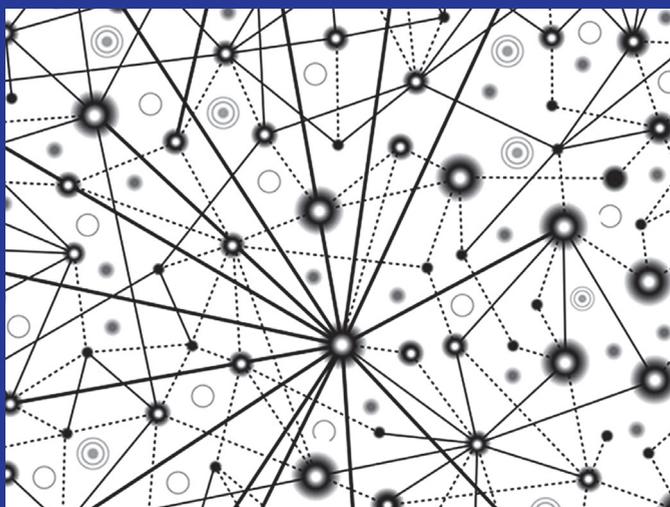


circum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 4 / Vol. 7 / 2018

- ↻ El cuidado del mundo:
La ética como condición material inmanente
Maynor Antonio Mora y Juan Rafael Gómez Torres
- ↻ María, la Magdalena:
Consideraciones desde la complejidad
M. Fabio Altamirano F.



- ↻ Relación entre formación y evaluación
de docentes en Educación Media Superior
Rubén González de la Mora
- ↻ Vacuidad y post-humanismo
La falacia de la calidad, el control
y el juicio correcto
Héctor Sevilla Godínez



Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 4 / Vol. 7 / 2018



Universidad Antropológica de Guadalajara

RECTOR

Mtro. Alejandro Garza Preciado

FUNDADOR

Dr. José Garza Mora

DIRECTOR DE LA REVISTA GIRUM

Dr. Héctor Sevilla Godínez

DISTRIBUCIÓN

Universidad Antropológica de Guadalajara
Plantel López Mateos Sur
Av. López Mateos Sur 4195, Col. La Calma
Zapopan, Jalisco, México. 45087
Tel.: 36-31-68-61

DISEÑO Y SELECCIÓN DE IMÁGENES

Demetrio Rangel Fernández

IMPRESIÓN

Pandora Impresores
Caña 3657, Col. La Nogalera, Guadalajara, Jalisco, México

COMITÉ DE ÁRBITROS DE LA REVISTA GIRUM

Dr. M. Fabio Altamirano Fajardo

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Octavio Balderas Rangel

Universidad Antropológica de Guadalajara

Dr. Arturo Benitez Zavala

Universidad de Guadalajara / ITESO

Dra. Ana María González Garza

Asociación Transpersonal Iberoamericana

Dr. Roberto Govea Espinoza

Universidad del Valle de Atemajac

Dra. Margarita Maldonado Saucedo

ITESO

Dr. José Antonio Pardo Oláguéz

Universidad Iberoamericana

Dra. Lilliana Remus del Toro

Universidad del Valle de Atemajac/ Remus y Asociados

Dr. Juan Pablo Sánchez García

Universidad Antropológica de Guadalajara / Líder
Consultores, S.C.

Dr. Guillermo Schmidhuber De la Mora

Universidad de Guadalajara

Dr. Juan Manuel Sotelo Vaca

Universidad del Valle de Atemajac

Dr. Juan Carlos Silas Casillas

ITESO

Dra. Adriana Berenice Torres Valencia

Universidad de Guadalajara

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo

Mtro. Christian Omar Bailón Fernández

Universidad Antropológica de Guadalajara

Mtro. Abraham Uriel González Alcalá

Universidad Antropológica de Guadalajara

GIRUM, Revista de Investigación Científica Humanística, Año 4 / Vol. 7 / 2018, es una publicación semestral, editada y publicada por el Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C., también conocido como Universidad Antropológica de Guadalajara, a través del Departamento de Investigación. José Guadalupe Zuno No. 1881, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, C.P. 45150, Tel. (33) 36304170; Editor Responsable: Héctor Sevilla Godínez. Reserva de Derechos al uso exclusivo No. 01-2012-032609534600-102; ISSN: 2594-2751, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en diciembre de 2018; tiraje: 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibido la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la revista sin previa autorización del Instituto de Especialidades de Guadalajara, A. C.



El cuidado del mundo: La ética como condición material inmanente

The care of world: Ethics as immanent material condition

Maynor Antonio Mora
y Juan Rafael Gómez Torres

Resumen

El presente ensayo problematiza el tema de la ética como ética material y como ética de la responsabilidad para con el mundo. Como se verá constituye un primer ingreso al tema –ontológicamente hablando– de la responsabilidad respecto de la protección –cuidado– de los otros y del sí/mismo (siguiendo en este último caso, la problematización desarrollada por diversos autores, entre ellos los miembros de la Escuela de Frankfurt, Martín Heidegger, Michael Foucault y la Escuela ético materialista latinoamericana).

Palabras claves: Ética material, vida, cuidado del mundo, necesidad de la vida, responsabilidad humana.

Abstract

The present paper problematizes the subject of ethics as material ethics and as ethics of responsibility towards the world. As will be seen, it is a first approach to the topic, -ontologically speaking-, of the responsibility with respect to the protection - care - of others and of oneself (following in the latter case, the problematization developed by different authors, including members of the Frankfurt School, Martin Heidegger, Michel Foucault, and the Latin American Ethical-Materialist School).

Keywords: Materialistic ethics, life, care of the world, necessity of life, human responsibility.



Introducción

Ética y antropología filosófica

Gran parte de las corrientes éticas desarrolladas dentro y fuera de la esfera del pensamiento occidental, deriva, principalmente, de las construcciones morales y/o de criteriologías fundadas en el principio de libertad, inherente, a su vez, respecto a la condición humana. Como veremos en el presente ensayo, aunque la moral y la criteriología libertaria –en sentido amplio– median, en alguna medida, la orientación de la ética, la ética no puede ser comprendida sólo por mediación de esos aspectos filosófico/antropológicos.

Lo anterior lo sustentamos en tanto la ética no es derivación secundariamente “emanada” de la libertad como se ha creído desde la modernidad dominante; ni tampoco subsidiariamente “derivada” del estatuto óntico o condición del sujeto –como sujeto volitivamente moral– como lo ha sostenido la filosofía desde la antigüedad griega, sino que se encuentra, *vis a vis*, en el mismo plano de vinculación ontológica junto con la libertad, la racionalidad, la voluntad y otros atributos ónticos humanos y, por lo tanto, como inmanente a dicha condición¹, tanto en un sentido restringido (ligado con

el *ser ahí* propio del ser humano) como en un sentido amplio, ligado a la condición de la inteligencia (la racionalidad, la emocionalidad, entre otras) y de la vida en general (sea cual sea la forma que ésta adquiera), en tanto derivaciones sustantivas propias de la realidad, tal y como se nos aparecen históricamente en el mundo. La ética, dicho de otro modo, se plantea en el mismo nivel que la libertad, la voluntad, la conciencia y sus respectivas interrelaciones objetivas y subjetivas.

Se evade, por ende, la afirmación tajante de una posible metafísica explicativa, en *última instancia*, esto es, nouméricamente –en sentido kantiano– de la situación de lo real, aunque se recurra de forma hipotética a la misma (al ser planteada hipotéticamente, se sortea el problema metafísico inherente, y se parte principalmente de un conjunto de postulados histórico-materiales o bien fenomenológico/materiales).

En lugar de entrar en una complicada argumentación óntica u ontológica, partiremos aquí, por lo tanto, del materialismo histórico² en sus versiones más críticas: Marx, Escuela de Frankfurt, entre otros, así como de otras visiones complementarias, tal es el caso de la fenomenología que proponen autores como Husserl, Heidegger, Lévinas, Gadamer y otros. Todos estos autores, unidos a planteamientos un poco distantes en el tiempo y el espacio como es el caso de la ética material de la vida dusseliana-hinkelammerkiana desde una postura crítica propia de América

¹ Por ende, toda trascendencia posible del ser humano tanto individual como genéricamente entendido, es trascendencia en su condición toda, sin que nada quede por fuera. Eso sí, ninguna de las operaciones de trascendencia, puede darse en el marco de una de las facetas ónticas, sea la ética, la racionalidad, la conciencia, la libertad y/o la voluntad. Más aún, se trasciende en la medida que todas estas facetas lo hacen al unísono: el sentir, el querer, el razonar, el valorar, el conocer, y el juzgar. Juzgar, conocer y valorar, a su vez, se encuentran muy ligados entre sí. Pero su cercanía no resulta tampoco significativa respecto del razonar y/o el querer.

² J. R. G., uno de los autores de este artículo, postula esta posición materialista, mientras que M. M. A. se adhiere más a una posición fenomenológica.



Edificio histórico de la Escuela de Frankfurt

Latina –y que revisaremos con algún detalle más adelante–, y la misma concepción marxista, atribuyen, sea de manera directa o indirecta, una ética antropológica y ontológicamente inmanente y material, aunque la libertad mediatice el problema en cuestión, caso evidente en el pensamiento de Heidegger (2005) con el “*ser ahí*” como *pastor*³ del mundo, Marx (2008) con el ser

humano como proceso de *autoproducción de sí mismo* a partir de su relación consigo, con los otros y con la naturaleza y Lévinas (2014) con la subjetividad como subjetividad siempre en relación con el otro que le da fundamento especularmente. Igual, en este caso, la asunción de tales sistemas, salvo algunas condiciones que se explicitarán también más adelante, serán asumidos desde el materialismo histórico.

No queremos extendernos en un largo análisis comparativo de las semejanzas y las diferencias entre esas posturas éticas (cosa imposible para un ensayo de las pre-

³ Según un autor posterior, influido o no por Heidegger, como Foucault, explicita que la ética pastoril (el ser pastor de cosas, de almas o de seres humanos individuales y/o pueblos) es de larga data y proviene de un origen tanto oriental –semítico– como mediterráneo –greco/romano, para ser más precisos–.



Hannah Arendt

sententes dimensiones); sino que, más bien, asumiremos algunos aspectos de dichos autores, en un engranaje más o menos ecléctico aunque no contradictorio; toda vez que asumiendo elementos que sirvan de ligamen y otros que consideramos pertinentes para “armar” una posición propia al respecto, esto solamente hasta donde tal cosa pueda ser desarrollada en el presente documento.

Es necesario partir señalando que la disyunción ontología/axiología o ser/deber ser, no permite, exclusivamente, desde un punto de vista teórico y lógico, la asunción de la ética bajo un criterio de inmanencia propio (como condición) de la vida humana en particular y de la vida en general: vida animal, vegetal, cibernética, entre otras. Dicha segmentación está presente, ante todo, en las corrientes éticas, derivadas de la ilustración liberal y del positivismo (clásico y luego lógico), algunas de las cuales

afectan el presente programa teórico, y, en alguna medida, de las filosofías de la conciencia en sentido estricto; así como en los grandes sistemas religiosos y en la mayor parte de los sistemas filosóficos tanto occidentales como no occidentales, para los cuales la libertad o el denominado “libre albedrío” resultan un *súmmum (medio)lógico* de toda acción del sujeto como ser en el mundo.

Lo dicho tiene un costo, lógicamente derivativo, respecto del principio de la libertad, en función de otra noción que podemos denominar *necesidad axiológica*. Sin embargo, el concepto de *necesidad axiológica* no constriñe, siempre o absolutamente, a la libertad o al denominado libre albedrío; pero, sí influye en la posibilidad del daño – siempre más allá de un valor cero– e, incluso, del metaconcepto moral de “mal”, siempre concreto y, hasta cierto punto, “banal” como propone Arendt (2006), desde una

postura histórica y fenoménica, al referirse concretamente al Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial (y las respectivas réplicas teóricas al respecto emitidas por otros autores).

Es decir, desde un punto de vista genérico, una ética de la vida se constriñe como necesaria, si la argumentación teórica de fondo supone, a la vez, esta misma ética dada *en sí* y, además, si la supone respecto de todas las formas de vida, como condición *para sí*. Esto no violenta tampoco la postura materialista e histórica general aquí asumida, en tanto esta última da cuenta de las consecuencias mismas de la ética, así como del “bien” y del “mal” como situaciones histórico/contextuales y, además, no simplemente “relativas”.

En ese sentido histórico/contextual se da la irrupción de la vida, la que entendemos como algo indeterminado que se impone no solo azarosamente, sino también en condiciones adversas a su posibilidad, esto es, aun en casos donde la realidad física está en su contra o donde las posibilidades de su surgimiento son prácticamente nulas, por ejemplo: persiste a pesar de las acciones humanas que la irrumpen o la socaban. En el sentido señalado esa irrupción indica, únicamente, la posibilidad de que la vida haya surgido, independientemente de las propiedades simplemente probables condicionadas estrictamente por las leyes naturales, en la distinción cosmológica del mundo como no-todo (que llama, siguiendo a Lévinas, siempre a la otredad como alteridad radical y como condición necesaria), respecto de la nada o de un posible y simple “todo”, reducible, por lo tanto, a la

mera determinación física.

Tal “irrupción” sería explicable como evento posible, aunque poco probable, que ha permitido, por ejemplo, la constitución de la vida en nuestro planeta y cualesquiera otros donde exista algo que podamos denominar *vida*, es decir, formas materiales de alta complejidad a la vez que, de baja probabilidad, esto último, frente a la entropía. La irrupción de la vida, y específicamente la vida consciente de sí misma, comprende, pues, dos facetas que es necesario comprender en sus especificidades:

1. Su complejidad creciente, lo que es lo mismo, la superación de las formas meramente físico/químicas de organización de la materia/energía, las cuales responden a las leyes descubiertas por la ciencia y que, hasta donde alcanza el conocimiento humano, así como las mismas suposiciones de la física y la química, son propias de todo el universo en su conjunto. Esto es, responden a un principio de universalidad, aunque la ciencia sólo haya observado una pe-



H. Arendt



queña parte del universo, por lo cual no hay ni puede, al parecer constatación empírica, ni podría haberla dada las mismas leyes (criterio de recursividad ontológica de las leyes de la ciencia)

2. La baja probabilidad de la existencia de la vida consciente que, por ahora, sólo ha sido observada en unas cuantas especies en la Tierra, sin observaciones en otros lugares del universo. Hay que insistir, dadas las mismas leyes naturales, las observaciones potenciales de otras formas de vida consciente, dependen, hoy por hoy, de determinaciones naturales por ahora insuperables como la velocidad de la luz y las amplísimas distancias espaciotemporales. Pese a ello, dado el desarrollo técnico, ha sido posible la observación, por lo menos, de exoplanetas, sin que la técnica tenga la suficiente capacidad de localizar formas de vida inteligente. Y dada la edad del universo, sin que pueda darse un encuentro entre formas de vida que reúnan las características que definen los conceptos gemelos de vida y de inteligencia.

Tal propuesta quiere evitar tanto el determinismo como la idea de una mera azarocidad de la vida, sin violentar el ya citado trasfondo de la ética materialista latinoamericana (Dussel, 1998 y 2015), así como las leyes naturales inherentes a la complejidad de la vida y del mundo en general. En otras palabras, tal “irrupción”

se diferencia de cualquier otro comportamiento natural, únicamente en el sentido de que, aunque posible, carga un bajo grado de probabilidad –incluso podría decirse que muy cercano a cero– dadas tales leyes naturales.⁴ Vale sentenciar que todo lo probable es posible pero que no todo lo posible es suficientemente probable para realizarse fácticamente, dadas las leyes naturales que permiten la organización no caótica del mundo. Esta “pequeña” diferencia es la que nos permite asumir el principio de “Irrupción de la vida”.

Ética como parte de ser en el mundo

Antes de entrar en un análisis de las tres dimensiones de la ética (cuidado del mundo, cuidado de los otros y cuidado de sí –la segunda y la tercera serán debatidos en sendos textos posteriores al presente–), siguiendo las prerrogativas de lo ya dicho, es necesario dejar claras las condiciones on-

⁴ Es bastante conocida la fórmula del físico Frank Drake, que intenta calcular la posibilidad de la vida fuera del planeta. Según Drake, citado por Munguía 2009, la fórmula es $N = R^* \times fp \times ne \times fl \times fi \times fc \times L$, donde N es el número de supuestas civilizaciones inteligentes detectables, y:

R^* es el número de estrellas que se forman cada año en la galaxia (unas 10).

fp es el porcentaje de dichas estrellas que tienen planetas (0.5).

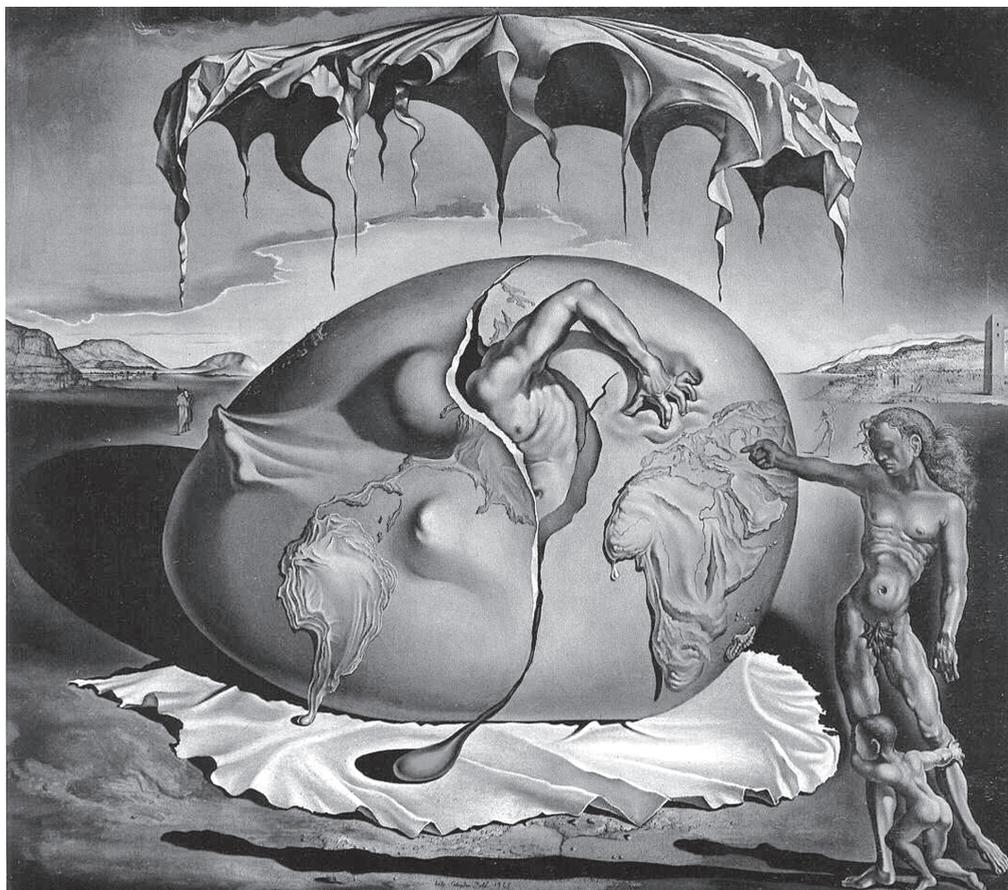
ne es, para cada estrella, el número promedio de planetas que tendrían condiciones donde se pudiese desarrollar teóricamente la vida (2).

fl es la fracción de dichos planetas que desarrollaría efectivamente vida (1).

fi indica la fracción de planetas con vida donde dicha vida evolucionaría hacia especies inteligentes (0.01).

fc indica la fracción de dichas especies inteligentes que desarrollarán tecnología capaz de emitir señales de radio (0.01).

L sería el tiempo promedio en que una civilización inteligente con capacidad de emitir señales podría mantenerse activa (10000 años).



Salvador Dalí: Niño geopolítico contemplando el nacimiento del hombre nuevo

tológicas que entran en disputa en la presente cuestión, dando el resultado general de la inmanencia ética respecto del mundo y, en especial, respecto de la vida como *ser en el mundo*. Para ello se requiere, aparte del concepto hipotético de “Irrupción de la vida” (este, insistimos, no es estrictamente necesario), de algunas categorías ontológicas, axiológicas y lógicas.

Partiremos de la distinción entre dos posibilidades cosmológicas, esto es, la de un cosmos abierto (no-todo general) y un cosmos cerrado (todo general). Si asumi-

mos la segunda posibilidad, entonces, puede deducirse que todas las cosas se relacionan bajo el criterio de necesidad (determinación ontológica en sentido estricto), sin que subyazca una apertura ni a la ética ni a la libertad ni a ninguna de las otras condiciones arriba apuntadas⁵. Esta concepción implicaría un universo determinado, cerrado, no discreto.

⁵ El larguísimo debate a finales del medioevo y comienzo del Renacimiento gira alrededor de esta problemática (Avicena, Averroes, Descartes, Maimónides, Spinoza, Leibniz, etc.), es decir, básicamente de la idea de dios, previa institución del racionalismo no deísta.



En cambio, el presupuesto del cosmos como no-todo (recurriendo a la idea lacaniana –e indirectamente levinasiana–, mucho más cercana en el tiempo), presupone, a su vez, apertura del mismo respecto de su propia e hipotética alteridad en el no-uno, por lo que bajo la hipótesis del no-todo como existente respecto de su propia contradicción o en relación de este no-uno, sea que el mismo pueda ser intuido como alteridad radical (más allá, hay que hacer la salvedad, de la ética materialista –lo que nos obliga a plantear la cuestión también de modo hipotético–).

Figura 1.

NO-TODO (Cosmos no determinista)	NO-UNO ("Exterioridad" no determinativa)
TODO (Cosmos determinista)	UNO ("Exterioridad" determinativa)

Fuente propia

Lo cierto es que la concepción cosmológica actual define al cosmos como entidad discreta y abierta (en especial desde la concepción de su origen en el denominado big-bang), independientemente de que dicho "origen" resulte un punto dentro de un enorme conglomerado de materia y energía en permanente proceso de transformación; y donde, por lo tanto, dicho punto sea uno más dentro de un conjunto mayor de puntos de referencia.

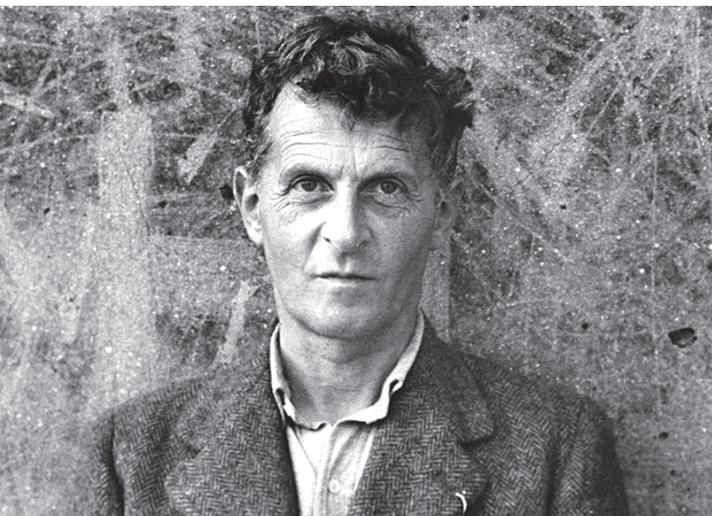
Desde un criterio de vista científico esta concepción cuenta actualmente tanto con defensores como con detractores, así como con posturas alternas. A su vez que,

siguiendo la figura anterior (1), no sea necesario recurrir a la hipotética categoría de "exterioridad" determinativa (Potencia, Intrusión u Irrupción Neguentrópica de nueva materia/energía, "metauniverso", "poli" o "multi universo", "Transuniverso", entre otras⁶) más que como referencia no fenomenológica e igualmente hipotética de alteridad y de no alteridad, según sea el caso.

Los conocimientos cosmológicos no permiten, por ahora, valorar las cualidades de dicha alteridad desde un criterio materialista ni fenomenológico e incluso, si dicha alteridad resulta *pensable* o *decible* (Wittgenstein, 2010), por lo que remite a un concepto estrictamente hipotético (reiteramos), toda vez que nosotros como seres humanos pertenecemos a ese mismo cosmos (aquí se introduce, de inmediato, la paradoja de Gödel), lo cual limita, "en última instancia" cualquier respuesta definitiva al respecto. En este mismo sentido, la propuesta de Lévinas, Arendt, Dussel y Hinkelammert resulta más satisfactoria, al inscribirse dentro de un marco conceptual "histórico social". Esta última afirmación requiere de algunas precisiones, que es necesario acotar:

1. La necesidad de definir la subjetividad mediante el concepto de otredad radical (Lévinas, 2014; Givo, 2011), es decir, la insuficiencia de la mismidad como definitoria de la existencia humana, lo que lleva al principio de radicalidad (ver punto siguiente). Incluso en el caso occidental, previa a la filo-

⁶ En ese punto, M. M. A. presupone que la posible existencia de dios cabe como una hipótesis viable en este sentido.



Ludwig Wittgenstein

sosía marxista (Marx, 2008) y a la filosofía de la Escuela de Frankfurt, específicamente con Benjamín (2008), el pensamiento humano ha recurrido a figuras trascendentes como la de lo divino, que permiten de alguna forma exigir la otredad como definitoria del yo o del nosotros. En este segundo caso, la existencia propia se explica por la existencia del otro y, de modo específica, la del pobre, que cuestiona el fundamento propio de la mismidad (Gutiérrez, 2013).

2. En términos positivos, la anterior definición supone el axioma de que “existo porque existes como otro/a” (Lévinas 2014, Dussel, 2015). La negatividad (Adorno, 1984; Arendt, 2006) irrumpe, pues, como catalizadora de la presencia del sujeto. Rompiendo con la idea positivista propia de la filosofía del cogito cartesiano (Descar-

tes, 1993), que ha dominado por cientos de años la filosofía occidental, más no así otros sistemas de pensamiento centrados en la otredad radical de tipo levinisiano (Dussell, 2015 y 1998) o hinkelamerquiano (Hinkelammert, 2015; 2012; 2010; 2005; 1996 y 1991) y hoy propios de la ética filosófica (Cortina, 2015a; 2015b; 2014, 2010 y 2008 o Mèlich, 2010) y de la ética no especista (Singer, 1999).

Si nos atenemos, hipotéticamente, a la segunda concepción cosmológica, la ética aparece ontológicamente junto al criterio de libertad, por intrusión positiva (aunque parcial) del no-uno en el no-todo. Dicho hipotéticamente, libertad y ética resultarían ambas, como ya señalamos en la introducción, complementos propios de la “Irrupción de la vida”, en negación de un universo determinista, y en relación con las leyes naturales. No obstante, tal parece –desde un punto de vista materialista e incluso fenomenológico– que las leyes naturales no excluyen la libertad/ética y, a la inversa, la libertad/ética no subsume la no-totalidad cosmológica, sino apenas, una parte de ella, fuera, hay que reiterar, de un marco determinativo, sino sólo bajamente probabilístico, aunque conceptualmente posible.



En términos lógico/axiológicos, lo dicho anteriormente, supone asumir las siguientes posibilidades, (Ver esquema N. 2.):

1. La ética, entendida como ética inmanente y, por ende, como ética ontológica, garantiza en su máxima realización el mejor de los mundos posibles.
2. El mejor de los mundos posibles es un mundo que permite la vida y en específico la vida concienical.
3. La vida concienical o vida humana se instituye como valor ontológico materialmente fundado.
4. La vida se instituye mediante las leyes naturales, pero de manera neguentrópica, es decir, como un proyecto que, a la vez, se impone sobre la entropía positiva y que, no obstante, puede colapsar en el no-ser.
5. Las leyes naturales, como rectoras ónticas, y la libertad “absoluta”, aban-

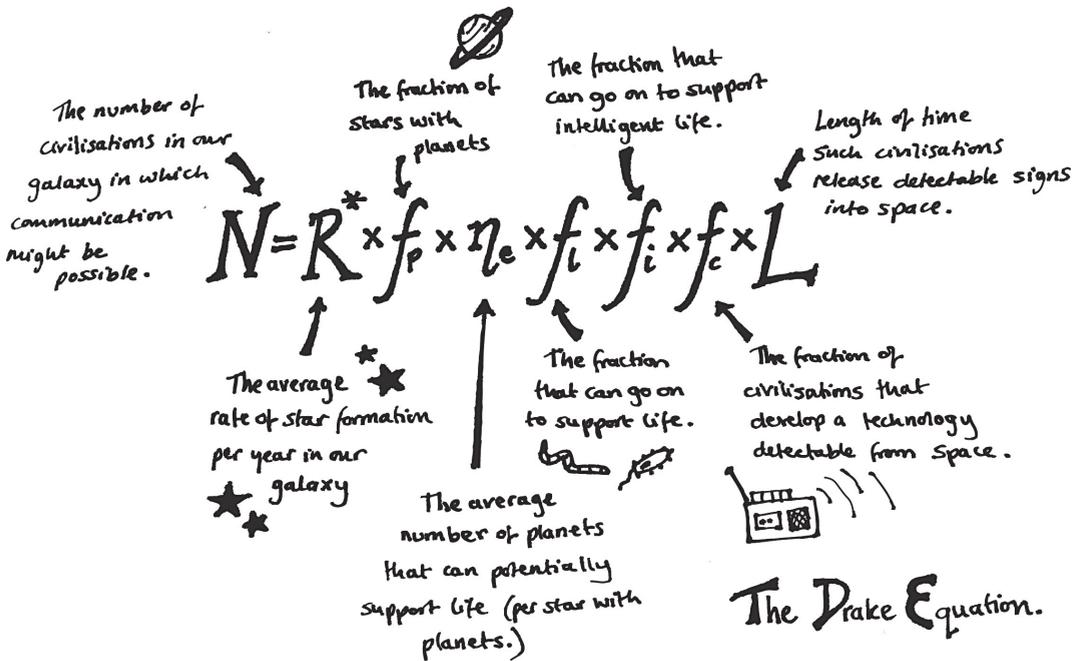
- donadas a sí mismas, pueden conllevar al peor de los mundos posibles (este es el caso de la segunda ley de la termodinámica ya citada).
6. La tensión fluctuante entre el mejor y el peor de los mundos posibles se mueve alrededor de la distinción posibilidad/probabilidad.
7. La relación entre probabilidad y posibilidad la dirime el criterio de libertad, es decir, se dirime semi/fácticamente y semi/deontológicamente.
8. Fuera de la condición ética ontológica, el cosmos actuaría desde una simple y mera facticidad.
9. La necesidad condiciona y dirime el cosmos, por lo tanto, de modo exclusivamente fáctico (no libre, no volitivo, no ético).

Al respecto véase el siguiente esquema:

Figura 2:
Tipos de “mundos posibles” dada la relación vida/ética

		I. Posibilidad ontica de la vida		
		1. Nula	2. Débil	3. Fuerte
A. Necesidad óntica de la ética (respecto de la vida)	a. Nula	1.a.; 1.b.; 1.c.: Mundo no/ético sin vida o con formas de “semi/vida”; contradicción lógica en el segundo y tercer caso	2.a.; 3.a.: Peores de los mundos posibles pseudo/antrópicos o no antropicos (además: mundos no éticos o “semi/éticos”)	
	b. Débil		2.b.: Mejor de los mundos “semi/antrópicos” y “semi/éticos”	3.b.: Mejor de los mundos “antrópicos”, pero “semi/éticos”
	c. Fuerte		2.c.: Mejor de los mundos “éticos” y “semi/antrópicos”	3.c.: Mejor de los mundos “antropo/éticos”

Fuente propia



Fórmula de Drake.

Siguiendo el esquema de la figura 2, podemos ver la relación entre los peores o mejores mundos posibles, a partir de la Irrupción de la vida como hecho posible desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza y la necesidad del desarrollo ético para el mismo. Para efectos de este ensayo, no interesa tanto, la diferenciación de los mundos, sino la cualidad de éste, es decir, en este caso, definida por dos cuestiones básicas intrínsecamente unidas:

1. El surgimiento de la vida (devenida como cosmológicamente posible).
2. La necesidad de la ética (devenida como cosmológicamente necesaria).

El principio de la “irrupción de la vida”

Este principio, al que ya hemos hecho referencia, requiere de un ahondamiento específico que eviten en lo posible, una metafísica reduccionista. Para ello, se dedicarán algunos comentarios adicionales y necesarios respecto del mismo.

Lo primero a señalar es que la probabilidad de la vida, sigamos o no la fórmula de Drake (ver supra) es baja, y, hoy por hoy, sólo tiene como referencia la existente en la Tierra en sus diversas manifestaciones. Es así que, empírica o no empíricamente, las pruebas de la irrupción de la vida son bajas, si no que reducidas al único ejemplo de la vida en nuestro planeta.

Por ello el concepto de “irrupción”, como ya se ha señalado directa o indirectamente, presupone que, al momento del



desarrollo inicial del universo, pese a su bajísima probabilidad, y pese al principio de la entropía, la vida aparece con algún grado de probabilidad superior al cero absoluto. Aunque teológicamente sea posible encontrar una explicación de este supuesto (por ejemplo, De Chardin, 1968) y pese a la reticencia del conocimiento científico por recurrir a hipótesis de orden teológico en sentido estricto, lo cierto es que en ese momento de aparición del universo o del multiverso (Randall, 2011) y dada la existencia empírica de la vida en la Tierra, las formas altamente organizadas o complejas de materia y energía no excluyen la vida, tal y como la conocemos. Este criterio debemos analizarlo de manera hipotética, con dos consecuencias argumentativas, aunque contrarias entre sí:

1. La vida tiene un grado de probabilidad superior a cero (aunque no estricta ni ontológicamente necesaria, lo cual supone el corolario de que probabilidad no presupone necesidad), y, por ende, siguiendo la fórmula de Drake u otras constantes cosmológicas, sería propia de todo el universo en menor o mayor medida. Aquí hacemos la salvedad biocosmológica, referida a que, dado nuestro conocimiento del universo, puedan existir zonas de éste donde no apliquen (en grado, o incluso siguiendo bipolarmente la dicotomía entre el sí y el no de la existencia de...) las leyes naturales, tal como las conocemos y que, por ende, en esas zonas disminuyan o eleven las probabilidades de la vida

-incluso a un grado de determinación ontológicamente “necesario”-.

2. La vida aparece como una variable o como un accidente “no fortuito”, es decir, “inducido” por una exovariable no física o cosmológica. Aquí parece necesario encarar el problema de manera frontal y recurrir a la categoría de lo no/natural (por llamarlo de alguna forma), como factor metaexplicativo. Véase la dificultad que se tiene para recurrir en un ensayo como este a tal factor, sin caer en una negación parcial de las leyes naturales conocidas. En todo caso, la renuencia, para los autores del presente texto, se debe al mismo carácter secular en general y científico en particular del cual se parte.

En el segundo caso, se asumiría que la irrupción tiene dos posibilidades explicativas. La primera, el carácter meramente accidental de la irrupción, es decir, sin una presunción teológica, lo que supondría que la irrupción sea de carácter “transnatural” (por darle algún nombre) o, en segundo lugar, llanamente teológica, como presupone el pensamiento religioso humano, incluido, por supuesto a la teología de la liberación y las corrientes disidentes de las principales religiones de la humanidad. Esta segunda acepción, garantiza facilidad explicativa, mas tal “facilidad” requiere poner entre paréntesis algunas de las “leyes de la naturaleza”. La primera opción (carácter simplemente fortuito) deviene lógicamente en consonancia con una imposibilidad metaexplicativa científica y teológicamente, lo que deja



Pierre Teilhard de Chardin

sin posibilidad de explicación determinativa o no determinativa el problema del origen de la vida (Einstein es, por supuesto, contrario a este carácter fortuito no explicativo y no determinativo y al mismo carácter de las teorías de la probabilidad a secas de la vida -por ejemplo, cuando señala que “Dios no juega a los dados con el universo”⁷). En este sentido ver el acápite anterior.

Sin podernos decantar por una u otra hipótesis al respecto, lo único “afirmable”, es que la vida podría tener una causalidad no determinativa o bien, que responde a un grado de posibilidad no cuantificable estocásticamente en términos del concepto mismo de determinación. Es decir, esto supondría, un terreno estéril a cualquier forma de razonamiento científico e incluso teológico.

Aún más, la incalculabilidad determinativa o simplemente el no tomar en

⁷ Confrontar S. Ferrer: “Dios no juega a los dados” y otras ideas científicas malinterpretadas.



cuenta una causalidad de la existencia del universo, volvería irrelevante el mismo pensamiento racional (no racionalista) del cual partimos en el presente trabajo. En otros términos, dejaría a la simple casualidad (ni siquiera azarosidad) el conjunto de razonamientos que hemos hilvanado hasta el momento.

El sentido del cuidado del mundo

Entendemos el cuidado, siguiendo la línea de razonamiento hasta ahora expuesta, como la necesidad de garantizar la continuidad del mundo en términos de sus cualidades propicias para la vida, lo que supone, ante todo, el cuidado mismo de dicha vida. Cuidar el mundo supone hacerse responsable por darle continuidad desde un punto de vista ético/ontológico, centrado en las múltiples formas de vida. Y, aun más, más allá de un cuidado puramente objetivo, presupone la defensa de la vida como cualidad intrínseca al mismo. Entendiéndose por vida, la vida buena, es decir una ética transhumana, como ya han planteado varios autores (Dussel, 1998; Santos, 2003 y 2010; Hinkelammert, 2015 y 2012) tanto occidentales como no occidentales.

Esta forma de cuidado supone la necesidad de realizar las siguientes distinciones: *ahí* ontoreceptivo donde se realiza cada uno y todos los seres humanos⁸ frente al cual todos los otros seres, como conjunto ontoactivo a la vez entendido

como *único positivo* (mundo o naturaleza) y como *negatividad* (alteridad) radical (véase la importancia de la filosofía negativa de Adorno y, en general, de la Escuela de Frankfurt) y diversa (los *otros*, con quienes nos encontramos *ahí* de tú a tú, siendo cosas diferentes –*ahí* pasivo– pero, relacionadas –*ahí* activo– como en un juego de espejos), se muestra como *alteridad general* frente a este *ahí* sin más, lo que es propio y fundamental de la de la Ética material latinoamericana.

De esta forma queremos sortear y, más que sortear, evitar, el problema de la ciencia occidental moderna, que simplemente (bajo una metafísica “no positiva”, pero no, por ello, menos metafísica) ha fracturado el mundo en partes diseccionadas sujetas de conocimiento parcial, cuyo resultado (la destrucción de la naturaleza más cercana –el planeta–) ha sido un resultado o efecto obvio de dicha fractura.

Para muchas cosmogonías, como la de los pueblos profundos de Nuestra América y no sólo la cosmogonía estrictamente cosmológica o física general de las grandes magnitudes, han comprendido esta cualidad (*qualitas*) del mundo. Incluso la filosofía occidental intuye la cualidad intrínsecamente “alterna” y relacional de los entes constituyentes de la naturaleza.⁹

De este modo, la ética como positividad (afirmación del *ser ahí* –en el mundo–) y como negatividad (superación siempre dialéctica y/o analéctica del *ser ahí* en el ser

⁸ Insistimos que comprendemos como humanos no sólo a los seres propiamente humanos, sino a las otras especies animales (Singer, 1999), e incluso no animales, entre ellas, la potencial I. A.

⁹ Recordemos los ritos órficos previos y simultáneos a la racionalización extrema del pensamiento griego, y el panteísmo subjetivo y/o no subjetivo de autores como Spinoza (1996) y Hegel (2008).



de los *otros*) diluye cualquier pretensión epistemológicamente especista del mundo, sea que aceptemos o no la hipótesis o más bien distinción señalada anteriormente entre la vida (en cualquiera de sus formas como “Intrusión de la vida” neguentrónica) y la no vida sujeta al azaroso entropismo de las cosas del mundo; por lo que comparáramos con Mèlich (2010) su postura teórica respecto de la necesidad de un necesario y explícito “sentido mínimo metafísico”¹⁰ del mundo, o más bien en nuestro caso “en el mundo”, sin que sea necesario desbaratar del todo las concepciones cosmológicas de la física occidental (cosmología), que, como una más entre otras, aporta desde la diversidad de sentidos.

¹⁰ El término y las comillas son nuestras. Cuando este sentido pueda derivarse concienzual o discursivamente de forma clara, no nos encontramos con ningún dilema ético. Cuando dicho sentido no esté claro deberá ser sometido a una evaluación ética que suponga la defensa del mayor bien posible según la situación.

Lo cierto es que a la cualidad de la vida en concreto le es inherente el cuidado de la vida tanto en específico como en general, esto es, el cuidado de sí misma, frente a los embates entrópicos. En este último caso se debe sobreentender que dicho cuidado implica el cuidado del *continuum* de aquellas leyes altamente neguentrónicas como las propiedades de mediana entropía que posibilitan las primeras. De esta forma, también nos permitimos establecer otro conjunto de enunciados al respecto:

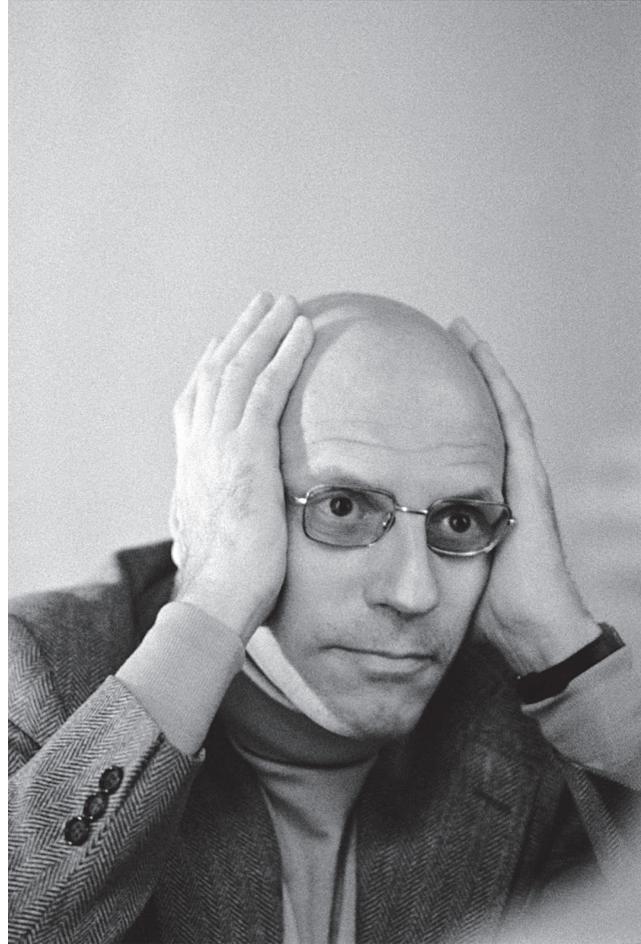
1. Es condición inmanente del ser humano el cuidado del mundo tal y como éste deriva de sus propias leyes.
2. El principio uno supone la necesidad de garantizar la neguentropía propia de la vida y las formas mesoentrópicas que posibilitan aquellas.
3. A este principio lo denominamos como “responsabilidad sobre el bien”.



4. La no protección del mundo o la inducción hacia la entropía o hacia la aceleración de la entropía como principio de “responsabilidad sobre el mal”.
5. El bien y el mal, por ende, no son instancias absolutas sino instancias relativas a las leyes de la naturaleza. Por ello la acción humana podría transformarlas.
6. El bien y el mal forman parte de un continuum al que denominamos *continuum ético* inmanente pero no de manera absoluta.
7. Tanto la “responsabilidad sobre el bien” como la “responsabilidad sobre el mal” anulan la simpleza de los principios 3 y 4, para convertirse en general en “responsabilidad ética” (ver principios 5 y 6).

Respecto de estos principios, las diversas éticas derivadas del pensamiento occidental han establecido muchas veces una absolutización de los dos polos, convirtiendo la ética en simple moral binaria. Este binarismo es propio ante todo del pensamiento occidental y parte de una fractura de la realidad mediante las categorías del pensamiento (Platón, 2001; Descartes, 1993 y Kant, 1990), cuyo máximo exponente es, sin duda, Descartes. Pero, éste no es el sentido que se propone en el presente ensayo sino todo lo contrario. Toda vez que todo enunciado ético no sólo responde relativamente a dichas condiciones naturales, sino que debe sujetarse materialmente a las mismas.

Relacionado con lo anterior, hay que agregar que la propuesta ética realizada si-



Michel Foucault

gue los principios de inmanencia (ser en el mundo) como de materialidad (respeto por la vida como condición de posibilidad, a su vez, de todo principio moral y de la posibilidad de la transformación de las condiciones de materiales que la impiden, al menos en un marco “meso/real” –ya que en un plano micro/real, los conceptos de tiempo y espacio dejan de tener sentido, como lo ha comprobado la mecánica y la física cuántica–). Cualquier dilema queda sujeto,

en el plano ético y discursivo¹¹, al necesario discernimiento concienzoso del menor o mayor bien implícito respecto de un acto cualquiera dentro del mundo (*pragmática ética*). Sin olvidar que el cuidado del mundo supone, de paso, el cuidado de los otros, entre ellos los semejantes de la especie (Cortina, 2015b y especialmente los más desprotegidos, Dussel, 1998), los animales como *humanos otros* (Singer, 1999) y *cuidado de sí* (Foucault, 1999).

Conclusión provisional

Nos quedan pendientes los análisis del cuidado de los otros y el cuidado de sí, pero esto, lo realizaremos con mayor amplitud en dos trabajos en preparación y complementarios al presente artículo, que esperamos poder hacer públicos apenas estén preparados y en consonancia con el mismo marco ético ontológico que hemos definido en el presente ensayo.

Las conclusiones a la que hemos llegado son, en orden de prioridad:

1. La ética es inmanente a la condición del mundo como no-todo, como cualquiera de las otras condiciones facultativas del ser en este mundo -libertad, conocimiento, racionalidad, etc.
2. Tales condiciones facultativas, respecto del mundo, como no-todo, suponen a la vez que es responsabilidad de la condición humana, la protección del mundo, colaborando en el mantenimiento de la complejidad que garantiza probabilísticamente la vida.
3. Frente a la necesidad del cuidado del mundo, se desprenden como igualmente necesarias y materiales el cuidado de los otros (seres humanos en sentido amplio) y la inquietud y el cuidado de sí, esto último, como plantea Foucault:

Me parece que esa *epimeleia heautou* (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana. Importancia, desde luego, de esa noción de la inquietud de sí en Platón. Importancia entre los epicúreos, porque en Epicuro encontramos una fórmula que se repetirá con mucha

ἠθρολογίαι

¹¹ Véase tanto la ética de la responsabilidad, la ética del discurso de Apel/Habermas como los debates de la filosofía latinoamericana y las éticas respectivas y derivadas de todas las formas de pensamiento occidental y/o no occidental.



frecuencia: todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda la vida de su propia alma (2009, p. 24).



Referencias

- Adorno, T. (1984). *La dialéctica negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. De Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.
- Benjamín, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Ciudad de México: UACM/ITACA.
- Cortina, A. (2015a). *¿Para qué sirve realmente...? La ética*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2015b). *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2014). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Mínima Trotta.
- Cortina, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort: crítica y utopía*. Madrid: Síntesis.
- Chardin, P.T. (1968) *La Vida cósmica. Escritos del tiempo de guerra*. Madrid: Taurus.
- Descartes, R. (1993). *Discurso del Método*. Trad. Constantino Láscaris. San José de Costa Rica: EDUCA.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía del Sur: Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. España: Trotta.
- Ferrer, S. (2016). "Dios no juega a los dados" y otras ideas científicas malinterpretadas. Recuperado de: <https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2016-04-24/>

- dios-no-juega-a-los-dados-y-otras-frases-cientificas-malinterpretadas_1188794/
- Foucault, M. (2009). *Hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. Buenos aires: FCE.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales Vol. 3. Trad. de ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- Givo, R. (2011). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emanuel Lévinas*. Ciudad de México: Itaca.
- Gutiérrez, G. (2013). *La espiritualidad de la liberación. Escritos esenciales*. Miliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- Hegel, G. (2008). *Fenomenología del espíritu*. Ciudad de México: FCE.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hinkelammert, F. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José de Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*. San José de Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia de Costa Rica: EUNA.
- Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San José de Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José de Costa Rica: DEI.
- Lévinas, E. (2014). *Alteridad y trascendencia*. Trad. de Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros.
- Kant, M. (1990). *Crítica de la razón práctica*. Trad. Emilio Miñana y Manuel García Morente. Ciudad de México: Espasa-Calpe Mexicana, S.A.
- Marx, Karl (2008). *Manuscritos económico-filosóficos*. Sao Paulo: Trad. De Jesús Renieri. Editorial Bottempo.
- Mèlich, C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: HERDER.
- Munguía, I. (2009). "La ecuación de Drake y la búsqueda de inteligencia extraterrestre". En *Blog Xataka Ciencia*. Recuperado de: <https://www.xatakaciencia.com/astrologia/la-ecuacion-de-drake-y-la-busqueda-de-inteligencia-extraterrestre>
- Platón(2001). *Platón: Diálogos*. Trad. Francisco. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Randall, L. (2011). *Universos ocultos: un viaje a las dimensiones extras del cosmos*. Trad. Jesús Gómez Ayala. Barcelona: Acantilado.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI.
- Santos, B. (2003). *Crítica a la razón indolente*. España: RGM. S.A.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Trad. de ANDA. Madrid: Trotta.
- Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de Óscar Co-han. Ciudad de México: FCE.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus logicus-Philosophicus*. Traducción autorizada de la edición publicada por Routledge. Madrid: Alianza Editorial.



30 años

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista