ahí la urgencia constante por deshacerse de los bienes estatales y en contra de la intervención de la inversión pública, de la regulación, de políticas de desarrollo industrial o de medidas que se propongan controlar el uso de los recursos naturales y afectar la distribución del ingreso y la riqueza, por lo que el ingreso y el bienestar de los ciudadanos se debe decidir en el campo del mercado y no en el de las luchas sociales. Poniéndose como condición que si el trabajador quiere mejorar debe apoyar la liberalización y las privatizaciones así como elevar su productividad y competitividad, la cual será lo único que cuente para su mejoramiento social³⁶ Así el estado ya no esta en condiciones de dar y la empresa privada no puede ir más allá de lo que el mercado le permite.

En el ámbito de lo internacional, el liberalismo económico o neoliberalismo ha sido y es en la actualidad la ideología de la nación más poderosa del capitalismo, Inglaterra lo enarbó en el siglo XIX y Estados Unidos lo adoptó después de la Segunda Guerra Mundial. Pero es en la década de los 80's cuando encuentra sustento político para apuntalarse como la corriente dominante a escala mundial y alcanzar lo que hemos revisado como **mundialización o globalidad**. Lo que permite el repunte a esta ideología económica, es el derrumbe del socialismo existente, el desgaste del estado benefactor y los fracasos de los países basados en el papel rector del estado y la sustitución de importaciones.

³⁶ Las medidas de "Consenso de Washington", tal como se han expuesto, son ni más ni menos lo que se ha vivido en nuestro país en los últimos años, de forma desmesurada, desde el sexenio del salinismo y en la continuidad del sexenio de Zedillo.

A partir de la globalización del capitalismo (internacionalización del capital), se da también una nueva división internacional del trabajo y, por tanto, la dispersión territorial de las actividades industriales, potenciado por el desarrollo creciente de la tecnología. Las fronteras comienzan a desvanecerse, ya que, la aceleración y generalización de las relaciones, procesos y estructuras capitalistas que atraviesan territorios y fronteras, culturas y civilizaciones, dieron la metáfora del fin de la geografía. Con ello, las corporaciones transnacionales y las organizaciones bancarias, movilizan sus recursos, desarrollan sus alianzas estratégicas, agilizan sus redes de círculos informáticos, para realizar sus aplicaciones de modo independiente e incluso con el total desconocimiento de los gobiernos nacionales, que aunque tuviesen la información, poco o nada pueden hacer. Las corporaciones transnacionales se organizan y dispersan por el mundo según planeaciones propias, geoeconomías independientes, evaluaciones económicas, políticas sociales y culturales que no contemplan para nada las fronteras nacionales, ni el color de los regímenes nacionales.

Así, en la época de la **globalización** del capitalismo, el capital en general adquiere mayor universalidad y no sólo asume las más diversas formas de capital singular y particular, o nacional y sectorial, sino que se vuelve parámetro universal de las actividades y las relaciones desarrolladas por individuos y pueblos, por empresas y conglomerados nacionales y transnacionales, por gobiernos nacionales y organizaciones multilaterales. El capital se vuelve, por tanto, no sólo internacional sino propiamente global, pasando a ser un parámetro decisivo para todo tipo de actividad humana, incluyendo las sociales y culturales.

Es a partir de estas premisas que es posible explicar los paradigmas de culto al mercado, la reducción del estado, y la liquidación de las políticas de bienestar social y la liberalización de las energías empresariales, para convertirse en ideología masiva y dogma oficial. Se trata, por tanto, como sostiene Enrique Semo³⁷, de una revolución conservadora en los grandes centros de desarrollo, así como la búsqueda de alternativas de los países socialistas y del

³⁷ Semo, Enrique. Op. Cit. p 8.

desencanto causado por el “desarrollismo” y del modelo de sustitución de importaciones de América Latina.

La caracterización que se acaba de señalar del neoliberalismo, es ampliada y comentada de manera acertada por La carta de los provinciales latinoamericanos de la Compañía de Jesús en la revista *Trabajo y Democracia Hoy* (enero - febrero, de 1997, No. 36), en donde se manifiestan los efectos del Neoliberalismo en América Latina. Se apunta que en el umbral del siglo XIX las comunicaciones unen a las naciones, la tecnología da nuevas posibilidades de conocimiento y creatividad pero también los mercados penetran todos los espacios sociales, evidenciándose un crecimiento de la economía.

Este auge material que pudiera ser esperanzador para todos, deja sin embargo a una gran multitud de gente en la extrema pobreza y sin la posibilidad de participar en la construcción del destino común de la humanidad. En el transcurso del actual modelo de desarrollo económico aparece la constante amenaza a la identidad cultural y una constante destrucción de los recursos naturales. Se dice, además, que las dinámicas económicas que producen estos efectos perversos tienden a transformarse en ideologías y absolutizar ciertos conceptos. El mercado, por ejemplo, de un instrumento útil y hasta necesario para elevar y mejorar la oferta y reducir los precios, pasa a ser el medio, el método y el fin que gobierna las relaciones de los seres humanos. Para lograrlo se generalizan en el continente las medidas conocidas como neoliberales.

De acuerdo con, Octavio Ianni³⁸ en el proceso del desarrollo del capitalismo se da simultáneamente un proceso de racionalización (modernidad), en donde poco a poco las más diversas esferas de la vida social, son burocratizadas, organizadas en términos de calculabilidad, contabilidad, eficacia, productividad y lucratividad. En paralelo con el mercado y la empresa, también las actividades intelectuales son racionalizadas con el mismo criterio. El mundo pasó a ser influido por el patrón de racionalización generado como una cultura de este mismo capitalismo. La administración de las cosas, gentes e ideas, la calculabilidad del deber y del haber, la definición jurídica de los derechos y las responsabilidades, la codificación de lo

³⁸ Ianni, Octavio. *Teorías de la Globalización. México, S.XXI.. p 92.*

que es privado y de lo que es público, todo esto para construir una nueva trama de relaciones sociales.

La racionalidad, que se origina en el mercado, la empresa, el Estado y el derecho, tiende a organizar la diversidad de las relaciones sociales, incluyendo a los grupos y organizaciones en que se insertan, de la fábrica a la escuela, de la agencia del poder estatal a la familia, de los sindicatos a los partidos políticos y de los movimientos sociales a las corrientes de opinión. Todo tiende a burocratizarse, según patrones burocráticos racionales y legales, por todo el mundo, incluyendo continentes y archipiélagos.

Detrás de esta racionalidad económica que suele llamarse neoliberalismo hay una concepción de ser humano que delimita la grandeza del hombre y de la mujer a una simple capacidad de generar sólo ingresos monetarios. Se exacerba el individualismo y se incrementa el anhelo de ganar y de poseer, lo cual lleva a atentar contra la integridad de la creación, propiciándose, en muchos casos, la codicia, la corrupción y la violencia, mismas que al generalizarse en los grupos sociales, contribuye a la descomposición de la comunidad.

Se impone así un orden de valores donde prevalece la libertad individual para acceder al consumo de satisfacciones y placeres que legitima, entre otras cosas, la drogadicción y el erotismo sin restricciones. Una libertad que rechaza cualquier interferencia del estado en la iniciativa privada, oponiéndose a planes sociales, desconociendo la virtud de la solidaridad y aceptando las leyes del mercado.

Hasta aquí se deja planteado el desarrollo de la razón moderna y su expresión ideológica de globalidad, para revisar los supuestos de la ética con los que confrontaremos, posteriormente, estas nuevas formas de pensamiento de la sociedad de conocimiento, con la perspectiva de una razón - ética, en un vínculo, más estrecho, con "lo humano".

III MORALIDAD Y GLOBALIDAD

El vertiginoso camino por el que ha transitado la razón moderna, de mano de la ciencia y en los últimos tiempos de la tecnología, ha dado paso a un ser humano que a ultranza defiende la individualidad, su individualidad, como único pre - requisito de la libertad. Revisaremos ahora en este capítulo, que tipo de ser humano se gesta en estos tiempos de globalidad.

3.1 Individualidad y moralidad.

Sin duda alguna el despunte de la modernidad tenía implícito, en su inicio, el factor humanístico, que culminaría con la gran euforia de la 'razón ilustrada', en el siglo XVIII. El cauce totalmente científicista (positivista o neopositivista), identificado con la razón técnica o instrumental, produce - sin embargo - a un ser desprovisto de su esencia humana, es decir, deshumanizado, lo cual supone, también, una crisis de la razón moral que, consideramos, debe ser reconstruida. Por eso este trabajo, asume la necesidad de una pertinencia de la ética, como única manera de recobrar la convivencia social y colectiva de lo humano en el siglo que se inicia.

No pretendemos ubicarnos en una actitud doliente y condescendentemente humanista. Nuestra pretensión es, más bien, mostrar el peligro suicida de esta vorágine excesivamente individualista. No estamos en contra de la individualidad ya que esta

categoría parece esencial para la afirmación del dasein propio, como afirmación de una existencia auténtica, como sostiene Heidegger³⁹ Sin embargo, no debe haber oposición entre lo individual y lo colectivo, entre lo social y lo particular.

La deshumanización que vivimos hoy en día, es totalmente evidente y, tal como lo señala Juliana González en *El malestar en la moral*:

"La crisis contemporánea es crisis de algo más orgánico, más básico e integral: del sentido ético de la vida, el cual no sólo alude a una manera esencial de 'sentir' la existencia, sino a una 'dirección' u 'orientación' de la vida humana y a su 'razón' de ser fundamental. La crisis del sentido ético es crisis del hombre mismo, de la posibilidad humanizante por excelencia, que es la moralidad"

⁴⁰

Dar una nueva 'dirección' a lo humano es, sin duda, una tarea de compromiso de vida. Aunque cada día nos sentimos arrasados por el pesimismo, ya que la razón técnica es, a fin de cuentas, la culminación del nihilismo implícito en el desarrollo de la cultura occidental, tal como sostiene Nietzsche, quien anuncia en su texto de *La voluntad de poder* que:

*" Lo que sucederá, de una u otra manera, es la llegada del nihilismo, con el que la angustia del individuo aumenta década con década en la cultura europea, la cual se acerca inevitablemente a la catástrofe: la desaparición de un pensar que no reflexiona y que teme reflexionar"*⁴¹

Esta afirmación, hace clara referencia al pensar filosófico que asume su papel crítico y escéptico, en contraposición de la verdad científicista que hoy pre - domina en el mundo.

Eugenio Trías, en el diálogo que sostiene con Rafael Argullol en *El cansancio de Occidente*⁴², considera que se puede hablar de una barbarización del ser humano (en estos tiempos de globalización), que se sustenta en que todas las costumbres contemporáneas, se encuentran, enmascaradas bajo el mismo agente que las propulsa e

³⁹ Cfr. Heidegger, Martín. *El ser y el tiempo*. 2ª edición. Trad. José Gaos. México, FCE. 1980. P 291.

⁴⁰ González, Juliana. *El malestar en la moral*. 2ª Edición. México, FFyL - UNAM. 1997. P 15

⁴¹ Nietzsche, Federico. *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF. 1980. P 21.

⁴² Argullol, Rafael y Trías Eugenio. *El cansancio de Occidente*. México, Ediciones Destino. 1993. P 46.

impulsa: la técnica, por lo que se establece un nexo entre técnica desenfrenada y barbarie. Esta barbarie produce un individuo que desconoce el marco ético de sus actos y de sus decisiones, mostrando un ser carente de responsabilidad social y ajustado totalmente a los patrones técnicos y económicos del capitalismo salvaje (neoliberalismo o globalidad). El individuo de la 'nueva' barbarie no asume una responsabilidad social, sólo responde a su propia operatividad o a la mecánica del funcionamiento del sistema, constituyéndose en un bárbaro - civilizado que se acopla perfectamente a los patrones técnicos de productividad y eficiencia. Trías menciona que estos patrones presentan múltiples variantes, ya sea en el plano económico, político, artístico y hasta filosófico, pero lo que tienen común todos ellos es su tecnicidad.

Es del todo correcto, entonces, designar al sujeto contemporáneo como un bárbaro civilizado, ya que las dos conceptualizaciones se juegan de manera dialéctica y constante, a veces conjugadas o simultáneamente, otras tantas con el predominio de una u otra. Lo fundamental es que dichas adjetivaciones no son excluyentes sino características del ser humano. Sin embargo, dentro del proceso de globalización, Trías menciona que este "personaje" tiene elaborado de antemano un repertorio de respuestas preparadas ante situaciones nuevas. Esto quiere decir que no se sorprende ante el mundo, ni es creativo, dado que ya tiene programado un patrón de conducta y sabe cómo conducirse y que emociones sentir. Si por casualidad se encuentra ante "lo realmente otro", ante la verdadera alteridad, sabrá cómo exorcizar la situación ya que dispondrá de un cupo específico de *clichés* negativos para rechazar lo que no se ajusta a sus hábitos de respuesta y de opinión ya conformados.

"Tal es el 'bárbaro civilizado', que tiende a percibir la alteridad a través de una proyección satanizada de sus carencias y limitaciones, que hace contrapunto con la correspondiente idealización de su propio mundo, Idealización y satanización, son proporcionales al grado de incompetencia, ignorancia y falta general de responsabilidades. Por eso no es raro o casual que este bárbaro civilizado tienda a ser, como ocurre en las democracias occidentales, un ser latente o virtualmente racista, xenófobo, y de fuertes tendencias endógenas o endogámicas"⁴³.

⁴³ Ibid. P 49.

El advenimiento de este ser, a ultranza individual, es relativamente reciente. Trías lo ubica como descendiente del mundo anglosajón, promocionado por la filosofía inglesa empirista y la ética utilitarista. En esta tradición anglosajona, el individuo se constituye como 'átomo' de una sociedad en la que los vínculos comunitarios y culturales están en tránsito de romperse. Es este individuo - átomo el que aparece en el mundo como el sujeto de una sociedad tecnificada y masificada, al cual se le pueden otorgar las siguientes características: a) es capaz de acumular muchas vivencias pero carece de experiencias, b) es capaz de acumular muchas redes complejas de 'información' pero carece de formación y c) sólo reconoce la alteridad en la medida en que define su propia forma de ser y de sentir y es, por tanto, incapaz de tener un auténtico encuentro con el otro.

Para Argullol el sujeto que protagoniza nuestra época, el individuo-masa, se presenta bajo las siguientes formas: el productor, el consumidor, el automovilista, el espectador televisivo, el receptor de la industria del ocio. Y su cohesión con los otros individuos-masa, con quienes se sabe que comparte una misma actividad o una misma pasión, es a través de los grandes almacenes, las autopistas, los estadios, las concentraciones turísticas..., y desde luego, en la aparente privacidad de sus casas, las largas horas de televisión, videojuegos o internet. Siendo paradójico que lo masivo se presenta como individual, y lo disgregador como congregador, en donde las conductas parecen libres, pero en el fondo están sujetas a una constante manipulación. Esta es precisamente la ilusión y la trampa, por lo que, uno de los principales atributos de este individuo-masa, es el ser, tan solo, un espectador⁴⁴.

Esto es, un ser pasivo, que participa voluntariamente de un plan o proyecto que él no ha trazado, formando parte de una gigantesca cadena que está lejos de controlar. Dicha pasividad es una característica fundamental para definir al hombre de nuestra época, el cual puede hacer grandes innovaciones en el plano de la técnica, pero sin alterar su estatuto social de espectador y con el asentamiento de su pasividad, pues los cambios que propone son, para que las cosas sigan igual. Esta supuesta actividad o incesante movilidad se da para

⁴⁴ Ibidem. P 53-54.

asumir una serie de simulacros. Es una actividad que refuerza el predominio de lo pasivo, un constante movimiento que acaba desvaneciéndose en la inmovilidad y que aunque da la idea de una vida vertiginosa, se trata, tan sólo, de un vértigo alrededor de un vacío. Como afirma Argullol:

“Es ante este panorama que resulta sumamente atractivo cualquier manifestación provocadora de contracultura y en donde una actitud pesimista es a fin de cuentas lo verdaderamente optimista, es el tiempo de las paradojas, y en donde lo diferente resulta de mayor validez ante lo masificado y alienado”⁴⁵

En la relación que este individuo-masa establece con su entorno, se evidencia una absoluta agresividad (violencia) de características inéditas, no tan sólo con respecto a sus semejantes individuos - masa, sino también con el mundo material, ya que la vorágine consumista agrede el marco natural y todos los círculos objetuales que nos rodean. El consumo, sostiene Argullol, actúa en el doble sentido de la palabra: es un acto de aprehensión y, al mismo tiempo, un acto de destrucción que involucra a todos los objetos, desde los vestidos o los automóviles hasta los muebles y las casas. En la relación de un vínculo estable con lo material se debilitan los territorios de identidad, lo que constituye un sometimiento a un mundo autodegradable e intangible, siendo esta otra manera del vértigo alrededor del vacío. Sólo se escapa a este vacío en la actitud compulsiva de poseer cosas en respuesta al miedo de la absoluta desposesión. Este individuo, no es solidario respecto a nada o sólo lo es de él mismo, constituyendo un ‘átomo’ individual, como unidad mínima de la sociedad tecnológica, que esta orientada y construida a escala masiva.

Ante este panorama, Trías considera que no se trata de ‘reinventar’ al individuo y asume que lo que tiene que hacerse con la individualidad es destruirla, acabarla, porque el individuo moderno es un ‘monstruo’⁴⁶. En esta sociedad tecnificada, debemos pensar en abrirnos a la experiencia ‘personal’ de verdaderos sujetos que sean capaces de establecer *relaciones* tanto con sus propios cercanos como con los extraños. Propone ‘reinventar’ el término (estoico, cristiano) de *persona*, ya que persona implica, una relación con la

⁴⁵ *Ibidem*. P 54.

⁴⁶ *Ibidem*. P 54-55.

alteridad; relación con la propia comunidad y la relación con un marco cósmico universal, en lo que el estoicismo llamaba *logos*, razón común. Estamos de acuerdo en rescatar la dimensión de persona y de razón, porque lo que está en crisis es tan sólo un tipo de razón: la racionalidad cientificista e ilustrada.

Para el sociólogo alemán, Max Weber el concepto de racionalidad o racionalización significa, en primer lugar, la ampliación de los ámbitos sociales, en donde éstos quedan sometidos a los criterios de decisión racional, siendo también la manera como se define la forma de operación económica capitalista. Más concretamente se refiere al concepto de *acción racional* concebida como una acción lineal, en la que se vinculan linealmente medios y fines. Franz J. Hinkelammert en *Utopía, anti - utopía y ética*, señala que los criterios de racionalidad, juzgan sobre la racionalidad de los medios con base en el criterio de costos, en donde se intenta *lograr un determinado fin con el mínimo de medios usados para lograrlo*⁴⁷.

Estos fines no pueden ser fines generales como, por ejemplo, el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la gloria divina, sino que se trata particularmente de fines específicos y que pueden ser calculados por la racionalidad humana *per se* capitalista, convirtiéndose en fines empresariales. En las sociedades coexisten las más variadas relaciones medio-fin, las cuales son medidas por las relaciones de costos de producción-precio del producto, siendo el mercado donde se libra la competencia, estableciéndose una lucha de mercados. Nuestra crítica se dirige a esta racionalidad, frente a la cual es importante encontrar alternativas que nos permitan salir de la deshumanización a la que nos arroja la razón técnico - científica.

Hoy en día reina la decepción por doquier, se viven tiempos acuciantes y angustiantes, los paradigmas ideológicos son endebles. Qué otra cosa queda sino retrotraerse en la individualidad, tal es la lógica del nihilismo, no creer porque al creer se da lugar al optimismo y francamente, está fuera de todo lugar ser optimista. Así, entonces, qué queda, sino la existencia tal como es sin sentido y sin fines, la forma extrema del nihilismo (Nietzsche), el suicidio de la colectividad. Unos, abriéndose paso en una reyerta por lo meramente superficial e

⁴⁷ Hinkelammert, Franz J. *Utopía, anti-utopía y ética*. México, 1998. P 12.

individual y otros, por la necesidad de la sobrevivencia cuesten lo que cueste (violencia social). Tal es el mundo de la 'nueva' violencia, que surge con características propias del proyecto de globalidad-individualidad, el cual intentaré describir a la luz de algunos autores que, aún todavía, siguen cavilando la concepción de esta violencia propiciada en gran parte por el marco económico y político del neoliberalismo y de la globalidad.

3.2 Individualidad y hedonismo.

La individualidad extrema es ya una manera de expresión de la violencia, porque se da una ruptura en lo social-colectivo, una *no*-relación con la alteridad, ruptura que implica: imposiciones, sometimiento, lucha, manipulación, etc., y demás formas abiertas o soterradas de la violencia contemporánea. Revisemos esta individualidad, revestida de narcisismo, pero conducida fundamentalmente hacia una propuesta hedonista, como única manera de tolerar la crisis o el malestar de la moral (cultura) de nuestro tiempo. Es sin duda alguna, Gilles Lipovetsky quien describe de manera más acertada esta individualidad ligada al hedonismo, mostrando sus justificaciones, y que apartan, a este 'nuevo' individuo, del recursamiento de la angustia existencial, para anclarlo en un aparente puerto de seguridades y aspiraciones del hombre moderno.

En el reconocimiento de una conmoción de la sociedad, por tanto, de sus costumbres, se puede ubicar al individuo contemporáneo, en lo que se ha dado en llamar, la era del consumo masificado, dando lugar a una forma inédita de socialización e individualización, que rompe con lo tradicionalmente instituido. Estas 'nuevas' formas son precisamente el motivo de reflexión de la obra de Lipovetsky, quien considera además un universo de objetos, informaciones e imágenes, en una perspectiva hedonista, que ha dado lugar a nuevas formas de control de los comportamientos y una

diversificación de las formas de vida, abriendo una nueva fase del individualismo occidental, ampliado por el fenómeno globalizador a la mayor parte del mundo.

“Nuestro tiempo sólo consiguió evacuar la escatología revolucionaria, base de una revolución permanente de lo cotidiano y del propio individuo: privatización ampliada, erosión de las identidades sociales, abandono ideológico y político, desestabilización acelerada de las personalidades; vivimos una segunda revolución individualista”⁴⁸.

Lipovetsky le da un sentido distinto a la categoría de personalización, no relacionado a una integración social y humana, sino como adecuación al avance de las sociedades que hoy se denominan democráticas (electas, indistintas de su ideología), en donde se remodela el conjunto de los sectores de la vida social. Se trata de una *mutación sociológica global* que está en curso y que Castoriadis denomina <<significación imaginaria central>>, referido a una combinación sinérgica de organizaciones y de significaciones, de acciones y valores, que da inicio a partir de los años veintes, en donde sólo algunas esferas artísticas y psicoanalíticas anticiparon hace algunos decenios, no cesando de ampliarse desde la Segunda Guerra Mundial.

Dicho proceso de personalización, según Lipovetsky, puede tener dos interpretaciones; La negativa, que se refiere a la fractura de la socialización disciplinaria (la propuesta de los partidos revolucionarios). Y la positiva, que corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los <<factores humanos>>, en el culto a los natural, a la cordialidad y al sentido del humor.

“Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible”⁴⁹.

⁴⁸ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*. Madrid España, Anagrama. 1998. P 5.

⁴⁹ *Ibid.* P. 6 - 7.

Hay, sin duda, un relajamiento de las ideologías, ello por el quebranto de las verdades totales y absolutas (la caída del bloque socialista), pero esta circunstancia también refuerza esa condición de descreimiento que ya hemos señalado anteriormente. Por ello, el valuarte de la individualidad como unidad básica de la persona (sujeto) se refuerza en un relajamiento que se desliza hacia el placer de la sensualidad mediatizada y proclive a ser consumida en el vaivén de la oferta y la demanda. Se dan nuevos procesos que se muestran inseparables de los fines y legitimidades de los nuevos acontecimientos sociales: con valores hedonista, un culto desmesurado a la liberación personal (aún las que carecen de responsabilidades), Esto es:

“Lo que desaparece es esa imagen rigorista de la libertad, dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares, la modelación de las instituciones en base a las aspiraciones de los individuos”⁵⁰

Este nuevo proceso, sólo acepta a la personalización que se reconoce en un valor fundamental, el de la realización personal, buscando como única identidad la singularidad subjetiva de personalidad incomparable, sin importar las formas de control y homogeneización que se realizan en su derredor. Dando mayor importancia al supuesto derecho de ser íntegramente uno mismo, con posibilidad a un disfrute máximo de la vida, aún a riesgo de esta.

En las sociedades ‘democráticas’, se ha erigido al individuo libre, como valor supremo, siendo éste la manifestación última de la ideología individualista, que va en consecución de la transformación de los estilos de vida unido a una revolución del consumo, lo que posibilita un desarrollo de ‘nuevos’ derechos y deseos de los individuos, como condición de los valores individualistas. Según señala Lipovetsky:

“El proceso de personalización surgió en el seno del universo disciplinario, de modo que el fin de la edad moderna se caracteriza por la alianza de dos lógicas antinómicas. La anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del

⁵⁰ Ibidem. P. 7.

*proceso disciplinario es lo que nos ha llevado a hablar de sociedad posmoderna, una sociedad que generaliza una de las tendencias de la modernidad inicialmente minoritaria*⁵¹

La modernidad, estaba sustentada en una racionalidad científica y técnica, promotora del método y del orden, creía en el futuro, era conquistadora, se fundamentó en la ruptura de las tradiciones y los particularismos. Ahora, en la llamada, posmodernidad⁵², se va en contra de esos principios futuristas, en donde se está ávido de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata, por lo que se disuelve la confianza y la fe en el futuro, de ahí la consecución de fines inmediatos: ya nadie cree en el porvenir, ni de la revolución ni del progreso, la gente quiere vivir enseguida, aquí y ahora, conservarse joven y sin la pretensión de forjar a ningún hombre nuevo.

Es paradójico, pero la posmodernidad entraña un retraimiento del tiempo social e individual, al mismo tiempo que se impone la necesidad de prever y de organizar el tiempo colectivo, partiendo del desencanto y monotonía de lo nuevo. Esto explica en mucho, el gusto por la moda 'retro' y la idea de cambio, ha quedado invalidada al mostrarse como desencanto, se acepta el cambio pero para que las cosas sigan igual.

Las ideas vanguardistas han sido abandonadas por el trueque de la personalización hedonista; no hay optimismo ni en la ciencia ni en la técnica a pesar de sus grandes 'milagros'. Nos hemos acostumbrado al vértigo acelerado de la tecnología, de hecho, hay una frustración por el lado negativo de esta: el sobrecalentamiento de los polos, la lluvia ácida, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos.

Desdibujadas las ideologías, la sociedad posmoderna, no tiene ídolos ni tabú y los que se erigen son transitorios, es decir, prescindibles, no hay en puerta ningún proyecto histórico, estamos regidos por el vacío que, sin embargo, no conlleva tragedias ni apocalipsis. Así, Lipovetsky afirma que fue un error haber pregonado el fin de la sociedad de consumo, cuando el proceso de la

⁵¹ Idem. P 9.

⁵² Estamos entendiendo a la condición posmoderna, como un momento específico de la modernidad.

personalización no cesa de ensanchar sus fronteras. La recesión presente, la crisis energética, la conciencia ecológica, no anuncia el entierro de la era del consumo: **estamos destinados a consumir**, aunque sea de manera distinta, cada vez más objetos e informaciones, deportes, viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos. Esto es la sociedad del consumo, vivimos no su extinción sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada de la movilidad, de la desestabilización⁵³.

Hay un consumo de la existencia a través de la proliferación de los *mass media*, del ocio, de las técnicas relacionales y este proceso de personalización genera una especie de vacío, que es llenado rápidamente por la abundancia de modelos y patrones, diseñados a priori, para sustentar estos vacíos. Se está, por tanto, en una segunda fase de la sociedad de consumo: *cool* y ya no *hot*, consumo que ha digerido la crítica de la opulencia y en donde, esta cultura representa una superestructura de la sociedad, que emerge de un tipo de 'organización' uniforme, mezclándose también con los valores modernos porque como lo señalamos anteriormente; hay una cierta vuelta al pasado y la tradición, se revaloriza lo local y la vida simple, se diseminan los criterios de lo verdadero, tanto como del arte, tratando de legitimarse una identidad personal, en la que lo importante es ser uno mismo, que es sin más el estatuto del valor de la individualidad. Esta actitud, sin embargo, convive con aspiraciones 'humanas', exigiendo legitimidad de todo aquello que transgreda o perturbe esta dicha hedonista.

Consideramos que, es del todo acertada la caracterización que hace Lipovetsky de la cultura posmoderna, la cual se muestra, como descentrada y heteróclita, materialista y *psi*, porno y discreta, renovadora y retro, consumista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa, en donde en el futuro no se tiene que escoger, sino que se desarrollará una lógica dual, con correspondencias flexibles y antinomias. Este es precisamente el gran peligro, en donde los discernimientos de la responsabilidad quedan anulados, pues sólo importan los dispositivos de la personalización individual, capaz de hacer consumo de la alteridad, sin la menor culpa posible: mercado

⁵³ *Ibidem*. P. 10.

sexual, violencia programada y sometimientos que se rigen por la oferta y la demanda, de cualquier tipo de mercado. Lipovetsky advierte estos peligros a que puede llevar la personalización y señala que:

"No es cierto que haya una carencia de sentido, o una deslegitimación total; en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse, de ser libre en la medida que las técnicas de control social despliegan dispositivos cada vez más sofisticados y <<humanos>>"⁵⁴.

En este sentido, las sociedades posmodernas deben permitir la plena realización de la individualidad, en donde el proceso de personalización es tan sólo una discontinuidad en la trama histórica. Ruptura y continuidad, expresándose en que: concluida una fase, aparece otra nueva, unida, por lazos más complejos de lo que parecen a primera vista, a nuestros orígenes políticos e ideológicos. Es precisamente esta complejidad la que hay que destacar para 'salvar' lo salvable de la sociedad, porque es en las rupturas donde se dan las pérdidas, pero estas no deben ser tantas como para no armar la continuidad.

No es suficiente abogar por la libertad más plena de los individuos, ya que este ser social así, atomizado, podría considerar que la otredad amenaza su libertad y por tanto pugnará por intentar desaparecerlos, por considerarlos rivales, asumiéndose, por tanto, en una personalización persecutoria que pudiera desembocar en una paranoia social, la que ya es posible detectar. La virtud que tienen las nuevas sociedades posmodernas es que pueden ser más receptivas a aceptar las diferencias, lo cual, implicaría la tolerancia. Sin embargo, esta categoría tiene carencias fundamentales en nuestras sociedades. La apertura de las sociedades posmodernas es un camino a la tolerancia siempre y cuando no gane la carrera el excesivo individualismo. No debe haber una desvinculación de lo social con lo personal, así lo advierte el mismo Lipovetsky, al señalar que:

"la última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial, sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados,

⁵⁴ Ibidem. P. 11.

hiperespecializados; agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, bolínicos. Debemos devolver a Narciso el orden de los circuitos y redes integradas: solidaridad de microgrupos, participación y animación benévolas, <<redes situacionales>>, todo eso no se contradice en la hipótesis del narcisismo, sino que confirma su tendencia⁵⁵.

Esta tendencia de integraciones individuales a acciones colectivas, es lo que se manifiesta como acciones de la 'sociedad civil', las cuales tienen muchas limitantes por el riesgo de la competencia y la rivalidad, que pudieran dar paso a las 'hordas civiles' con intereses particulares, sin considerar lo colectivo social como integración humana.

Veamos ahora, de qué manera se expresa la violencia en dichas sociedades posmodernas (globalizadas), para perfilar algunas propuestas de salida con un cariz ético y humano, en el capítulo cuatro. Ya que en la medida en que manifestamos menos violencia, asumimos una afirmación de la existencia más humanizada, por lo que la violencia consideramos, es un termómetro de nuestro humanismo.

3.3 Moralidad y Violencia.

La violencia no es privativa de una época en particular, por ello no pretendo cargarle la cuenta exclusivamente a la modernidad (neoliberalismo - globalidad), pero sí es tarea de este trabajo denotar la especificidad del tipo de violencia que se vive en nuestro tiempo, para hacer evidente la necesidad de una ética como una forma posible de solventar la gran crisis en la que nos encontramos inmersos

Se puede asignar al ser humano, como parte de su naturaleza, la tendencia a la violencia. Ya Heráclito afirmaba en uno de sus

⁵⁵ Ibidem . p. 13.

fragmentos que “la guerra es la madre de todo”, y ¿que es lo que genera las guerras?, No puede darse una guerra sin el ejercicio de la violencia, pero intentaremos, si es que cabe, hacer una reflexión acerca de la limitación de la violencia a partir del principio de justicia o, de ser posible, de una administración de la violencia. Efectivamente la guerra tiende a ubicar un cierto ordenamiento del poder y del mismo ejercicio de la violencia vuelta como legitimación, aunque siempre de forma dinámica, razón por la cual Hegel estructura su famosa teoría de la dialéctica del amo y del esclavo Posteriormente, Marx señalaría como única superación posible de este antagonismo, la disolución de las clases antagónicas.

En la presentación que Sánchez Vázquez hace al libro *El mundo de la violencia*, señala de manera adecuada que:

“la violencia es tan vieja como la humanidad misma y que en la historia, vemos que ella no sólo persiste de una a otra época, y de una a otra sociedad, sino que su presencia se vuelve avasallante en estas conmociones históricas que denominamos conquistas, colonizaciones, guerras o revoluciones”⁵⁶

Por lo tanto, no tan sólo en estas condiciones de dominación sino que, además, forma parte igualmente del entorno próximo de cada uno de los seres humanos, es decir, de la vida cotidiana.

La violencia es una constante no sólo entre los individuos, sino también entre grupos, clases sociales y naciones, lo cual ha llevado a una profunda reflexión a filósofos y pensadores de todo tipo a considerar de qué manera ésta forma parte de la naturaleza humana. Así, afirma Sánchez Vázquez:

*“el hombre político de Aristóteles, el hombre trabajador de Marx, o el hombre lúdico de Huizinga, que se definen a partir de su convivencia en sociedad, dan lugar al Hombre violento como lo definen Maquiavelo, el Marqués de Sade, Hobbes o Sorel, quienes lo describen, **por y para la violencia**”⁵⁷*

Con lo anterior, queda una gran interrogante acerca de si podemos librarnos o no de la violencia, como una determinante

⁵⁶ Sánchez, Vázquez, Adolfo. (editor). *El mundo de la violencia*. México, UNAM-FCE. 1998. P 6.

⁵⁷ Ibid. P 10.

humana, tal como lo señalan estos autores. Pasemos ahora al análisis de este concepto. Veamos la definición general de violencia y posteriormente revisemos las formas y características, que reviste en el mundo globalizado.

Según N. Abbaganano, en su Diccionario de filosofía la palabra violencia:

“Tiene su antecedente del griego βία y es retomado al latín como violentia. 1) Acción contraria al orden o a la disposición de la naturaleza. Aristóteles distinguió entre el movimiento según naturaleza y el movimiento por violencia, el primero es el que lleva los elementos a su lugar natural, el segundo es el que los aleja, Véase Física. 2) Acción contraria al orden moral, jurídico o político. En tal sentido se dice, cometer o sufrir violencia, en ocasiones se ha exaltado a la violencia, así Sorel ha opuesto la violencia, dirigida a crear una sociedad nueva, a la fuerza, que es inherente a la sociedad y al estado burgués. “El socialismo debe a la violencia, los altos valores morales con los cuales lleva a la salvación del mundo moderno” (Réflexions sur la violence, 1906, trad. Ital., p. 133)⁵⁸

Miguel Concha Malo, en su contribución al texto ya mencionado, asume que la palabra violencia tiene su antecedente del latín *violentia*, pero más que la connotación de transgresión del orden, el concepto lo toma a partir de su elemento definidor que es la **fuerza**. Tratando de hacer una conceptualización y tipología de la violencia social, expone a su vez las ideas de Marciano Vidal, quien considera que la violencia es posible por la presencia de agresividad en el ser humano⁵⁹. Pues la agresividad es la potencialidad de la violencia y ésta tiene un apoyo biológico, el cual está integrado a la vida psíquica a través de las pulsiones primarias de la agresividad, a la vez que está condicionada por la estructura social. Vidal señala que la agresividad no es, por su naturaleza, esencialmente negativa y que, por el contrario, es necesaria y vital para la propia existencia de la especie. Por tanto, hablar de violencia como **fuerza**, es concebirla como una acción que se despliega incluso para la misma sobrevivencia. Así, la violencia puede catalogarse según criterios de legitimación.

⁵⁸ Abbaganano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Trad. Alfredo N Galetti. 2ª Edición. México, FCE. 1995. P 345.

⁵⁹ Marciano, Vidal. “Moral Social” en *Moral de Actitudes*. T. III. Madrid, España. PS. 1986. P 739-782.

En el mismo texto, Juliana González, en su aportación denominada “*Ética y violencia*” (la *vis de la virtud frente a la vis de la violencia*), apunta que:

“Hay múltiples razones por las cuales la violencia es éticamente condenable, aunque del mismo modo, hay argumentos que defienden sus significados positivos o que realizan verdaderas apologías”⁶⁰.

Por tanto, se desemboca en una ambigüedad de la violencia, por lo que es necesario el análisis de esta problemática ambivalente, y, por tanto, cabría anotar si hay una violencia justa o injusta, es decir, de una “buena” y/o “mala” violencia.

Revisemos algunos tipos de violencia a partir de su función de legitimidad/ilegitimidad jurídica y sus implicaciones con el quehacer moral. Se puede partir de una inicial clasificación de la violencia a partir de su finalidad y procedimientos, refiriéndonos a la violencia social.

Hay una violencia denominada ‘legítima’ y ésta se refiere a la violencia estructural, la cual lleva a cabo ejercicios de coerción y represión, por fuerzas del poder político, a través de la policía y el ejército, como cabezas visibles.

También se puede señalar como parte de la violencia estructural, la violencia de ‘resistencia’ o de ‘rebelión’, que se concibe como antagónica y con legitimidad emancipadora al condenar al régimen vigente como injusto y opresivo. Esta violencia de legitimidad antagónica puede asumirse de dos formas, que Miguel Concha Malo llama; “no - violencia activa” y “resistencia armada.”⁶¹ Una, ejercida desde organizaciones civiles y políticas y la otra, desde la guerrilla o ejércitos llamados de liberación.

La violencia bélica, referida específicamente a las guerras entre naciones, es estructural también, porque se la utiliza, desde una pretendida justificación sociojurídica internacional.

⁶⁰ González, Juliana. “Ética y violencia” en *El mundo de la violencia*.. Sánchez Vázquez. (editor). P 139.

⁶¹ Concha Malo, Miguel. “El catolicismo y la Violencia” en *El mundo de la violencia*. Sánchez Vázquez (editor). P 20.

La violencia de tipo "terrorista" que tiene como fin la desestabilización, es estructural en tanto que se asume como una forma de inconformidad social con reivindicaciones jurídicamente extremas y en ésta, se llevan a cabo acciones antisociales, que se oponen a la estructura "legítima".

Estas formas de violencia que hemos llamado 'estructurales' son secuencia y consecuencia, del múltiple desdoblamiento de lo social y todas ellas cubren con su sombra las relaciones interpersonales de todo tipo, como pueden ser: las amorosas, filiales, laborales, cívicas, políticas, etc., Por ello el discernimiento ético de las formas de violencia social, nos puede conducir a descubrir las nuevas modalidades de violencia que inhiben una convivencia armónica entre los seres humanos.

No cabe duda que la violencia es una expresión de lo ideológico, a partir de lo que se considera; legítimo e ilegítimo, justo e injusto. Consideramos que vivimos una "espiral de la violencia" muy '*sui generis*', exacerbada por la ideología neoliberal y el mundo globalizado. Frente a este tipo de violencia, se abren varias alternativas, pero la que pretendemos proponer es la de reconducir principios y cambios en la dinámica social, tratando de "moralizar" nuestras relaciones sociales. Cabe aclarar que dicha "moralización" no se refiere a la imposición y vigilancia de una "buena moral", sino a introducir la discusión de lo ético en todas las dimensiones de lo social y no exclusivamente como competencia del quehacer filosófico, tratando con ello de alcanzar cuotas más altas de justicia social y, consecuentemente, de mejores relaciones interpersonales.

Revisemos ahora, las posibilidades de superación o no, de la violencia y sus alternativas.

De entrada, y como principio, hay que decir que la violencia no puede ser erradicada, por lo que debemos aprender a vivir con ella, anteponiéndole una razón - ética, la cual se describirá en el siguiente capítulo, como propuesta central de este trabajo.

Se ha descrito a la violencia como una forma estructural de la misma sociedad. Aunque esta afirmación involucra todo tipo de violencia social, es necesario no dejar de hacer mención de "la

violencia cotidiana", esto es, de las actitudes o acciones hostiles que desarrollamos no sólo en nuestro entorno, sino con lo más inmediato a nuestro yo, asumiendo lo que en el psicoanálisis se denomina, autocastigo, como una manera de redimir aquello que pudiera propiciar el goce.

La violencia en lo inmediato, es la violencia o intolerancia hacia lo cercano, que no necesariamente es nuestro objeto de hostilidad, pero es un vehículo de descarga que a veces se vuelve fin de la acción violenta. Como ejemplo quisiera mostrar, la hostilidad hacia un subordinado; hijo, empleado, compañero, servidor, etc., La causa de nuestra violencia, entre otras, pudiera ser la inconformidad ante una autoridad más alta que la nuestra y la impotencia por no poder mostrar nuestros enojos y frustraciones, descargándolos hacia otros más indefensos. Es común, por ello que, en los hogares se vivan tensiones y hostilidades a pesar de los lazos filiales y fraternales de sus componentes. Es frecuente que los padres con un cúmulo de frustraciones sociales no resueltas, arremeta contra la familia, imponiendo más autoritarismo que razones y afectos. Ello, desgraciadamente, contribuye en gran medida a una gran descomposición de las relaciones sociales cotidianas: drogadicción, delincuencia, alcoholismo, abandono de hogares (niños de la calle), etc.,

No pretendemos con esto mostrar el hilo negro de las conductas sociales, sino tan sólo queremos señalar los nexos, a través de los cuales se engarza la violencia como expresión de esta crisis social y existencial, que aunque no es exclusiva de esta época (como lo he señalado anteriormente). Sin embargo, sí se presenta de manera más aguda y generalizada actualmente dada la estrechez del mundo a través de la nueva tecnología, la cual contribuye a crear un tipo de individuo desligado de una relación interpersonal, para confinarlo a un placer medido por la máquina, llámese internet, televisión, nintendo, walkman, etc., Lo social en muchas ocasiones es discordante con lo individual, lo cual propicia un individuo hostil y violento. Ya Freud elaboró un trabajo sobre este tema en *El malestar en la cultura*⁶² donde, discierne sobre este antagonismo entre los deseos individuales y la normatividad cultural.

⁶² Freud, Sigmund . *Obras completas* . Vol. XXI. Argentina, Amorrortu. 1996.

La violencia es el resultado o consecuencia del deterioro de las relaciones entre los seres humanos. Es, por tanto, también la resultante del conflicto existencial e ideológico de nuestro tiempo. No hay que hurgar mucho en la sociedad para demostrarlo, baste salir a la calle o hasta en la propia casa para evidenciar la contundencia de las acciones violentas. La violencia es así, un síntoma de la crisis de valores propiciada por el modelo de vida adoptado por las sociedades contemporáneas. Como se revisó en el primer capítulo, la crisis se remonta a la supremacía de la razón positiva o cientificista, originada en los países occidentales y extendida hoy día en todo el mundo. Según refiere Javier Muguerza:

“Habermas, prevenía de no prestar suficiente atención a ‘las huellas de la violencia’, que a lo largo de la historia ‘desfigura’ los repetidos intentos de diálogo e incesantemente los desvía del camino hacia una comunicación irrestricta”⁶³.

Efectivamente, la violencia es un factor que hace ‘ruido’ en todo proceso dialógico, dando lugar exclusivamente a la ‘disputa’ o, lo que es lo mismo, al enfrentamiento de los argumentos, en donde sólo se afianza un pragmatismo que profundiza el distanciamiento, envolviendo la individualidad y abriendo cauce a la desconfianza de el mundo, dejando anclado un sentimiento de aislamiento por la imposibilidad del acercamiento con nuestros semejantes.

Pasemos ahora a revisar algunas posibles salidas a la crisis cultural de nuestro tiempo, concretamente a la hermeneútica y la propuesta de una ética basada en la razón, pero con un nexo íntimo con la pasión.

⁶³ Muguerza, Javier. “La no-violencia como utopía” en *El Mundo de la violencia*. México, FCE. 1998, p 31.

IV LA PERTINENCIA DE LA ETICA

4.1 Hermenéutica y moralidad

Se hace necesario mostrar ahora, algunas de las propuestas que pudieran ser viables, como salida a la crisis de nuestro tiempo que, ya hemos descrito en los anteriores capítulos. Concretamente se expondrá la propuesta de la hermeneútica y posteriormente el de la ética basada en la razón.

La hermeneútica, que había sido considerada como un mero reducto disciplinario interpretativo de textos, tanto literarios, jurídicos y teológicos, ahora aspira a convertirse en una disciplina de carácter metodológico y cada vez más filosófico y, hasta en ocasiones preponderantemente ontológico. Es Gianni Vattimo⁶⁴, quien en la década de los 80's, asume que una vez agotada la hegemonía estructuralista, la hermeneútica se ha constituido en una *koiné*: un lenguaje común para la filosofía y la cultura y un punto de referencia incluso para los que disienten de sus planteamientos. Otros autores también han señalado un proceso de transformación de la hermeneútica: Friedrik Schleiermacher y Hans Georg Gadamer. El primero lleva a cabo una sistematización de la hermeneútica que acaba con una disgregación existente hasta entonces y Gadamer es el que la eleva a un repunte protagonista, aunque también Dilthey y Heidegger ya habían hecho sus aportaciones. Hay que mencionar, a otros autores como Apel, Habermas, Ricoeur, Betti, etc., quienes con sus discusiones han contribuido a enriquecer a la hermeneútica.

⁶⁴ Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona, España. Paidós. 1991. P 10

Seguiremos a grosso modo la recopilación que hace Wenceslao Castañares⁶⁵ acerca de los antecedentes de la hermenéutica.

El verbo *hermeneuin* significa desde tiempos antiguos “la expresión del pensamiento por medio de la palabra” aunque también tenga la connotación de ‘interpretar’ y ‘traducir’. De ahí se sigue que *hermeneus* significa ‘intérprete’ y *hermeneía* ‘expresión’. Por otra parte aunque los filólogos modernos dudan que exista un parentesco entre *hermeneuin* y el nombre del dios Hermes, sucede que sí se encuentran ciertas referencias, y como tal se mencionan en *El Cratilo* de Platón, en donde parece que Hermes tiene que ver con la palabra, porque es el ‘intérprete’ y mensajero de Zeus, además de dominador del arte de la palabra, misma que se utilizaba en otras actividades, como la de mercader, ladrón y mentiroso. Se muestra que la hermenéutica es un arte, en una actividad transformadora, y por ello de naturaleza distinta de la theoría o contemplación de las ideas y de la realidad. Por tanto, se encuentra ligada a otras artes del lenguaje, como a la lógica, a la retórica y a la dialéctica.

Es Schleiermacher, quien consigue emancipar y sistematizar a la hermenéutica. La reducción que llevó a cabo consistió en eliminar los dos momentos finales: la explicación y la aplicación dejando tan sólo a la ‘comprensión’ para, de esta manera, liberar a la comprensión de cualquier acondicionamiento del presente, que afecte únicamente al ‘intérprete’ y no al texto, separándolos siempre por una distancia que la hermenéutica intenta salvar. La ‘ampliación’ también consistía en considerar que el objeto de la hermenéutica, no sólo es el texto escrito en lengua extraña, sino el hablar en general, ya que en la vida cotidiana muchas de nuestras expresiones están vacías y no aportan información, por lo que en una actitud estricta, no cabría considerarlas como objeto de la hermenéutica. Sin embargo, Vattimo defiende que éste no es un argumento suficiente, ya que todo discurso debe ser objeto de interpretación. Esta redefinición del objeto de la hermenéutica tiene una gran trascendencia, ya que gracias a ésta se la situaba en el camino de convertir el diálogo como modelo en el que hay que ubicar el acto de comprender, lo cual en principio parece correcto, pero tendrán que considerarse también las condiciones históricas y sociales en que se establece dicho dialogo.

⁶⁵ Castañares, Wenceslao, *De la interpretación a la lectura, Madrid, España. Iberediciones. 1994.*

En la ampliación del objeto de la hermenéutica, se permite consolidar aún más las relaciones que ésta mantenía con el resto de las artes del lenguaje. Así, entonces, la hermeneútica 'arte del comprender' tiene que subordinarse a la dialéctica 'arte del diálogo', pues la finalidad de ésta es la consecución de la verdad. En lo que respecta a la retórica y la poética, puede decirse que sus relaciones se siguen manteniendo, ya que la hermenéutica como arte de la interpretación es también, la otra cara de la retórica y de la poética como artes de la composición. Estas relaciones adquieren una nueva formulación, ya que una vez que se ha producido la necesaria ampliación de la hermenéutica, la retórica y la poética extienden también su campo para ocuparse del hablar en general, por lo que el acto de comprender es la inversión del acto de hablar⁶⁶

Schleiermacher muestra otra perspectiva de la hermenéutica, que como arte de comprender puede ser considerada también como "el arte de evitar el malentendido", en donde el malentendido no es algo episódico o de un cierto riesgo a que el intérprete se halle expuesto por la ausencia de autor o de las circunstancias de la enunciación a la cual toda escritura esta sometida. Más bien puede ocurrir lo contrario, en cualquier forma de comunicación se trata siempre de una experiencia en la que se intenta la apropiación de algo ajeno, y por tanto expuesto a una incomprensión, por ello se dice que el malentendido puede surgir en cualquier momento y la comprensión ha de ser requerida y buscada en cada momento.

El malentendido no es el punto de partida de toda interpretación, sino que actúa como una especie de motor interno de todo discurso que impulsa al interprete a precisarla y profundizarla. De esta manera, la interpretación ha de renunciar a objetivos y resultados que sean definitivos, pues el resultado de una interpretación, no es más que una etapa provisional en un camino que no tiene verdadera conclusión y, por tanto, es un infinito; es una posición siempre abierta en espera de nuevas interpretaciones, de ahí que antes tuviera exclusivamente un carácter adivinatorio e hipotético que no podía producir una certeza demostrativa. Asumir la facilidad y frecuencia del malentendido, lleva no solo a problematizar la comprensión, sino a

⁶⁶ Ibid. Pp 30-32.

adoptar un punto de vista que persigue encontrar un remedio para este mal. Ello lleva también a una consecución de carácter metodológico, ya que hay que recorrer el camino de la comunicación, no como suele hacerse, desde la emisión hasta la recepción, sino a la inversa, desde la recepción a la emisión, con lo que se amplía el campo de la investigación hermenéutica, en donde no se trata de saber como ocurre la comprensión, sino, además, de descubrir los obstáculos que dificultan e impiden la comprensión.

Regresando a los orígenes de la hermenéutica, según nos señala Wenceslao Castañeda⁶⁷ Dilthey es heredero, de alguna manera, de Schleiermacher y es a su vez promotor de la escuela histórica, la cual será retomada como referencia para la hermenéutica que elaboran tanto Heidegger como Gadamer. Este último es quien asume que Dilthey toma conscientemente a la hermenéutica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica o más aún una metodología de las ciencias del espíritu. Convirtiéndose así la hermenéutica en un proyecto filosófico, el planteamiento que realiza Dilthey abre un amplio abanico de posibilidades de las que resultan especialmente relevantes: el análisis del comprender y la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Al conectar a la hermenéutica con la historicidad y con la fundamentación de las ciencias del espíritu se colocó el comprender en una sola dirección, mostrando posteriormente sus insuficiencias e introduciéndonos a la radicalidad de un nuevo planteamiento hermenéutico, el cual será presentado por Gadamer de forma negativa, con la renuncia expresa de hacerla solamente un problema metodológico. La pregunta que este autor le plantea a la hermenéutica, en el más estilo kantiano, es ¿cómo es posible la comprensión?.

Esta pregunta no adquiere un auténtico significado hasta que no se le despoja de la parcialidad, si se le entiende en el sentido de saber cómo se puede comprender tal o cual cosa, por ejemplo, el mundo humano o el mundo de la naturaleza. Despojada de lo particular pasa a convertirse en una pregunta sobre el comprender mismo y, en último término, sobre el hombre. Se descubre entonces que comprender tiene un carácter óntico original de la vida humana misma y en último

⁶⁷ *Ibidem*. P 38.

extremo, toda comprensión es un comprenderse. Gadamer es un deudor declarado de Heidegger y lleva a la hermenéutica a planteamientos de la máxima generalidad ya que el comprender hermenéutico no es un problema que radique en el objeto, pues no se trata de algo que se pueda distinguir del saber propio de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza. El conocimiento, independientemente del objeto sobre el que recaiga, no puede escapar a su carácter interpretativo. Un planteamiento como éste es una renuncia expresa al carácter objetivo y neutral del conocimiento y supone la instauración del principio de que, el conocimiento no es totalmente ajeno al objeto mismo del conocimiento.

No ha sido ocioso señalar el significado y características fundamentales de la hermenéutica porque ésto será precisamente el punto de partida para mostrar la propuesta de Vattimo y la relación de la hermenéutica con la moral que es, a fin de cuentas, la intención de este trabajo.

La idea que tiene Vattimo acerca de la hermenéutica es que ésta podría traer una serie de equívocos, y para evitarlos se debe problematizarla, obligándola también a que se precise y radicalice, para evitar por un lado la interpretación demasiado 'cómoda' y superficial o en una mera apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales así como impedir que se pudiera volver una nueva metafísica, por mucho que se apoye en lo trascendental de la comunicación. En la radicalización de la hermenéutica se implica sobre todo el reconocimiento de la continuidad sustancial que incluso puede ir en contra de la letra de los textos. Esta idea de continuidad persiste entre los pensadores que más han influido en la teoría de la interpretación, como Nietzsche y Heidegger, ya que la continuidad que se da entre ellos es el nihilismo⁶⁸, no entendido principalmente como la disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad ni de la renuncia de la resignación, sino como una auténtica ontología, como un pensamiento del ser capaz de superar la metafísica, (entendida en el sentido heideggeriano), que identifica el ser con el ente y en último término con la objetividad del objeto calculado y manipulado por la ciencia - técnica.

⁶⁸ Ibid. P 10.

Esta ontología nietzscheana-heideggeriana, rebasa a la metafísica principalmente porque ya no sigue buscando estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante, ya que ésto sería precisamente la pretensión de que el ser tuviera la estructura de objeto, del ente. La nueva ontología asume que se debe captar al ser como evento, como el configurarse de la realidad, ligado particularmente a la situación de una época, sin negar la proveniencia de las épocas que le han precedido. Así, pensar el ser significa, según Vattimo⁶⁹ escuchar los mensajes que provienen de tales épocas y de aquellos que provienen de los otros, ésto es, de los contemporáneos: de las culturas, de los grupos, de los lenguajes especializados, las culturas 'otras' con las que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio, unificación y globalización del planeta, subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente. Estos mensajes afectan al ser y constituyen su sentido tal y como se da, en nuestra experiencia concreta de hoy.

Estos mensajes, señala Vattimo, son el tema de la ontología posmetafísica, en donde, no se revela ninguna esencia, ni ninguna estructura profunda o ley necesaria, pero sí se anuncian con ello valores históricos, configuraciones de experiencias y formas simbólicas que son trazos de la vida de configuraciones del ser y que piden ser escuchadas con piedad, con la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de la vida similares a nosotros. Tal es el sentido en el que se puede fundamentar una ética 'hermenéutica', a partir de la ontología nihilista de Nietzsche y Heidegger, en el sentido de que puede establecerse sólo como una interpretación de eventos o lectura de los 'signos de los tiempos' y recepción de mensajes. Como una ontología de la actualidad para la cual resulta decisiva la referencia a una cierta imagen de la modernidad, de su destino de secularización, y de su 'fin' eventual. Pero más que fundarse sobre tal actividad interpretativa del acaecer del ser, la ética hermenéutica se pone en ejercicio antes que nada, en la misma actividad y es por eso, principalmente, aunque no de manera exclusiva, una ética de la interpretación.

Entrando de lleno a la propuesta de Vattimo⁷⁰, éste señala que los mismos motivos por los cuales se puede decir que la hermenéutica

⁶⁹ Ibidem. P 11.

⁷⁰ Idem. P 205

tiene una vocación de convertirse en una ética, parecen ser después justo los que le impiden desplegar tal vocación de modo resolutivo.

Es Gadamer quien comienza a destacar el significado de la hermenéutica como filosofía práctica, de hecho es plausible que la centralidad que la hermenéutica ha venido asumiendo es, de un modo cada vez más marcado, dentro del panorama filosófico actual, decisivamente orientado en un sentido ético y se hace valer la instancia ética como elemento determinante de la crítica a la metafísica tradicional y su última reencarnación representada por el cientificismo.

La ética es comprendida en su más específico significado, o sea, aquel por el que se distingue de la moral. Es ético el horizonte dentro del que Verdad y Método⁷¹ reivindica el alcance de verdad dentro de aquellos campos de experiencia irreductibles a los cubiertos por el método científico - positivo, llegando a incluir a la misma ciencia como momentos o parte suya, en el horizonte propio de una vida social pensada como 'razón en acto' o como logos que se da sobre todo en la lengua natural de una determinada comunidad histórica. De esta manera, la ética, en cuanto a *Ethos*, costumbres de una cultura compartida de una época y de una sociedad, es aquello que en última instancia desmiente al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los resultados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza.

De acuerdo con Vattimo quien ha tematizado e interpretado los argumentos anticientíficos de una buena parte de pensadores contemporáneos y de un modo tan consecuente (como rico filosóficamente), la hermenéutica ha venido a configurarse, como filosofía guiada por la vocación ética, y ha contribuido poderosamente a la rehabilitación de la filosofía práctica. Sin embargo, continúa, los contenidos de esta misma rehabilitación no parecen satisfacer luego las exigencias más propiamente morales que la ética implica y en concreto las que se refieren a la expectativa o la necesidad de imperativos y normas,

⁷¹ Gadamer, *Verdad y método*.

La ética que la hermenéutica hace posible, parece ser principalmente una ética de los bienes, y no una ética de los imperativos. Si algún imperativo se delinea en ella es el de prescribir una reconducción, entendiendo la interpretación como acto de traducción, de los varios *logoi*, en donde debe darse el paso de los lenguajes especializados y las esferas de intereses particulares, al logos - conciencia común, entendida como un horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua que únicamente constituye una idea límite: la del ideal regulativo de una comunidad de vida, siempre en vías de hacerse, rechazándose toda sociedad factual histórica cuyos valores estables debieran de ser aceptados y asumidos a título de cánones.

Hay en principio una apariencia conservadora y reaccionaria de la ética inspirada en la hermenéutica, y se revela así como eso, como una mera apariencia, pues sin embargo, y por esa misma razón, el paso del logos-conciencia común parece quedarse reducido a casi nada de idea moral-normativa. Y precisamente como no es pensado como un patrimonio de valores definidos de una vez para todas las veces, tal logos termina por tender a identificarse con una pura y simple exigencia de universalidad, que la filosofía hiciera valer formalmente, pero con cuyos contenidos, significado y criterios de preferibilidad diera la impresión de no querer comprometerse. Esto parece obedecer a la conciencia de que los valores, a partir de los cuales se opera en toda ocasión dentro del diálogo social, la preferibilidad de cierta opción, se identifica con valores históricos. Por tanto, si la filosofía se presenta como una especie de metateoría o de metaética, y se representa a sí misma como algo no histórico, se instala ilusoriamente en un punto de vista externo, en un punto de vista donde no hay, o que al menos no se da la hipótesis de la radical historicidad que caracteriza al logos y a los valores que la constituyen⁷²

Lo anteriormente expuesto por el propio Vattimo parece coincidir con la propuesta de Gadamer, pero veamos cuál es la que tiene en consideración el mismo Vattimo. Este expresa una disyuntiva entre una 'ética de la comunicación' y el contraste con la ética de la interpretación, pues la teoría de la comunicación en gran medida

⁷² Ibidem. P 209.

todavía está dominada por el prejuicio metafísico - trascendental, y no asume la historicidad de manera suficientemente radical, o no así desde el punto de vista de la hermenéutica. A pesar de las innegables diferencias de discusiones y polémicas que separan a la hermenéutica gadameriana de la ética de la comunicación de autores tales como Apel y Habermas, quienes asumen una actitud trascendental que en Gadamer se rechaza, lo que Vattimo señala es que, la ética de inspiración hermenéutica en su fundamentación gadameriana tiene ante sí dos vías posibles: o hacerse rígida y determinar de manera precisa la fisonomía del *logos* como un conjunto de valores compartidos por una comunidad histórica efectiva y devenir fatalmente en una ética conservadora la cual acepta sin más un orden existente o, por el contrario, puede tornarse conciente del carácter de idea - límite que pertenece al *logos* - lengua, en las condiciones actuales y, según Vattimo⁷³ puede terminar como una pura exigencia formal de universalización a través de la comunicación.

El límite de todas estas orientaciones, como se ha señalado, consiste desde el punto de vista de la hermenéutica, en que se propone una reinstauración de la metafísica, pero no sólo, como un modelo propio de la metafísica y del cientificismo moderno, sino también porque el ideal normativo de la comunicación ilimitada apoya su categoricidad sobre la base de una estructura esencial, que siendo rectora para toda experiencia histórica, se sustrae ella misma al devenir. Apel y Habermas coinciden en afirmar que la experiencia resulta posible, merced a un *a priori*, el de la comunicación ilimitada o el de la acción comunicativa, pero esta condición de posibilidad de la experiencia, la convierte, de acuerdo con el giro característico de la metafísica y del ser, en valor, en la norma del obrar.

En Habermas este giro resulta menos evidente que en Apel, porque se da a través de una más expresa afirmación de la esencia 'interrogativa' del yo, pero en realidad el imperativo de todo lo que regula no es sino el de la comunidad, en donde la esencia comunicativa del yo no tiene el sentido de ligar el yo a los condicionamientos históricos concretos, sino que se afirma sólo en función de la específica normatividad del 'colectivo' como sede de la comunicación - universalización. Se refleja en este aspecto constitutivo

⁷³ Idem. P 210.

de la teoría de Habermas, la convicción típicamente moderna de que una vida humana alcanza su quietud y perfección solo cuando reencuentra en su praxis el camino hacia la comunidad de los hombres que es anterior a ella. Esta relación la concibe Habermas en términos de existencia política y de discusión racional.

En esto, afirma Vattimo⁷⁴, se halla una intrínseca vinculación de la ética de la comunicación con la metafísica moderna, orientada al despliegue pleno de la subjetividad y con ello se piensa que se hace justicia a la finitud del sujeto para sustraerse del idealismo, entendido como posición tendencialmente solipsista. Esta finitud que Habermas garantiza al sujeto es únicamente la que pudieran tener los objetos de la ciencia, no considerando la propia de la existencia histórica.

Es aquí donde, según Vattimo⁷⁵ arraiga el peso determinante que se asigna en la construcción de la **teoría de la acción comunicativa** a las investigaciones positivas de la lingüística, de la psicología o de la sociología. La crítica a Habermas es que no es del todo coherente en su teoría de la comunicación, porque cuando se apela a los resultados de estas ciencias humanas no se considera su historicidad; esto es, en su pertenecer, por ejemplo, a una determinada *episteme*, al estilo de Foucault, o a una concreta configuración de las relaciones sociales de dominio. Ya que lo que presenta Habermas es una solución 'cientificista' a la reivindicación de la finitud contra la metafísica idealista y no puede corresponderse con las intenciones propias de la hermenéutica, mostrándose una distancia que la separa de la ética de la comunicación, porque es verdad que la hermenéutica 'desautoriza' de la misma manera al sujeto idealista pero no para dejarlo disponible a la investigación científico positiva. Para Habermas, continua Vattimo, el hecho de que el yo sea 'asignado' a sus relaciones con los demás significa que es finito y puede devenir como objeto de las ciencias humanas; para la hermenéutica, sin embargo, que el yo sea asignado a su constitución intersubjetiva, significa que lo que le concierne no puede ser objeto de descripción estructural, dándose como se da, sólo como destino.

Y de tal destino pueden formar parte, ciertamente, las ciencias humanas, pero no como requisito explícitamente de objeto *a priori* de

⁷⁴ Idem. P 212.

⁷⁵ Idem. P 213.

estudio científico o de quedar a merced de los métodos científicos, ya que justo para cumplir con el giro que la modernidad demanda del pensamiento, se ha de renunciar al ideal - metafísico del conocimiento como descripción de estructuras objetivamente dadas. Así el yo intersubjetivo de Habermas es la realización del yo de la ciencia - metafísica moderna; Es, además, el objeto de las ciencias humanas, el sujeto ahistórico del laboratorio.

Por tanto, la ahistoricidad de la ética de la comunicación, impide que pueda ser considerada como salida apropiada para la vocación moral de la hermenéutica, con lo cual, también estamos totalmente de acuerdo, ya que negar la historicidad es negar una parte constitutiva del yo. Es una escisión que no puede sobreponerse, únicamente con 'buenas intenciones'.

Para Vattimo, la hermenéutica ha intentado hacer valer, y precisamente por motivos éticos, la instancia de la historicidad como *pertenencia*: la experiencia de la verdad no está en el 'reflejo' del objeto por parte de un sujeto que se vuelve transparente, sino como una articulación a la pertenencia de su existencia en la que se reformulan y envían nuevos mensajes a los demás interlocutores. Eticidad e historicidad, aquí coinciden. La hermenéutica, entonces, puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética solo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad, pero ¿de qué modo?. En primer lugar, no pensándose a sí misma como teoría descriptiva o metafísica de la condición humana, sino como un evento de destino, en donde, la hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época de final de la metafísica, y sólo de ésta⁷⁶.

Destino que es el de la época del final de la metafísica, en la cuál, tal como señala Heidegger, se ilumina un primer relampaguear del evento del ser, por cuanto en ese momento, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había otorgado. La hermenéutica no puede legitimarse, más que como correspondencia a un destino y no puede proponerse como descripción adecuada de ninguna estructura de la existencia. Esto es, que puede decirse, que la única razón que hay para escuchar el discurso de la hermenéutica,

⁷⁶ Idem. 215.

estriba en el hecho precisamente de que la hermenéutica se presenta como perteneciente a la edad en que vivimos, como su teoría.

En el siguiente apartado abordaremos una propuesta ética, que consideramos responde más a una coyuntura histórica, que a un desarrollo sistemático de una teoría acabada, pero no por ello quiere decir que se invalida, sino que adquiere su propio valer al ser reflexión y consecuencia de lo que hemos señalado en los anteriores capítulos y como propuesta de una preocupación humana del tiempo que nos ha tocado vivir, caracterizado y sintetizado en esa expresión tecno-económica de la globalidad.

4.2 Por una ética de razón y de pasión humana.

No es gratuito el título de este último apartado que, aunque de principio pudiera parecer como demanda de consigna política, es una propuesta con un evidente compromiso humano, que en este trabajo esbozamos, aun con algunas dudas, pero con una clara convicción de que podrá profundizarse con posterioridad.

Como preocupación y angustia del tiempo que nos ha tocado vivir, ante una evidente crisis de la razón moderna y ante la invasión en todos los ámbitos humanos, de una euforia tecnocrática, sustentada en la ideología neoliberal (capitalismo tardío, salvaje o globalofílicos), nos preguntamos por una propuesta ética que diera alternativas viables y creíbles a los problemas existenciales de los individuos contemporáneos. De hecho, no hay alternativas únicas, sino que, existe un amplio debate acerca precisamente de las posibles directrices que la ética puede encontrar: desde asumir la posición que se instala dentro de la comodidad del sistema, hasta aquellas que muestran una real preocupación crítica por el sinsentido de una razón a todas luces ya caduca. A ésta última es a la que proponemos se le apueste, restituyendo el factor social e histórico.

Por tanto, la propuesta que nos parece más pertinente a estos tiempos de globalidad es: **una ética que integre razón y pasiones humanas.**

La evidencia más contundente de esta crisis, ya anunciada y anticipada por filósofos y humanistas de los siglos XIX y XX, era ante todo en el plano de las relaciones humanas y la descomposición social, llevada a magnitudes inéditas y sorprendentemente holocásticas. Por ello, nuestro interés por la ética, ya que nos parece sorprendentemente olvidada por las ideologías y totalmente desdibujada o anulada de las relaciones cotidianas, ponderándose una imagen individual y narcisista, ajena a todo contacto con el **otro**, estableciendo relaciones, exclusivamente utilitaristas o de indolencia total.

Consideramos que la discusión en torno a la ética tiene una gran relevancia para poder restituir nuestra humanidad. Por esto, sostengo **la pertinencia de la ética, en estos tiempos de globalidad**, asumiendo la reflexión, pero ante todo, un compromiso, de fraternidad y de tolerancia con nuestros semejantes, desde la razón y con los sentimientos. No sólo entender al otro, sino sentir al otro, pues esto es lo que nos hace verdaderamente humanos.

Todavía son pocos los filósofos que se pronuncian por una **conexión entre la razón y las pasiones**, o sentimientos. De hecho quienes más abordan esta doble faceta humana son los literatos y de manera más sistemática los psicólogos, aunque desde mi punto de vista, quienes le dan una connotación más fundamental son los psicoanalistas, quienes ubican a los sentimientos y sus expresiones sintomáticas como principal objeto de estudio, haciendo de ello su razón de ser como disciplina analítica, aunque, les faltaría hacer la articulación histórica - social, entre lo conciente (razón) y lo inconciente (pasión). Por esto es necesario referirnos a la visión filosófica que haga la articulación entre razón y pasión con una visión histórica, para ello revisaré los planteamientos de dos autoras, quienes asumen un compromiso integrativo de las emociones y las pasiones del ser humano.

Concretamente señalaremos las propuestas fundamentales de Agnes Heller y de Esperanza Guisán, como salidas viables a la crisis social y cultural de nuestro tiempo.

Agnes Heller, resulta ser pionera en esta temática integrativa, al elaborar su *teoría de los sentimientos*, en donde señala que, desde que existe pensamiento teórico, existe también una teoría de los sentimientos, pues siempre ha habido una relación con los sentimientos, aunque el ángulo desde donde se sitúa el tema de los sentimientos ha variado considerablemente de un período histórico a otro:

*"En la antigüedad, el sentimiento era fundamentalmente una cuestión ética, y el análisis de los sentimientos se subordinaba siempre al análisis de las virtudes"(...) "Las preguntas que se hacía la cristiandad medieval eran fundamentalmente éticas, pero su norma de virtud era el buen cristiano. En el dualismo entre cuerpo y alma sólo los sentimientos del alma - espirituales - pueden referirse al Bien, mientras que los pertenecientes al cuerpo quedaban situados en el polo negativo, y debían ser reprimidos, o por lo menos controlados"*⁷⁷.

Los sentimientos en la moralidad no desaparecen tampoco en la época burguesa pero, según Agnes Heller, se entrecruzan con consideraciones teóricas y de valor completamente distintas, enfrentándose a problemas nuevos, como los que se han señalado en el capítulo de *moralidad y globalidad*, de este mismo trabajo.

Hasta entonces se daba por supuesta la existencia de la moralidad y su nexo con los sentimientos. En este nuevo período (capitalista), se cuestiona si existe la moral, o en qué modalidad se da su existencia, y de las aproximaciones teóricas al sentimiento se abrirá pronto camino la oposición entre sentimiento y razón. Es Kant quien da una formulación teórica a esa confrontación, e igualmente acepta la teoría del reduccionismo egoísta con relación a los sentimientos y los confronta con la razón pura que, en su aplicación práctica, viene a ser voluntad pura, fuente y depósito de la moralidad. Agnes Heller, señala algo fundamental:

⁷⁷ Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Fontamara, México, 1989. P. 7.

“con Kant la trinidad de volición, conocimiento y afecto se funda en la filosofía trascendental. Con ello se mantiene la referencia de los sentimientos a la moralidad (aunque en esencia sólo negativamente). Pero en la segunda mitad del siglo XIX, esa misma trinidad tiende por lo menos a ser psicologizada, y así aparece la psicología como disciplina aparte”⁷⁸

Dicho acontecimiento, de separación del conocimiento, volición y sentimiento, deja exclusivamente un hecho empírico y el sentimiento es abstraído de la moral, marcando una pauta de moralidad parcial, por donde se cuele con mucha fuerza la ideología de la razón instrumental, con una ciencia totalmente empírica. Y como lo refiere, esta autora, el sentimiento viene a ser simplemente un elemento nocivo en la actividad del racionalismo instrumental, o simplemente un epifenómeno.

La labor importante, que intenta hacer Agnes Heller, es la de restituir la teoría de los sentimientos a la antropología - filosófica, asumiendo como básico el análisis de la relación entre sentimientos y pensamientos, para solventar los problemas en una preferencia por la unidad final de sentimientos, pensamientos y moralidad. Para demostrar que el hombre unificado no es tan sólo un hecho empírico, lo cual puede servir para confrontarlo con la sociedad actual que, aísla y perpetua la alienación de los sentimientos y el carácter de ciertos afectos. Por eso de manera contundente afirma:

“El valor que elijo es la personalidad unificada que se autorrealiza en la tarea presentada por el mundo, y rica en sentimientos. Esa personalidad existe sólo como tendencia, como excepción. Su generalización antropológica no es, por tanto, un hecho empírico. Mi teoría de los sentimientos, sin embargo, parte de la validez de ese valor en la ordenación y evaluación de los hechos empíricos”⁷⁹.

Es un hecho contundente la integración humana, y ha sido un sesgo de la historicidad humana la que ha pretendido escindir la afectividad de la razón. Ya que desde que nace el ser humano comienza a apropiarse de las tareas del mundo, partiendo de su propio organismo, y es el mundo el que le proporciona las tareas que le pueden ser propias, desarrollando su identidad subjetiva y de

⁷⁸ Ibid. P 8.

⁷⁹ Ibídem. P 11.

integración con el medio. Así se desarrolla la relación de un sujeto(subjetivo) con el objeto (no tan objetivo), el hombre se relaciona con el mundo y esa relación incluye un proceso de apropiación en la búsqueda de objetivación, y la expresión de sí mismo. Por tanto en la acción humana, pensamientos y sentimientos están integradas en todas sus manifestaciones de vida, y tan sólo pueden ser separadas funcionalmente.

Veamos ahora la propuesta que nos hace la filósofa española Esperanza Guisán, quien intenta hacer una articulación más específica de la ética de razón con las pasiones humanas.

En el texto, fundamental, de Esperanza Guisán *Razón y pasión en ética* (los dilemas de la ética contemporánea)⁸⁰ hay una evidente preocupación en torno a los dilemas, perplejidades y fatigas de la ética, que son asumidos en el campo de la investigación filosófica y sociológica. Esta autora aborda, en primera instancia, la crisis de la filosofía moral contemporánea, asumiendo que esta crisis se debe fundamentalmente a una **crisis de identidad** y señala que la misión de la filosofía moral ha sido reducida a un simple análisis de los términos éticos, sin profundizar en cuales son sus límites y sus contenidos, así como su sentido, su función y su vigencia. El confinamiento de dicho reduccionismo se muestra como un reto que debe afrontar la filosofía moral, con el cual nos parece estamos de acuerdo, de allí, la intencionalidad de este trabajo.

Aparece también, como segunda preocupación fundamental, de esta autora, el soporte de la filosofía moral. El puesto de la razón en ética y su contraposición con el papel no menos relevante y decisivo, de las pasiones, emociones, deseos e intereses humanos. Se cuestiona de manera fundamental que:

“el problema del puesto de la <<razón>>, se plantea como un problema relativo a la <<razón>>, con minúscula, para hacer énfasis en el carácter humano, en el carácter de <<producto>> social cultural intersubjetivo, de la racionalidad, en contraste notorio de las pretensiones racionalistas de constituir a la <<Razón>> en el tribunal de las pasiones y de los deseos humanos”⁸¹

⁸⁰ Guisán, Esperanza. *Razón y pasión en ética*. Barcelona, España. 1986.

⁸¹ Ibid. P 13.

La tesis que esta autora defiende es precisamente apostar por la necesidad de que la filosofía moral contemporánea reconozca la unión inseparable de razón - pasión, como momentos distintos, aunque continuos, no escindidos y por el contrario interconexos, entre las capacidades reflexivas del hombre y sus capacidades de sentir, padecer, compadecer, y sentir con otros. Tal como, ya se ha destacado en Agnes Heller, pues nos parece que no se puede sentir sin pensar , ni pensar sin sentir, lo que lleva necesariamente a una acción moral y un compromiso de relación con los semejantes.

Su aporte fundamental, aunque no el único, es plantear la pertinencia de la ética, en un nexo íntimo con las pasiones, no tan sólo en la finalidad de las conductas humanas, pues ello la reduciría a una mera teoría, sino su necesidad en las instituciones sociales, y en la convivencia en general. No debe estar confinada a un pensar, exclusivamente filosófico, debe asumir cabalmente su *estatus de filosofía práctica*.

Aunque Lipovetsky, en su texto de *El crepúsculo del deber* señala que, la ética reanima e invade el corazón de las democracias occidentales, y que, "la ética recupera sus títulos de nobleza, se consolida como una nueva cultura que únicamente mantiene el culto a la eficacia y a las regulaciones sensatas, al éxito y la protección moral, no hay más utopía que la moral, <<el siglo XXI será ético o no será>>"⁸². No estamos de acuerdo, porque, como lo hemos esbozado en éste trabajo, sí hay una profunda separación entre la razón instrumental y la razón ética. Aún cuando haya organismos preocupados por los derechos humanos de todo tipo (guerras de segregación, hambrunas, salud, etc.,) y de bienestar ecológico, no es una actitud del conjunto de la sociedad, ya que en ésta, se vive más en el desinterés y el cinismo, ante eventos de genocidio y desastres naturales.

No se trata de ubicar la conciencia social en unos cuantos organismos no gubernamentales (ONG's), que vigilen los derechos del hombre y de la naturaleza, sino de recuperar esa indolencia e indiferencia de la sociedad, para, los semejantes y el entorno natural, ésta es una labor de la ética, por eso hablamos de una pertinencia del

⁸² Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber*. Anagrama, Barcelona, España. 1998. Pp. 9 - 20.

ámbito de la ética en todas las esferas de la cultura humana, y para que ésto sea así, debe hacerse en un vínculo estrecho con aquello que también nos constituye como humanos, los sentimientos o pasiones.

Guisán reconoce, los aciertos de determinados postulados de las corrientes emotivistas contemporáneas, como contrapunto a los excesos racionalistas del pasado que, relegan a la ética en el ámbito de lo subjetivo - emotivo y puramente arbitrario. En tanto que quienes así piensan, nos parece están arraigados de un prejuicio cognoscitivista, heredado del positivismo que, escinde la naturaleza humana, disgregándola a una mera funcionalidad en donde los sentimientos estorban, y por tanto habría de hacerlos a un lado, quedándose únicamente con el objeto meramente empírico. De hecho, la misma existencia de la ciencia reposa sobre una serie de valores morales, y en última instancia la científicidad se disuelve en la moralidad. Ya que el inquirir acerca de los valores en uso es uno de los objetivos de las ciencias sociales en general. Así los valores de uno y otro signo mueven, quiéranlo o no, al mundo.

Los valores que son producidos por el hombre, en tanto individuo y en tanto ser social, revierten, como un sistema de retroalimentación en su constitución, como individuo y como ser social. También los valores surgen de las instituciones y suelen, como lo mencionó acertadamente Marx, estar anclados en los intereses de clase. En todo caso siempre es un problema irresoluble el decidir si los hombres deben de ser egoístas o competitivos o solidarios, etc., sobresalen los intereses, con los que se construyen los valores tan diversos, aunado a la falta de entendimiento, a la incomunicación, la soledad, las frustraciones, las crisis generacionales, los enfrentamientos entre etnias, grupos religiosos, etc. suelen deberse a la confrontación de los valores diversos, de ahí una categoría fundamental en ética que debe ser asimilada es la tolerancia.

Pero veamos qué otros elementos nos aporta Esperanza Guisán, en ésta pertinencia de la ética.

Las categorías que maneja esta filósofa, muestran precisamente la interconexión, fusión y confusión de la racionalidad y de la pasión, la búsqueda de felicidad y de la imparcialidad, o el cumplimiento de la

justicia y la satisfacción de deseo, a partir del supuesto de que la pasión con la razón en ética pueden solventar los problemas que se presenten tanto a nivel metaético, como en el ámbito de la ética normativa en la filosofía moral contemporánea.

En el texto, de *Razón y pasión en ética*, se asume que, también las enunciaciones lingüísticas, expresan un carácter profundamente emotivo de los enunciados éticos derivado precisamente de la carga racional que transportan. Ello quiere decir que la emotividad peculiar de la ética no es explicable sino a causa de la fuerza moral con la que se cuenta, al enunciar nuestro sistema de preferencias, cuando en su formulación disponemos de razones.

Comprendiendo esto, puede reconciliarse el método racional con la verdad que el emotivismo, aparentemente adultera y maltrata. Las actitudes humanas tienden, por tanto, a ser cualificadas. Hoy se mira por doquier una necesidad de explayar emociones, a tal grado que empresas transnacionales miran con gran interés el negocio de las emociones, pues es altamente redituable.

Es del todo probable que, el método racional puede enriquecerse abriéndose al mundo de la emotividad, particularmente ético, porque la carga emotiva de los enunciados se redobla al saberse sustentada por razones y Guisán, apunta (a manera de ejemplo) que, cuando se dice que una cosa es buena, se está diciendo que por supuesto, la aprueba y que quiere que el que la escuche la apruebe también, se está diciendo que, es también digna de aprobación y que hay verdaderamente, un argumento válido, esto es una buena razón para decir que es buena y que, por tanto, debe aprobarse y recomendar a otros que también lo hagan⁸³.

Efectivamente la expresión lingüística no está al margen de la expresión emotiva, ya que, aunque pretenda ser absolutamente racional, esta supuesta racionalidad, "exenta" de pasiones, en un análisis cuidadoso, se puede evidenciar que hay una intencionalidad no reconocida de nuestros sentimientos y pasiones. Jacques Lacan afirmaba contundentemente, que el inconsciente está estructurado en forma de lenguaje, ya Freud mostraba las manifestaciones del

⁸³ Guisán, Esperanza. Op. Cit. p 209.

inconsciente a través de la psicopatología de la vida cotidiana (lapsus lingüísticos, olvidos, chistes, sueños, etc.). No puede haber escisión del ser humano ya que sus juicios de valor están acompañados de emociones que en muchas ocasiones pueden pasar desapercibidos por el hablante pero sin duda alguna denotan su presencia de manera constante y permanente.

Pero continuemos con Esperanza Guisán, quien afirma que, en todo discurso se manejan intencionalidades, de aprobación, desaprobación, persuasión, imposición, imperativas., etc., y nos pone como ejemplo a esos maestros de la retórica que eran los sofistas, quienes manejaban el discurso con evidente intencionalidad cognoscitiva y emotiva.

Por tanto, el lenguaje moral y sobre todo el normativo, intenta ser persuasivo o impositivo y, la moralidad, está totalmente imbuida de una emotividad social e individual. Por ello, el emotivismo ético se aparta del emotivismo estándar, porque la ética intenta establecer o delinear las intencionalidades de acuerdo con una teleología o concepción humana y de mundo existente. Es así como el lenguaje ético esta cargado no sólo de motivos sino también de razones, por lo que, debe darse una compatibilidad entre ambos.

En la reflexión de la filosofía moral y sus prescripciones puede apreciarse a través de las emociones subyacentes una visión tácita del mundo y la naturaleza. Entender ésto, puede llevarnos a establecer mejores formas de comunicación en donde se integran no sólo el logos frío y calculador sino además los afectos que constituyen, desde nuestro punto de vista, el vínculo humano más fundamental para no estar condenados al autismo social y por tanto mayormente propensos a la intolerancia.

Una característica importante que se deriva de asumir la emotividad en la ética es que nos da la posibilidad de una mayor cercanía con el otro humano, con quien estamos condenados a establecer un sin fin de relaciones que, en conjunto, las denominamos como sociales, relaciones que, resultan conflictivas y que, quisiéramos evitar, disminuyendo el número de contactos, o si percibimos agresión, entonces nuestra respuesta inmediata es otra agresión, constituyéndose una cadena sin fin de intolerancias. Antes

de concluir, señalemos la importancia de la categoría de la tolerancia en la ética.

Según Fernando Salmerón⁸⁴ el concepto de tolerancia y su contrario, se usaron sobre todo para contextos religiosos, ya que la existencia de individuos con distintas creencias traía aparejada una serie de problemas, y los problemas eran mayores cuando esta diversidad de creencias se daba entre diferentes grupos. En los tiempos modernos y con la influencia del pensamiento ilustrado, se contribuyó a desplazar el centro de la tolerancia de los problemas religiosos hacia cuestiones de orden político y hasta moral, y en los tiempos que vivimos, abarca otras tantas diferencias, que suelen calificarse de: diferencias étnicas, lingüísticas o culturales. Tales diferencias suelen estar incluso mezcladas, por lo que, en ocasiones es difícil ubicar el orden de las diferencias.

Continúa afirmando Salmerón que, con la intensidad de las comunicaciones en todo el mundo, y el fácil tránsito de las personas, al multiplicarse el contacto entre las culturas diversas, se han hecho más visibles sus diferencias y, por tanto, propiciado reacciones de no aceptación o intolerancia. El ideal cosmopolita de la ilustración tropezó primero en el siglo XIX con la aparición de los grandes estados nacionales, y en la segunda mitad del siglo XX se ha encontrado con el florecimiento de culturas regionales en el interior de los estados nación. Se entiende así que sea asumida como materia de reflexión filosófica y como valor moral orientador de la política y de la vida cotidiana. He aquí la importancia de haber señalado las características más relevantes de la tolerancia como una categoría que mide el tipo de relaciones sociales e individuales y que constituye una problemática fundamental de nuestro tiempo, no pudiendo sostenerse una propuesta de ética sin considerar que la tolerancia constituye una cualidad fundamental de toda ética y, sobre todo, de una ética de razón y pasión humana.

Esta es grosso modo la propuesta de una ética integrativa de lo humano como alternativa a los tiempos de globalidad que propicia el individualismo exacerbado.

⁸⁴ Salmerón, Fernando. *Diversidad cultural y tolerancia*. México, UNAM-Paidós. 1998. P 27.

CONCLUSIÓN.

A través de esta reflexión en torno a **la pertinencia de la ética en estos tiempos de globalidad**, como vía posible de afirmación de una identidad verdaderamente humana hemos tratado de mostrar la necesidad de construir una convivencia armónica entre individuos sociales, la cual supone comprender al otro no como enemigo sino como posibilidad para restaurar el estatuto social, con compromiso y solidaridad, en donde no sólo se trata de pensar al otro, sino además, sentirlo, sobre la base de la propuesta de una **ética de razón y de pasión humana**.

El análisis histórico de la razón técnico-científica, muestra esta actitud nihilista, que impera en la era del vacío. En donde los individuos pretenden ser llenados obsesivamente, con satisfactores exclusivamente materialistas y narcisistas, como características fundamentales de nuestro tiempo, neoliberal y globalizado, cuyas consecuencias son cada vez más profundas en cuanto a la desigualdad social, que propicia un mundo de violencia real y virtual.

La preocupación por la convivencia humana es una actitud de compromiso histórico, que trata de ir más allá de la simple coyuntura, para pensar nuestra circunstancia y la historia con una propuesta filosófica, aceptando formar parte ineludible de una propuesta ideológica. Por lo tanto, consideramos que la ética debe ser una disciplina permanente de reflexión en todo tiempo, pero más aún en momentos de crisis, como la que vivimos, porque éstas siempre serán recurrentes a través de toda la historia humana.

La ética, en estos términos, posibilita el dialogo entre lo individual y lo colectivo, admitiendo la particularidad del ser individual pero en relación con el ser social y lo colectivo, ya que la armonía no es algo que se establece por decreto, sino que es siempre una relación elástica (dialéctica), difícil de armonizar, pero que requiere de un esfuerzo necesario, para evitar todo tipo de violencia.

Nuestro tiempo es un tiempo de privilegios desiguales: de la exaltación del individualismo desmedido o de la indolencia de aquellos que nunca podrán tener la más mínima oportunidad de elegir su propia vida. Por ello, la ética tiene que afirmar la vida en sociedad, no en la colectividad virtual del Internet, sino en la real, aquella que ahora nos suena utópica pero que, sin embargo, debe ser la aspiración más real, ya que ello precisamente, nos hará verdaderamente humanos.

“Camino dos pasos y ella camina dos pasos, camino diez pasos y ella camina diez pasos, camino y camino y no la puedo alcanzar, que objeto tiene entonces quererla alcanzar, pues precisamente que ella (la utopía) es la que nos hace caminar”

Eduardo Galeano

BIBLIOGRAFÍA.

Ianni, Octavio. Teorías de la globalización. Trad. Isabel Vericat Nuñez. México, Siglo XXI. 1996. Pp 185.

Heidegger, Martín. Sendas perdidas. Buenos Aires, Argentina. Lozada, 1960. Pp 222.

Nietzsche, Friederich. La voluntad de poderío. Madrid, EDAF. 1980. Pp 256.

Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. 10ª Edición. Barcelona España, Anagrama. 1998. Pp 220.

Lipovetsky, Gilles. El crepúsculo del deber. 4ª Edición. Barcelona España, Anagrama. 1998. Pp 285.

Lipovetsky, Gilles. El imperio de lo efímero. 4ª Edición. Barcelona España, Anagrama. 1998. Pp 325.

Lyotard, Jean Francois. La condición postmoderna. Trad. Mariano Antolín Rato. Barcelona España, Ediciones Cátedra. 1989. Pp. 140.

Vattimo, Gianni. Las aventuras de la diferencia. Trad. Juan Carlos Gentile. Barcelona España, Ediciones Altaya. 1999. Pp. 175.

Vattimo, Gianni. Ética de la interpretación. Trad. Teresa Oñate. Barcelona España, Paidós. 1991. Pp. 225.

Aristóteles; Ética Nicomaquea. Trad.: Antonio Gómez Robledo. México, UNAM. 1983. pp. 265.

Platón; Diálogos. 24ª. Edición. México, Porrúa; 1996. Pp. 788.

Sartre, Jean - Paul; El Ser y la nada. Trad. Juan Valmar. Barcelona, España, Altaya. 1993. Pp.648.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

Guisán, Esperanza; Razón y Pasión en ética: Los dilemas de la ética contemporánea. Barcelona, España, Anthropos. 1986. Pp. 362.

Heller, Agnes. Teoría de los sentimientos. Trad. Francisco Cusó. México, Fontamara. 1989. Pp. 315.

Garzon Bates, Mercedes y Garzon Bates Juan; Ética y sociedad. México, ANUIES. 1976. Pp.87.

Friedman, George. La filosofía política de la escuela de Frankfurt. Trad. Carmen Candiotti. México, FCE. 1986. Pp 326.

Marcuse, Herbert. Razón y revolución. 8ª Edición. Trad. Julieta Fombona de Sucre. Madrid España. Edit. Alianza. 1984. Pp 446.

Marcuse, Herbert. El hombre unidimensional. México, Planeta. 1993. Pp. 320.

Salmerón, Fernando. Diversidad cultural y tolerancia. México, Paidós, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras. 1998. pp 119.

Olivé, León (compilador).Ética y diversidad cultural. México, FCE - UNAM. 1993. pp 312.

Blanco, José. Educación Política y Economía. México, UNAM - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. 1996. pp 293.

Cortina, Adela. Ética mínima. 2ª. Edición. Madrid, España. 1989. pp 294.

Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Concepciones de la ética. Madrid, España, Trotta. 1992. pp 324.

González, Juliana; El Ethos, destino del hombre. México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, FCE. 1996. Pp. 164.

González, Juliana; Ética y libertad. México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras. 1989. Pp.345.

González, Juliana; El Héroe en el alma: Tres ensayos sobre Nietzsche. 2ª. Edición. México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras. 1996. Pp. 112.

González, Juliana; El Malestar en la moral: Freud y la Crisis de la Ética. 2ª. Edición. México, UNAM - Facultad de Filosofía y Letras, Porrúa. 1997. Pp.294.

Sánchez Vázquez, Adolfo; Ética. 24ª. Edición. México, Grijalbo; 1980. Pp.242.

Hierro, Graciela; Ética de la libertad. México, Editorial Fuego Nuevo; 1990. Pp.235.

Fromm, Erich; Ética y psicoanálisis, México, FCE; 1992. Pp.278. (Breviarios No. 74).

Dussel, Enrique; Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. México - Madrid, Trotta - UNAM - UAM. 1998. Pp. 661.

Fronzizi, Risieri; Introducción a los problemas fundamentales del hombre. México, FCE. 1997. Pp.585.

Gevaert, Joseph; El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica .Trad.: Alfonso Ortíz.. Salamanca, España, Ediciones Sigueme. 1995. Pp.345.

Morin, Edgar; Introducción al pensamiento complejo. Trad.: Marcelo Pakman. Barcelona, España, Gedisa.. 1994. 167.

Morin, Edgar; Tierra - Patria. Barcelona, España, Kairos. 1993. Pp.175.

Morin, Edgar; Ciencia con conciencia. Barcelona, España, Anthropos. 1984. Pp. 234.

Estefanía, Joaquín; Contra el pensamiento único. Madrid, España, Taurus. 1997. Pp.173.

Ladriere, Jean; El reto de la racionalidad. Salamanca, España, Sigueme - Unesco. 1997. Pp. 243.

Sakaiya, Taichi; Historia del futuro. 3ª. Edición. Argentina, Andrés Bello. 1995. Pp. 256.

Edel, Abraham; El Método en la teoría ética. trad.: Juan Martín Ruiz - Werner; Madrid, España, Tecnos. 1968. Pp. 568.

Harman, Gilbert; La Naturaleza de la moralidad: Una introducción a la ética. Trad. Cecilia Hidalgo. México, UNAM. 1983. Pp.191.

Savater, Fernando; Ética para Amador. Barcelona, España, Ariel. 1991. Pp.189.

Savater, Fernando; Política para Amador. Barcelona, España. 1992. Pp.237.

Savater, Fernando. Ética como amor propio. México, España, CNCA - Mondadori. 1988. Pp.330.

Figuroa Hernández, José Luis; Ética formativa. México, UNAM - Facultad de Medicina. 1991. Pp.125.

Gárate, Román. Ética y libertad. Bilbao, España, Universidad de Deusto. 1995. Pp. 135.

Tugendhat, Ernest; Problemas de la ética. Barcelona, España, Editorial Crítica - Grijalbo. 1988. Pp. 195.

Castañares, Wenceslao. De la interpretación a la lectura. Madrid España. Paidós. 1991. Pp. 355.

Abbganano, Nicola. Diccionario de filosofía. Trad. Alfredo N Galetti. 2ª. Edición. México, FCE. 1985. Pp. 1206.

Marciano, Vidal. *Moral Social* en Moral de actitudes. Tomo, III. Madrid España, P.S. 1982. Pp 782.

Coriat, B. *Globalización de la economía y dimensiones macroeconómicas de la competitividad*, en revista Trabajo y Democracia Hoy. No. 37, año 7.

Grimaldi, Nicolás. *Valores bajo sospecha*, en revista Istmo. No. 58. 1996.

Warman, Arturo. *Tradición y Modernidad*. En III Coloquio de Invierno. 1992.

Semo, Enrique. *Neoliberalismo o crecimiento con equidad*. En revista, Memoria. México, octubre de 1995.