

**El cuidado del mundo:
La ética como condición material inmanente¹**

Juan Rafael Gómez Torres

ggomez01@gmail.com

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 la presente conferencia, aunque la moral y la criteriología libertaria –en sentido amplio- median, en alguna medida, la orientación de la ética; pero, 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; 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 condición², tanto en un sentido restringido

¹ Conferencia impartida en el Marco del I Simposio de Filosofía Latinoamericana, Costa Rica-2016. Organizado por la Escuela de Filosofía de la UNA y la UCR/Sede de Occidente.

² 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, 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.

(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, etc.) 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 fenomenológicamente en el mundo. La ética, dicho de otro modo, se plantea en el mismo nivel que la libertad, la voluntad, la conciencia, etc., y sus respectivas interrelaciones objetivas y subjetivas.

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

En lugar de entrar en una complicada argumentación óptica u ontológica, partiremos aquí, por lo tanto, de la asunción fenomenológica, tal y como lo proponen autores como Husserl, Heidegger, Lévinas y otros, entre los cuales destacan, indirectamente, el ya citado Kant, así como Hegel (sin que esto suponga asumir tampoco sus sistemas teóricos o metafísicos). 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 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.

No queremos extendernos en un largo análisis comparativo de las semejanzas y las diferencias entre distintos sistemas éticos (cosa imposible para esta conferencia);

sino que, más bien, asumiremos algunos aspectos de dichos sistemas, 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, etc. 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 Hannah Arendt, 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 respeto de todas las formas de vida, como condición *para sí*. Esto no violenta tampoco la postura fenomenológica 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, propios de la “irrupción de la vida”³, más allá y, a veces, a pesar de las probabilidades de su presencia.

En el sentido señalado esa irrupción indica, solamente, 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*.

Tal propuesta quiere evitar tanto el determinismo como la idea de una mera azarocidad de la vida, sin violentar el ya citado trasfondo fenomenológico, 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

³ Irrupción de la vida en tanto carácter no solo azaroso, sino también imponente, aun en casos donde la realidad física está en su contra o donde la posibilidad de su surgimiento es prácticamente nula. Dicha irrupción también se niega a desaparecer, aunque las condiciones naturales y artificiales parecieran no favorecerle, por ejemplo, persiste a pesar de las acciones humanas que la irrumpen o la socaban. Con ello queremos deslindarnos del carácter religioso y tradicional otorgado al milagro como práctica divina controlada por un ser(es) superior(es).

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 naturales⁴. 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 concepto de “Irrupción”.

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), siguiendo las prerrogativas de lo ya dicho, es necesario dejar claras las condiciones ontológicas 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, por lo que queda a discusión y valoración, sea dentro o fuera de una concepción metafísica o teológica de fondo), 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 asumimos 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

⁴ Es bastante conocida la fórmula de..., que permite calcular la posibilidad de la vida...

las otras condiciones arriba apuntadas⁵. Esta concepción implicaría un universo determinado, cerrado, no discreto.

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 de del no-todo como existente respecto de su propia contradicción respecto de este no-uno, sea que el mismo pueda ser intuido o no como alteridad radical (más allá, hay que hacer la salvedad, de la fenomenología –lo que nos obliga a plantear la cuestión también de modo hipotético).

Figura N. 1

NO-TODO (Cosmos no determinista)	NO-UNO ("Teologema" no determinativo)
TODO (Cosmos determinista)	UNO ("Teologema" determinativo)

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

⁵ El larguísimo debate a finales del medioevo y comienzo del Renacimiento gira alrededor de esta problemática (Avicena, Averroes, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc.), es decir, básicamente de la idea de Dios, previa institución del racionalismo.

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 (N. 1), no sea necesario, recurrir a la hipotética categoría de “Teologema” determinativo (Dios, Potencia, Nada, Intrusión u Irrupción Neguentrópica de nueva materia/energía, etc.) 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 fenomenológico e incluso, si dicha alteridad resulta *pensable* o *decible* (Wittgenstein), por lo que remite a un concepto estrictamente metafísico e hipotético (no fenomenológico, 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 y Arendt resulta más satisfactoria, al inscribirse dentro de un marco conceptual “histórico social”.

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 igualmente 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 teóricamente posible.

En términos lógico/axiológicos, lo dicho anteriormente, supone asumir las siguientes posibilidades:

1. La ética, entendida como ética inmanente y, por ende, como ética ontológica, garantiza en su máxima realización, el mejor de los mundos posibles (Leibniz).
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”, abandonadas a sí mismas, pueden conllevar al peor de los mundos posibles (este es el caso de la segunda ley de la termoninámica 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).
10. En términos de lógica formal, los enunciados anteriores pueden ser expuestos de la siguiente forma,

Así 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 esta conferencia, no interesa tanto, la diferenciación de los mundos, sino la cualidad del mismo, 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 sentido del cuidado del mundo

Esta forma de cuidado supone la necesidad de realizar las siguientes distinciones: *ahí* ontoreceptivo donde se realiza cada uno y todos los seres humanos⁶ 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

⁶ Insistimos que comprendemos como humanos no sólo a los seres propiamente humanos, sino a las otras especies animales, e incluso no animales (Singer, 1999).

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.

De esta forma queremos sortear y, más que sortear, evitar, el problema de la ciencia occidental moderna, que simplemente (bajo una metafísica “negativa”, 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 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 (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 y Hegel) intuyeron la cualidad intrínsecamente “alterna” y relacional de los entes constituyentes de la naturaleza.

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 de los *otros*) diluye cualquier pretensión epistemológicamente especialista 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 o milagro” Neguentrópico) y la no vida sujeta a la azarosidad entrópica de las cosas del mundo; por lo que compartimos con Mélich (2010) su postura teórica respecto de la necesidad de un necesario y explícito “sentido mínimo metafísico”⁷

⁷ El término y las comillas son nuestras. Cuando este sentido pueda derivarse concienzudo 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.

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.

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 neguentrópicas 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.
6. El bien y el mal forman parte de un *continuum* al que denominamos *continuum ético* inmanente.

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 no es el sentido que proponemos, sino todo lo contrario. Toda vez que todo enunciado ético no sólo responde a condiciones naturales, sino que debe sujetarse a dichas condiciones.

Relacionado con lo anterior, hay que agregar que la propuesta ética realizada sigue 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). Cualquier dilema queda sujeto, en el plano ético y discursivo⁸, al necesario discernimiento concienal 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 y de nosotros, como lo ha entendido de forma integral y decolonial nuestros pueblos indígenas en una *ética* del cuidado.

⁸ 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.