

De la teoría de la complejidad a la ética ecológica

Morán Beltrán, Lino E.*
Méndez Reyes, Johan M.**

Resumen

Entre las críticas más importantes a la racionalidad occidental, y surgidas a raíz de la modernidad, están las contenidas en la obra de Edgar Morin. Este estudio analiza los cuestionamientos que desde la teoría de la complejidad se hacen a la hegemonía de la perspectiva epistemológica instrumental de occidente, la cual, al haber formulado el antagonismo entre sujeto-objeto en el proceso de construcción del conocimiento, concibe a la naturaleza como ámbito capaz de soportar cualquier manipulación por parte del hombre y niega el valor de otros saberes engendrados desde diversas perspectivas gnoseológicas. La actitud depredadora de la modernidad ante la naturaleza, impone la urgente necesidad de plantear una ética ecológica que garantice la permanencia de la vida sobre nuestro planeta. Esta reflexión debe superar el actual paradigma de civilización.

Palabras clave: Teoría de la complejidad, ética ecológica, racionalidad occidental.

From the Complexity Theory to Ecological Ethics

Abstract

Among the most important criticisms of Western rationality, which emerged from modernity, are those contained in Edgar Morin's work. This paper analyzes questions based on the complexity theory addressed to the hegemony of the western instrumental epistemological perspective, which, having formulated antagonism between subject-object in the knowledge construction process, conceives nature as an environment capable of enduring any kind of human manipulation and denies the value of other knowledge coming from different gnoseological perspectives. The predatory attitude of modernity toward nature imposes the urgent need to develop an ecological ethic that guarantees the continuity of life on our planet. This reflection should overcome the current paradigm of civilization.

Key words: Complexity theory, ecological ethics, western rationality.

* Magíster en Filosofía. Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia.
Telf. 04146510559. E-mail: l Moran77@cantv.net

** Magíster en Filosofía. Jefe del Departamento de Filosofía Latinoamericana de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia. E-mail: reymanjoh@cantv.net

Recibido: 08-11-25 • Aceptado: 09-05-14

Introducción

Es innegable el hecho de que la cultura occidental -surgida a partir de la modernidad- expresada en su religión, su política, su economía y su ciencia, ha pretendido, y casi siempre ejercido, un papel hegemónico con relación a otros saberes y culturas. Esta práctica hegemónica se inicia con el período de colonización durante el siglo XVI (1), se consolida con el neocolonialismo de finales del siglo XIX y se agudiza ahora con la globalización neoliberal (2).

El proceso de universalización de la cultura occidental en su fase neoliberal ha despertado innumerables brotes de resistencias liberadoras y emancipadoras que expresan, en resumen, la urgente necesidad de volver la mirada sobre culturas y saberes no occidentales que permitan a la humanidad trascender el ideal moderno de racionalidad, a fin de encontrar solución a los problemas generados por esta práctica opresora que ha puesto al borde de un abismo la vida (3). Por ello, es apremiante la tarea de establecer un diálogo profundo entre saberes y culturas, lo cual implica el reconocimiento del *otro* en su mismidad y diversidad como sujeto capaz de irrumpir con sus verbos en la comprensión de la extensa complejidad que caracteriza la realidad. Se hace necesario un nuevo saber (Delgado, 2007).

1. Sujeto y método en la ciencia occidental

La racionalidad moderna occidental tiene su fundamento en la certeza de que el conocimiento científico es el único que proporciona la verdad, de que el hombre ejerce control y dominio sobre la naturaleza, todo con el fin de procurar el bienestar humano. En este sentido, el logos occidental expresado en su

ciencia constituye el centro de la cultura y la civilización por antonomasia, y al hombre -por supuesto también occidental- en el amo y señor de lo existente, lo que ha servido de justificación de las políticas depredadoras de la naturaleza.

Para Morín (1999), la ciencia occidental, si bien es cierto que proporcionó valiosos conocimientos que ampliaron el saber humano e introdujo innovaciones importantísimas en el campo de la tecnología haciendo posible un hombre con poder superior para transformar la naturaleza y su vida social, hoy se enfrenta a sus propios límites extremos, dado que, producto de ella es posible la desaparición física de la vida sobre el planeta. Valga solo mencionar el armamentismo nuclear, la extinción de especies, el hambre, el calentamiento atmosférico, entre otros. Situaciones que, a pesar de encontrar justificación en la pluma de los teóricos pro-occidentales que observan en estos fenómenos el curso natural de la evolución, para Morin (2006:69) son productos de un saber que:

Parcela y tabica los conocimientos (4); tiende a ignorar los contextos; le hace un *black-out* a las complejidades; no ve más que la unidad o la diversidad, pero no la unidad de la diversidad y la diversidad en la unidad; no ve más que lo inmediato, olvida el pasado, no ve más un futuro a corto plazo; ignora la relación recursiva pasado/presente/futuro; pierde lo esencial por lo urgente, y olvida la urgencia de lo esencial; privilegia lo cuantificable y elimina lo que el cálculo ignora (la vida, la emoción, la pasión, la desgracia, la felicidad); extiende la lógica determinista y mecanicista de la máquina artificial a la vida social; elimina lo que se escapa a una racionalidad cerrada; rechaza ambigüedades y contradicciones como errores de pensamiento; es ciega para con el sujeto individual y la conciencia, lo que atrofia el conoci-

miento e ignora la moral; obedece al paradigma de simplificación que impone el principio de disyunción o/y el principio de reducción para conocer, e impide de concebir los vínculos de un conocimiento con su contexto y con el conjunto del que forma parte (5); mutila la comprensión y dificulta los diagnósticos, excluye la comprensión humana.

Se observa en esa caracterización de Morin (2006), como la ciencia occidental ignora que esta supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son el cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura que invade todo durante el proceso de indagación o producción de conocimiento. Según el parecer de Morin (2006), la ciencia moderna había logrado neutralizar este problema. El observador funge como un fotógrafo, fuera del campo donde se produce el conocimiento, lo cual mutila su espíritu. Bajo el signo de la objetividad, se aprehenden objetos que parecen autónomos en su entorno, exteriores al entendimiento, dotados de una realidad propia, y sometidos a leyes objetivamente universales. En esta visión, el objeto existe de manera positiva, sin que el observador o sujeto participe en su construcción con las estructuras de su entendimiento y las categorías de su cultura. El objeto tiene plenitud ontológica, es pues una entidad cerrada y distinta que se define aisladamente en su existencia, sus caracteres y propiedades, independientemente de su entorno. Se entiende más en la medida que mas distancia se tome de él.

Similares característica le atribuye a la ciencia occidental Delgado (2007). Para él, el reinado de la ciencia se transformó en reinado de la ciencia experimental, su soberanía ilimitada basada en la razón con el tiempo cedió lugar a una nueva soberanía, también ilimitada, pero ahora basada en si misma. A ello contribuyeron Descartes y Leibniz en un principio

pero fueron Kepler, Galileo y Newton quienes atribuyeron soberanía absoluta a la razón. Esta ciencia moderna, se fundamentó -al parecer de Delgado (2007:39)- en:

La independencia, hegemonía, y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimiento; establecieron las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; concibieron la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ocultas como esencias, pero existentes al margen del sujeto objetivamente; el método, su existencia previa a la investigación y su escrupulosidad, fue concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos; se definió la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en el descubrimiento y la descripción de los problemas del mundo; se estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar.

Sobre la base de estos ideales se fundamentó la razón científica y práctica que devino dominante desde el siglo XVII hasta el XIX, la cual extendió su influencia hegemónica durante el siglo XX hasta nuestros días. Para Delgado (2007), el método al convertirse en el mecanismo principal para acceder al conocimiento reduce toda ciencia a la rigurosa aplicación de los pasos que éste contempla. De allí, que se insista en la necesidad de luchar contra la deificación de la razón, que es sin embargo, el único instrumento fiable de conocimiento. Lo que implica asumir una postura crítica al respecto desde la racionalidad, entendida esta como el dialogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. “*La racionalidad*, afirma, *no*

tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste” (Morin, 2004: 102).

Se busca finalmente superar críticamente la independencia, hegemonía y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimientos; el establecimiento de las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; la concepción de la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, «ocultas como esencias», pero existentes al margen del sujeto, objetivamente; y la concepción del método, como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos. *“Todo esto supone un cambio en el mundo de nuestros conceptos, y cuestionar los conceptos maestros con los cuales pensamos y aprisionamos el mundo”* (Morin, 1999: 88).

Ahora bien, producto de la cultura occidental, esta manera de conocer aspira igualmente a la validez universal, negándole a otros saberes importancia y validez. Es pues una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos. Sobre esta epistemología pesa un tremendo determinismo. *“Nos impone qué hay que conocer, cómo hay que conocerlo, lo que hay que conocer. Manda, prohíbe, traza las rutas, establece balizas, alza las alambradas de espinas y nos conduce allí donde debemos ir”* (Morin, 2001:27). Todo esto impone una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos y teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. *“De este*

modo, vemos como un complejo de determinaciones socio-culturales se concentra para imponer la evidencia, la certidumbre, la prueba de la verdad de aquello que obedece al imprinting y a la norma” (Morin, 2001:31). Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.

Ciertamente muchos saberes han sucumbido ante la hegemonía de la epistemología moderna, pero hoy cuando nos enfrentamos a la real posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción. Es un gran reto el que ahora se le plantea a la sociología del conocimiento. Ella no sólo debe detectar los constreñimientos sociales, culturales, históricos que inmovilizan y aprisionan el conocimiento. También debe tomar en cuenta las condiciones que la movilizan o la liberan. Es decir, debe ser capaz de desentrañar las potencialidades sociales, históricas y culturales de pueblos diversos a occidente que tienen autonomía de pensamiento y posibilidades de objetividad, de innovación y de evolución en el dominio del conocimiento, y de procurar una exigente evaluación de los postulados fundamentales desde los cuales el mismo occidente ha venido aprehendiendo la realidad. Se trata a la vez de un reconocimiento de otros saberes existentes en otras culturas y de la reformulación de la epistemología occidental.

2. La dialógica cultural como alternativa a la racionalidad occidental

La teoría de la complejidad afirma la posibilidad de una vida *cultural e intelectual dialógica*, caracterizada por la pluralidad y diversidad de los puntos de vista. “*Por ello toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos, y por tanto aptos para tener puntos de vista muy variados*” (Morin, 2001:32). Es esta *dialógica cultural* la que permite y propicia el intercambio de ideas, opiniones, teorías, lo que a su vez produce el debilitamiento de los dogmatismos e intolerancias y propicia la competición, la concurrencia, el antagonismo, y por tanto el conflicto entre ideas, concepciones y visiones del mundo (6). Así la *dialógica cultural* favorece la efervescencia cultural en la que las doctrinas, renunciando a imponer por la fuerza sus verdades, aceptan ser contrariadas y ceden a la autocrítica a favor del diálogo. Se trata del reconocimiento y respeto a la diversidad reflexiva presente en todas las culturas, incluyendo la consideración de los aportes que la misma racionalidad occidental moderna ha hecho a la humanidad.

Una de las críticas fundamentales a la ciencia moderna es su pretensión de ser autónoma. Su principio de objetividad contribuyó a la disyunción entre saber y ética. Esta racionalidad desde su imperativo “conocer por conocer” ignoraba las consecuencias morales, políticas, religiosas y culturales que de su instrumentación se desprendieran. De allí, la afirmación de que el conocimiento únicamente objetivo deshumaniza al excluir la comprensión de la relación que se da entre el sujeto y el objeto.

La ciencia occidental parcela, divide atomiza, fragmenta el saber, a la vez de ser incapaz de establecer vínculos entre sí y conce-

bir un todo. Encierra al individuo en un conocimiento tabicado y por ello aislado de su entorno e irresponsable ante los efectos que la acción científica y técnica ejercen sobre el mundo.

En contraposición a esta lógica occidental, Morin (2006) propone abandonar todo punto de vista mutilador, que es el de las disciplinas separadas por un conocimiento polidisciplinar o transdisciplinar. Como la realidad es compleja y amplia hay que elaborar un método capaz de tratar, comprender y destabicar esa realidad. Para Morin (2006), el principio fundamental para contrarrestar esta lógica occidental se prescribe en su capacidad de distinguir y religar sobre la complejidad del universo, principio que no es reconocido por la ciencia moderna. Además este principio tiene que reconocer la multiplicidad en la unidad o/y la unidad en la multiplicidad superando el reduccionismo y el holismo, uniendo las partes con el todo y el todo con sus partes.

Asimismo la teoría de la complejidad propone reconocer los distintos contextos complejos que permiten reconocer al sujeto en la acción. Inscribiéndolo en la relación dialéctica pasado, presente y futuro. Desde esta perspectiva, concibe una racionalidad abierta donde la dialógica integra y supera la lógica clásica, concibiendo la autonomía del individuo, la noción de sujeto y la consciencia humana, efectúa sus diagnósticos teniendo en cuenta el contexto y la relación local-global. Se esfuerza por concebir las solidaridades entre los elementos de un todo, y por ello tiende a suscitar una consciencia de solidaridad. Igualmente su concepción del sujeto la hace capaz de suscitar una conciencia de responsabilidad; incita pues a volver a las fuentes de la ética y a regenerarla. Reconoce las potencialidades de ceguera o de ilusión de la mente humana, lo que conduce a luchar contra las deformacio-

nes de la memoria, los olvidos selectivos, la *self-deception*, la autojustificación, la autoceguera (Morin, 2006).

Están de acuerdo los autores en que la crisis de la civilización occidental esta íntimamente vinculada al modo en el que la racionalidad moderna se ha organizado en cuanto al acceso, la producción y la distribución de los bienes naturales y culturales. Este modo es profundamente desigual, por que privilegia a las minorías que detentan el tener, el poder y el saber frente a las grandes mayorías que viven de su trabajo. En esta racionalidad los vínculos de solidaridad y cooperación no son principios a tener en cuenta, imperan en su lugar la actividad individual y la competitividad, creadoras permanentes de la segregación social de millones de marginados, de excluidos y víctimas.

Las voces de alarma que se escuchan contra esta tragedia apocalíptica hacen énfasis en la crítica al tipo de relación que los humanos han mantenido en los últimos siglos con la Tierra y con sus recursos; critican la relación de dominio sobre la naturaleza, de negación de la alteridad cultural y fundamentalmente de desprecio hacia la vida. En este sentido, Boff (2001:16) apunta lo siguiente:

El proyecto científico tecnológico, con las características que hoy posee, solo ha sido posible porque existía subyacente la voluntad de poder y de estar sobre la naturaleza y no junto a ella, y porque se ha destruido la conciencia de una gran comunidad biótica, terrenal y cósmica, en la que se encuentra inserto el ser humano, junto con los demás seres.

Se hace oportuno indicar que esta crítica hacia el saber científico no representa una actitud oscurantista -ni mucho menos inquisidora- frente a este saber, sino una crítica del tipo de saber científico-técnico y de la forma en que ha sido apropiado en el seno de un proyecto de dominación mundial. Este pro-

yecto implica la destrucción de la alianza de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, a favor de intereses exclusivamente utilitaristas y pocos solidarios. Es un proyecto donde la solidaridad, la autonomía y la alteridad de los seres y de la propia naturaleza vienen negadas.

De hecho, para conservar el patrimonio natural y cultural acumulado tenemos que cambiar. Sino cambiamos de paradigma civilizatorio, si no reinventamos unas relaciones más benéficas con la naturaleza y de mayor colaboración entre los pueblos, culturas y religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria para realizar el proyecto humano confiados en el futuro. Se trata de la urgencia de una revolución en el saber y de las implicaciones que éste mantiene necesariamente sobre el entorno.

3. Hacia un nuevo saber

Todo lo anterior indica que estamos ante una revolución -para muchos inadvertida- en el campo del saber, que al menos en cuatro direcciones interconectadas son muestra de que una nueva racionalidad y un nuevo método son ya una propuesta válida para enfrentar los problemas heredados de la modernidad (Delgado, 2006). Nos referimos al cambio que el pensamiento contemporáneo viene experimentando en el ámbito de: la epistemología, la sustitución del ideal de simplicidad por el de complejidad, el holismo ambientalistas y la bioética (7).

La *epistemología de segundo orden* -como se le denomina a la crítica de la racionalidad occidental surgida a raíz de la modernidad- ha cuestionado el presupuesto clásico de objetividad que separa al sujeto y el objeto del conocimiento y confiere al primero un posicionamiento epistemológico privilegiado

que le permite alcanzar supuestos conocimientos objetivos sobre la realidad. En su lugar, ha fundamentado el carácter relacional de la cognición y demostrado que no existen ni posicionamientos epistemológicos privilegiados, ni objetividad absoluta emanante de aquél. En consecuencia, no existen portadores privilegiados de conocimiento, lo que fundamenta la necesidad de considerar la diversidad de sujetos epistémicos y de saberes, al mismo tiempo que plantea la urgencia de atender a la capacidad creadora e interventora, y no sólo mediadora de los instrumentos, lo que tiene un valor extraordinario para la reconsideración de la vida cotidiana (8).

La corrección introducida por la *epistemología de segundo orden* asegura que la objetividad es posible como omnijetividad, involucramiento del sujeto, objeto e instrumentos en el proceso de construcción de conocimientos, de modo que a las diversas formas de conocimiento y praxis corresponden verdades diversas, contextualizadas, situacionales. La vida cotidiana es nuevamente objeto de atención epistemológica; asunto fundamental para las ciencias sociales, pues en ella se realiza el proceso, producción y reproducción de la vida misma. De estos desarrollos teóricos en el campo de la filosofía emana una orientación metodológica específica: los procesos de la cotidianidad han de ser estudiados no como fenómenos marginales, casuales o singulares, sino como formas de cambio y emergencia de lo nuevo.

Los estudios de *la complejidad*, la dinámica no lineal, los sistemas dinámicos autorregulados, han ampliado los marcos conceptuales en que la ciencia concebía las relaciones de determinación y causación. El mundo ordenado de la modernidad ha pasado a ser un mundo de procesos de creación, orden, desorden y organización. El mundo dado cede su lugar al mundo virtual, y la ciencia productora

de certezas cede el suyo a la ciencia nueva que permite trabajar con la incertidumbre.

En este mismo orden de la episteme, la *bioética* presta atención al conocimiento como producto humano colectivo y devela la falacia de la supuesta neutralidad de la ciencia y la tecnología. En consecuencia reformula el objeto de la ciencia planteando que ésta debe preocuparse no sólo por la producción de conocimientos, sino también por la pertinencia social y su uso. Si el desarrollo científico-técnico transforma la sociedad del conocimiento en sociedad del riesgo, la tarea científica no concluye en el laboratorio. La pregunta por los valores involucrados en esa producción de saber es pertinente y no puede excluirse. Ética, responsabilidad social y objetividad del conocimiento dejan de ser asuntos opuestos (Delgado, 2006).

Finalmente, y no en último lugar, el *holismo ambiental* muestra que las preocupaciones de la ciudadanía forman parte inalienable de la producción de conocimientos y deben no sólo ser consideradas; ellas pueden ser motores de nuevos desarrollos intelectuales y elevar el conocimiento científico a nuevos escalones. Lo que fuera un movimiento social de ecologistas, ha devenido con el paso del tiempo preocupación profunda acerca del lugar del hombre en el sistema de la naturaleza y su responsabilidad (9) que abre el camino de un nuevo paradigma ecológico. El problema ambiental ha demostrado que los marcos disciplinarios e incluso científicos para el planteamiento de algunos problemas resultan estrechos e imposibilitan la búsqueda de soluciones. El horizonte científico se ha ampliado y tornado cada vez más cultural e histórico. Los problemas científicos dejan de ser de la competencia de un reducido grupo de especialistas para hacerse también de la comunidad humana.

4. Hacia una ética ecológica

Las últimas décadas del siglo XX fueron testigo de un cambio dramático en el curso de la humanidad. A medida que los problemas modernos se fueron transformando en verdaderas amenazas globales sobre la existencia misma del planeta y la sobrevivencia de los seres humanos -la exclusión económica y social, la subversión de las relaciones humanas, la destrucción del medio ambiente-; en esa misma medida se afianzaba un pretendido pensamiento único, ciego ante tales amenazas y ebrio de un eficientismo abstracto fundado en el mercado, el laboratorio y la racionalidad medio-fin.

Ante el colapso del socialismo histórico o su degeneración a formas capitalistas pro-occidentales, este sistema -capitalista neoliberal- anuncia su triunfo definitivo, celebra el “fin de la historia” (10) y se propone aplastar toda opción que no sea la solución única y homogénea que pretende implantar en el mundo entero. Se decreta la imposibilidad que existan muchos mundos, pluralidad de sistemas, sino un solo mundo que es el capitalismo globalizado.

Tautológicamente este nuevo orden se impone gracias a su fuerza financiera -que actualmente atraviesa por apocalípticas dificultades- y militar. No puede prometer y ya no promete un lugar para todos, sino que exalta la ideología de la competencia a muerte. Pero al afirmarse sobre un poder total e indiscutible, prescinde de toda referencia a los seres humanos concretos como fuentes de legitimidad.

Esta enorme expansión, que hoy asume una dimensión global, es identificada con el progreso. Siguiendo a los pensadores del siglo XVII, aún se confía en que el crecimiento técnico y económico conducirá a un mayor bienestar social, una más perfecta democracia y a

la resolución de todos los problemas. Sin embargo, a pesar de la magnitud de la ciencia y la tecnología, del poder de la industria y del aumento de la producción, los graves problemas que padece la humanidad: pobreza, marginación, violencia, deterioro ambiental, no han podido ser resueltos. A su vez el hombre, que aspiraba a una mayor autonomía y libertad, se siente arrastrado por fuerzas descomunales que no comprende, las cuales están a merced del mercado, como exclusivo ente regulador de todo.

Hipnotizados por Descartes, quienes controlan el destino de la humanidad y del planeta creen firmemente que su destino es “convertirse en dueños y señores de la naturaleza”. Mientras que -ante las evidencias del deterioro ambiental y sus consecuentes efectos sobre los humanos-, el hombre y la mujer actual están a la deriva en un mundo en el que se vuelven cada vez más vulnerable. El deslumbramiento que ha causado este modelo nos permite advertir las falacias de su generalización (11).

Como observa Morin (1993), la noción de desarrollo, como se ha impuesto, obedece a la lógica de la máquina artificial y la expande sobre el planeta. Un concepto meramente cuantitativo de desarrollo lo reduce todo a índices de crecimiento industrial y curvas económicas. Para Morin (1993), la noción de desarrollo ha entrado en crisis, lo que revela a su vez un gran peligro para la civilización. Esto significa un cuestionamiento de sus conceptos fundamentales. Superar esta situación, por consiguiente, implica un replanteo de los principios conceptuales que sostienen el modelo actual de globalización.

La consideración del progreso humano requiere detenerse a analizar qué significan los términos *progreso* y *humanidad*. Un criterio meramente cuantitativo conduce a identificar progreso con crecimiento ilimitado.

Pero, como se ha señalado anteriormente, este criterio no es viable. El concepto de progreso y desarrollo debe medir no solamente los parámetros técnicos y económicos, sino también los índices de salud, educación, equidad y justicia.

El ideal de progreso ilimitado debe ser remplazado por una conciencia de los límites, tanto de los recursos naturales como de las proyecciones técnicas y económicas. Se trata de tomar conciencia de los límites de nuestra condición humana. El modelo de progreso heredado se apoya en un antropocentrismo que considera al hombre separado de la naturaleza y destinado a dominarla. La naturaleza, a su vez, ha sido reducida a una mera suma de recursos, y a parámetros cuantificables. Será necesario elaborar una nueva antropología que vuelva a situar al hombre como parte integrante del tejido de la vida. El concepto de racionalidad vigente ha producido éxitos enormes, pero al mismo tiempo ha conducido a una visión fragmentaria y lineal, que separa los saberes de su contexto en un proceso de hiperespecialización cada vez más acentuado. El problema reside en que esta visión unilateral no es inofensiva: tarde o temprano desemboca en acciones ciegas y arrastra consecuencias incontrolables. Es urgente superar este modelo por una *razón* que abarque la complejidad, capaz de contextualizar los saberes y de advertir la interrelación de todos los sectores del universo.

Superar la crisis actual implica cambios muy profundos, basados en un replanteo radical de nuestros conceptos de progreso, economía, política, hombre, racionalidad, naturaleza, educación, salud. Es necesario elaborar nuevos criterios desde donde analizar los problemas y abordar vías de solución. En especial, desde América Latina debemos re-

cuperar la experiencia ancestral de los pueblos aborígenes, cuya sabiduría ha sido desestimada por las miradas eurocéntricas.

Boff (2006:30), recoge la urgencia de la situación por la que atraviesa hoy el planeta y quienes vivimos en ella. Es una situación límite que exige una revolución profunda de la civilización occidental:

Não só os pobre e oprimidos gritam. Gritam as águas, gritam os animais, fritam as florestas, gritam os solos, enfim, grita a Terra como superorganismo vivo chamado Gaia. Gritam, porque sao sistemáticamente agredidos...A mesma lógica que explora as clases e subjuga nações também depreda os ecossistemas e extenua o planeta Terra. Todos vivemos oprimidos so bum paradigama de civilização que nos exilou de comunidade de vida e nos fez perder a reverência face a sacralidade e á majestade do universo. Esquecemos que somos um elo da imensa corrente de vida e co-responsaveis pelo destino comum da humanidade e da Terra.

Ciertamente nos enfrentamos a una crisis de civilización sin precedentes en la historia. Es una crisis global, estructural y terminal, que para ser superada amerita un cambio en la lógica técnica, instrumental, depredadora que ha caracterizado a occidente. El consumismo ilimitado lleva a la depredación de la naturaleza, con consecuencias funestas para la reproducción de la vida. Actualmente, debido a la voracidad del consumismo desaparecen -anualmente- alrededor de tres mil especies sobre el planeta, lo que equivale a una verdadera tragedia ecológica. Se requiere pues de una nueva actitud ante el medio ambiente que destrone al humano como amo y señor de todo, y lo ubique como miembro de una comunidad biótica donde el respeto por el equilibrio de la naturaleza sea la norma ética fundamental.

5. Conclusiones

Los conceptos presentados no configuran un programa, ni pretenden agotar las perspectivas de análisis. Se refieren a las condiciones sobre las que debería trazarse un proyecto de progreso humano, en el contexto de una globalización que implique un nuevo marco civilizatorio, de una civilización no excluyente, y consciente del destino común de la humanidad. La naturaleza no puede seguir resistiendo los daños causados por el hombre, producto de la ambición y egoísmo que genera el sistema capitalista, lo que implica la urgente necesidad de superar el paradigma epistemológico de la ciencia moderna.

El ser humano es el mayor responsable ante el problema ambiental. La vida sobre el planeta agoniza, sobre todo la de los pueblos y ecosistemas ubicados al margen del desarrollo técnico-científico, lo que amerita de un diálogo de saberes que considere la dimensión compleja de lo existente y que haga comprender que el lo humano es parte integrante de la naturaleza y no su amo y señor.

El modelo de desarrollo dominante, que busca la acumulación de riqueza a costa de la depredación de los recursos naturales, no es viable para todos. El debate axiológico actual es decidir entre la vida o el capital de cara a un beneficio común de la Tierra y de la humanidad.

Notas

1. El *yo conquisto* al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del *yo pienso* -teórico-ontológico- cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal, de la experiencia ontológica desde donde se entiende la nueva filosofía europea. La apertura de Europa a todo

el Planeta -como un globo verdadero- en expresión Carl Schmitt, se produjo por el despliegue de un mundo colonial (durante más de un siglo decisivo, sólo latinoamericano). Por diversas razones de tipo biológico (enfermedades), estratégico (tipos de armas, uso de naves, movimientos sobre el terreno de los cuerpos militares, comprensión de la guerra en cuanto tal, conocimiento del territorio) y cultural (comprensión libre de la estrategia militar ante comprensión exclusivamente simbólica de la acción guerrero-ritual) el europeo venció fácilmente desde un punto de vista militar a los amerindios. Este triunfo le dio al conquistador moderno una dominación económica y política absoluta, que fue usada de manera despiadada, sin ningún tipo de humanidad, para organizar las estructuras de la dominación -hasta el presente- durante cinco siglos- del mundo colonial y postcolonial. Le permitió igualmente tener pretensión de *superioridad* que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado. La aparición del *Otro*, como un fantasma, del indígena semidesnudo que Colon vió sobre las playas de las primeras islas tropicales del Atlántico occidental *descubiertas* en octubre de 1492 fue rápidamente *encubierta* bajo la máscara de los *Otros* que los europeos portaban en su *imaginario*. En realidad no vieron al indio: imaginaron los *Otros* que portaban en sus recuerdos europeos. El *Otro* era interpretado desde el *mundo* europeo; era una invención de Europa. Ese indio fue visto como la alteridad de europea, como el infiel que durante mil años había luchado contra el cristiano en el mediterráneo. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado...La violencia fue brutal; la civilización amerindia tuvo conciencia de haber caído en una hecatombe final -era el *final de los tiempos*, del Quinto Sol; era el tlatzompam azteca, el pachacuti de los incas- el paso a otra época (Dussel, 2007: 193-194).

2. El proceso de globalización nos enfrenta a una contradicción fundamental: me refiero a la contradicción entre el capital y la vida. El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la pers-

pectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas. así como destrucción de la naturaleza. Se trata de un modelo que se conjuga con una concepción del progreso entendido en forma lineal y acumulativa, (el cual supone que el crecimiento en las fuerzas tecnológicas corre paralelo con el crecimiento moral de la humanidad y que la utilización de los recursos naturales no tiene límites (Rebellato, 2000: 13-14).

3. El actual escenario en América Latina tiene como novedad la quiebra relativa del hegemonismo imperialista norteamericano, marcada con el medio siglo de permanencia y renovación de la Revolución Cubana, el rechazo regional al ALCA, la lucha contra los TLCs y las políticas de los nuevos gobiernos populares integrantes del ALBA (Venezuela, Bolivia, Nicaragua). A ello se une el ascenso en Ecuador de Rafael Correa, las posiciones latinoamericanistas de diverso grado e incidencia geopolítica de los gobiernos integrantes del “giro a la izquierda” en el Cono Sur (Argentina, Brasil, Uruguay), las movilizaciones post fraude electoral y en contra de la privatización del petróleo en México, la sublevación antidictatorial oaxaqueña y el proceso de La Otra Campaña, el avance del MST como paradigma de madurez política y social entre los movimientos sociales populares del hemisferio, el auge de las protestas colectivas en países que mantienen Acuerdos de Libre Comercio con Estados Unidos como Perú y Chile, la lucha del pueblo de Costa Rica contra el TLC, el triunfo de Fernando Lugo en Paraguay y todo el mapa de las resistencias de los excluidos, los campesinos, los indígenas, las mujeres, los afrodescendientes y trabajadores en general en la región (Valdes, 2008).
4. Esta idea ha sido expuesta en el *Discurso del Método* de Descartes, (1983: 59) cuando afirma en su segundo principio lo siguiente: “Dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesarios para mejor resolverlo” lo cual conlleva potencialmente implícito el principio de separación. Desde la perspectiva de Morin el pensamiento que aísla y separa tiene que ser reemplazado por el pensamiento que distingue y une. El pensamiento disyuntivo y reductor debe ser reemplazado por un pensamiento complejo en el sentido original del término *complexus*: lo que esta tejido bien junto (Morin, 2000).
5. Este planteamiento fue formulado por Descartes (1983:60) en el tercer principio de *Discurso del Método* cuando sentenció: “conducir por orden mis pensamientos, comenzados por los objetos más simples y más fácil desconocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos...”.
6. Para Morin este conflicto necesita ser regulado para evitar los desbordamientos que transforman las batallas de ideas en batallas físicas o militares como tan a menudo ha ocurrido en las querellas religiosas. De allí la necesidad de reconocer la ley del diálogo como la regla misma de la dialógica cultural.
7. Al no percatarse del surgimiento de un nuevo saber en el conjunto de estas direcciones de cambio en el pensamiento contemporáneo, muchos investigadores se equivocan al considerar a la Bioética, las concepciones de la complejidad, el holismo ambientalista y los cambios revolucionarios en la epistemología como asuntos separados y para nada relacionados entre sí. Esto se debe en parte a las barreras disciplinarias que todavía influyen fuertemente en la formación de los especialistas.
8. La revolución copernicana que abrió las puertas al desarrollo ubicó al saber científico por encima del resto de los saberes, y deslegitimó el valor cognitivo del sentido común. Colocó a los instrumentos como mediadores entre el hombre y los objetos del conocimiento. El paso siguiente de la ciencia consistió en deslegitimar por completo el saber cotidiano como desprovisto de veracidad, y considerar los instrumentos como elementos pasivos que no añaden nada al proceso cognoscitivo.
9. Muy conocida es la tesis de la *ética de la responsabilidad* desarrollada por Hans Jonas, quien ante el impacto de las bombas de Hiroshima y Nagasaki se cuestionó sobre el abuso del dominio del hombre sobre la naturaleza, que causa su destrucción. Para este autor este suceso *puso en marcha el pensamiento hacia un nuevo tipo de cuestionamiento, que maduró*

debido al peligro que representa para nosotros mismos nuestro poder, el poder del hombre sobre la naturaleza (Jonas, 1966). Podría afirmarse que hasta ese entonces, el alcance de las prescripciones éticas estaba restringido al ámbito de la relación con el prójimo en el momento presente. Se trataba de una ética antropocéntrica y dirigida a la contemporaneidad. La moderna intervención tecnológica cambió drásticamente esa plácida realidad al poner la naturaleza al servicio del hombre y darle la posibilidad de alterarla radicalmente. De ese modo, el hombre pasó a tener una relación de responsabilidad con la naturaleza, puesto que ésta se encuentra bajo su poder.

10. Esta tesis adquirió un nuevo auge a raíz de la publicación en 1992 del libro *El fin de la Historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama, basado en su ensayo de 1989 “¿El Fin de la Historia?”, publicado en el periódico de asuntos internacionales *The National Interest*. En el libro, Fukuyama expone una polémica tesis, la Historia humana, como lucha de ideologías ha terminado, con un mundo final basado en una democracia liberal que se ha impuesto finalmente tras el fin de la Guerra Fría. Inspirándose en Hegel y en alguno de sus exegetas del siglo XX, como Alexandre Kojève, afirma que el motor de la historia, que es el deseo de reconocimiento, el *thimos* platónico, se ha paralizado en la actualidad con el fracaso del régimen comunista, que demuestra que la única opción viable es la democracia liberal tanto en lo económico como en lo político. Se constituye así en el llamado pensamiento único: las ideologías ya no son necesarias y han sido sustituidas por la economía. Estados Unidos, es por así decirlo, la única realización posible del sueño marxista de una sociedad sin clases. En palabras del propio autor: *El fin de la historia significaría el fin de las guerras y las revoluciones sangrientas, los hombres satisfacen sus necesidades a través de la actividad económica sin tener que arriesgar sus vidas en ese tipo de batallas*.
11. Basta considerar que, con el 6% de la población mundial, Estados Unidos consume el 33% de la energía del planeta. Los siete países más industrializados poseen la cuarta parte de la población

mundial, pero consumen alrededor del 70% de los recursos naturales, y producen el 75% de la contaminación mundial. Lo primero que observamos es la inviabilidad del modelo que se promueve. En efecto, el planeta no podría soportar la presión energética y ecológica de dos países que tuvieran las características de Estados Unidos. Los países ricos pueden mantener ese ritmo desmesurado a condición de que las demás naciones mantengan en un índice muy bajo su nivel energético y de contaminación. El concepto de “desarrollo sustentable”, desde el cual se intenta débilmente establecer nuevos parámetros, no ha sido definido ni precisado para enmarcar desde él las políticas tecnoeconómicas. Tampoco bastan los discursos éticos, reducidos a una retórica vacía, si no se toma conciencia de que ya no se trata de conformarse con la introducción de meras regulaciones circunstanciales dentro del espacio tecnoeconómico, sino de cuestionar los principios del sistema y sus presupuestos operacionales.

Bibliografía citada

- Boff, Leonardo (2001). **Ética planetaria desde el Gran Sur**. Madrid. Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2006). **Do iceberg á Arca de Noé**. Os Visionautas Garamond. Brasil.
- Delgado, Carlos (2007). **Hacia un Nuevo Saber**. Publicaciones Acuarios. La Habana.
- Delgado, Carlos (2006). **Bioética y Medio Ambiente**. Editorial, Félix Varela. La Habana, Cuba.
- Descartes, Renato (1983). **Discurso del Método**. Ed. Orbis. Barcelona.
- Dussel, Enrique (2007). **Política de la liberación: historia mundial y crítica**. Editorial Trotta. Madrid.
- Fukuyama, Francis (1992). **El fin de la Historia y el último hombre**, Ediciones Cátedras, Madrid.
- Jonas, H. (1966). **El fenómeno de la vida**. Nueva York. Harper and Row.

- Morin, Edgar (1993). **Tierra-Patria**, Kairós, Barcelona.
- Morin, Edgar (1999). **El Método, La naturaleza de la naturaleza**, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2000). **La Cabeza bien puesta. Nueva visión**. Buenos Aires.
- Morin, Edgar (2001). **El Método, Las Ideas**, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2006). **El Método, La ética**. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2004). **Introducción al pensamiento complejo**, Editorial Gedisa, México.
- Rebellato, José L. (2000). “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza” en **Filosofía latinoamericana, globalización y democracia**. UNIVERSUR.
- Valdes, Gilberto (2008). **Movimientos antisistémicos y gobiernos populares en América Latina: nuevos desafíos**. Editorial, Félix Varela. La Habana, Cuba.