

POSMODERNISMO, RACIONALIDAD ECONÓMICA Y RACIONALIDAD ÉTICA

Abigail Rodríguez Nava,
Francisco Venegas Martínez

En este documento se contrastan los conceptos de racionalidad económica y racionalidad ética con los que se intenta encauzar y proveer de sentido a las acciones individuales y colectivas de la época posmoderna. En la investigación se revisan los fundamentos de la ética desde la filosofía moral, principalmente en sus etapas moderna y posmoderna, y se analizan los procesos de construcción y evolución de la ética, subrayando la participación de la ciencia y la sociedad. El trabajo culmina con la reflexión acerca del arquetipo ético que necesitamos ¿es suficiente orientar nuestras acciones bajo el consenso de la racionalidad económica, o requerimos una racionalidad ética?

Palabras clave: posmodernidad, racionalidad, ética, individualismo.

ABSTRACT

This paper contrasts the concepts of economic rationality and ethical rationality, which intend to provide direction and sense for the individual and collective actions in the postmodern period. This research examines the foundations of ethics from moral philosophy, mainly in their modern and postmodern stages; also, this paper analyzes the process of construction and evolution of ethics, emphasizing the participation of the science and the society. The investigation concludes with a reflection about the ethical archetype we need; is it sufficient to orient our actions by the economic rationality consensus? Or do we need an ethical rationality?

Key words: postmodernism, rationality, ethics, individualism.

INTRODUCCIÓN

El término posmodernismo reúne varias acepciones, se dice que implica discontinuidad, cambio y rompimiento, pero también que significa continuidad, prevalencia y exacerbación (de los rasgos que definieron al modernismo); incluso hay quienes señalan, también, que

es la conjunción de ambos aspectos. Algunos autores prefieren distinguir entre “posmodernidad” como sinónimo de la época histórica que sigue del modernismo, y que puede ubicarse hacia la segunda mitad del siglo xx; “posmodernismo” en referencia a los productos meramente culturales de esta época contemporánea, y utilizar el concepto de “teoría social posmoderna” para identificar el pensamiento nuevo y contemporáneo.¹ En este documento utilizaremos equivalentemente estos conceptos, porque en nuestra percepción el posmodernismo como tal sólo puede definirse reuniendo justamente su ubicación temporal, su propia ideología y su planteamiento cultural, así como su expresión en el arte.

En particular, exponemos el significado de la racionalidad posmodernista, a partir del examen de las principales críticas hechas a ésta. El pensamiento contemporáneo, asociado con la ética individualista y la racionalidad económica, ha conducido a la crisis de la posmodernidad. Ante esta situación, la pregunta obligada es si existen alternativas viables que permitan superar las debilidades del mundo actual; la respuesta la encontramos en el concepto de racionalidad ética.

El trabajo está organizado así: en la siguiente sección se expone el significado del posmodernismo a partir de la lectura que hacen sus principales críticos; a continuación, se muestran los fundamentos de la ética, cómo se ha concebido y su evolución; se presenta también una sección donde se aborda el contraste entre los fundamentos de la racionalidad económica y la racionalidad ética; enseguida se presenta un apartado con algunas reflexiones finales.

EL SIGNIFICADO DEL POSMODERNISMO

Desde la perspectiva de Jürgen Habermas, el proyecto de modernidad propuesto por los filósofos de la Ilustración en el siglo xviii, y mantenido desde entonces, ha consistido en el desarrollo de una ciencia objetiva, en la universalidad de la moral y de las leyes, y en la autonomía del arte. Las cualidades del modernismo se hallan precisamente en sus ideales: el progreso continuo del conocimiento, el perfeccionamiento de la técnica, y el mejoramiento social y moral.²

Habermas reconoce que en el modernismo no están ausentes sus propias aporías; citando a Daniel Bell, Habermas revela que el principio de autorrealización ilimitada,

¹ George Ritzer, *Teoría sociológica moderna*, 5a. edición, México, Mc Graw Hill, 2002, p. 579.

² Jürgen Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, núm. 22, Special Issue on Modernism, 1981, p. 9.

la búsqueda de experiencias auténticas, la exaltación de lo vanguardista y la sensibilidad hiperestimulada han llegado a ser características dominantes de la época; se ha creado un temperamento que promueve motivos hedonistas, incompatibles con los principios de disciplina de la vida profesional en sociedad, e incompatibles con las bases morales de la conducta racional de vida; de hecho, todas esos rasgos se exacerban en el posmodernismo, ahora la moda es lo posvanguardista.

Pero la principal debilidad del modernismo radica en la incompreensión contemporánea del proyecto original. En sus inicios, el modernismo pugnaba porque la acumulación del conocimiento y de la cultura especializada incidiera en el enriquecimiento de la vida diaria, porque permitiera crear una organización racional de la vida en sociedad. En cambio, se ha erigido la profesionalización e institucionalización de la cultura, haciendo que cada uno de sus campos: ciencia, moralidad y jurisprudencia, y arte, sean controlados por los especialistas expertos, y en consecuencia se distancie de la población mayoritaria y de la vida cotidiana.

Además de las prácticas excluyentes del modernismo, se ha creado la división de la racionalidad en las variantes: cognitiva-instrumental, moral-práctica, y estética expresiva, en lugar de propagar una racionalidad comunicativa, entendida justamente como la posibilidad de una sociedad caracterizada por la comunicación libre y abierta, una sociedad en la que sea común el disfrute de los resultados de la racionalización y el enriquecimiento de la vida.³

En su concepción del posmodernismo, Habermas distingue entre los jóvenes conservadores (antimodernistas), los viejos conservadores (premodernistas) y los neoconservadores (posmodernistas). Los primeros recuperan la experiencia de la modernidad estética, se liberan de los imperativos del trabajo y de la utilidad. Los pre-modernistas evitan la cultura de la modernidad; observan con tristeza la caída de la razón sustantiva, el predominio de la racionalidad procedimental (o formal), y la disgregación entre ciencia, moralidad y arte. En su opinión, una vertiente de este pensamiento son los neo-aristotelistas quienes recuperan el problema ecológico y abogan por una ética cosmológica. Los neoconservadores dan la bienvenida a la ciencia moderna, al progreso tecnológico, a la expansión del capitalismo y a la administración racional por lo que recomiendan políticas para desactivar el explosivo contenido de la modernidad cultural; entre sus principales principios destacan: la desvinculación entre ciencia y orientación de vida, la independencia entre política y justificación moral, y la pretensión de limitar la experiencia estética a la privacidad.

³ Como señala George Ritzer en su interpretación de Jürgen Habermas, la racionalidad (en sus variantes cognitiva-instrumental, moral-práctica, y estética expresiva) característica de los sistemas sociales, es diferente y entra en conflicto con la racionalidad del mundo de la vida. Parecería que el sistema social ha llegado a dominar y colonizar el mundo de la vida. George Ritzer, *op. cit.*, pp. 506-507.

Ante el panorama posmodernista, Habermas, delinea un proyecto que reivindique la propuesta original modernista de los filósofos de la Ilustración. En ésta, la “acción racional intencional”, entendida como la reunión de la acción instrumental y la acción estratégica, debe relegarse por la “acción comunicativa”, donde los agentes abandonen sus objetivos egocéntricos y opten por trabajar en acciones conjuntas, donde las metas individuales armonicen con las metas sociales; en su opinión esto es posible a partir de la comunicación no distorsionada, de las relaciones sociales basadas en la comprensión.⁴

Reconocido como un crítico radical del posmodernismo, pero sin afán de ser un portavoz premodernista, Jean Baudrillard ofrece una interpretación extrema de la vida en la sociedad contemporánea. Él introduce a la teoría social posmoderna varias categorías relevantes como simulación, hiperrealidad, implosión y seducción.

En su percepción, la ciencia, la técnica, la industria, la política, las artes y la cultura, han experimentado una profunda transformación; parecería que nos hemos trasladado a un mundo donde los objetivos, los medios y los fines son ilusoriamente reales. En referencia al pensamiento de Baudrillard, George Ritzer señala:

Podría decirse que nos hemos movido desde una sociedad dominada por el modo de producción, a otra controlada por el código de la producción. El objetivo ha cambiado de la explotación y el beneficio a la dominación de los signos y los sistemas que los producen. Además, mientras hubo un tiempo en que los signos representaban algo real, ahora se referían a poco más que a sí mismos y a otros signos; los signos han pasado a ser auto-referenciales.⁵

Baudrillard afirma que vivimos en el mundo de la simulación, “simular es fingir tener lo que no se tiene”, a diferencia de la disimulación que es “fingir no tener lo que se tiene”.⁶ La simulación consiste en generar modelos sin algo real, sin una referencia, sin origen, sin realidad. Con ironía, subraya incluso el declive de la ciencia; ésta construye

⁴ En su crítica a los neoconservadores (o posmodernistas), Habermas recupera de Max Weber los conceptos de racionalidad formal y racionalidad sustantiva; señala como una de las equivocaciones de esta tendencia la pérdida de la racionalidad sustantiva. El término “acción racional intencional” de Jürgen Habermas puede simplificarse como “racionalidad intencional” y es semejante al concepto de racionalidad formal sugerido por Weber. De hecho, Habermas extiende la noción para distinguir en ésta la acción (o racionalidad) instrumental y la acción (o racionalidad) estratégica; la primera se refiere al cálculo individualista de los sujetos quienes sólo persiguen su propio beneficio, mientras que la racionalidad estratégica consiste en la coordinación de las acciones individuales para el logro de un objetivo. *Ibid.*, p. 182.

⁵ *Ibid.*, p. 589.

⁶ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, España, Kairos, 1978, p. 8.

combinaciones de modelos sin perspectiva de lo real, que crean la hiperrealidad, “de todos modos, la evolución lógica de la ciencia consiste en alejarse cada vez más de su objeto hasta llegar a prescindir de él”.⁷

De su postura se infiere que ahora, la racionalidad de la ciencia no es ya el progreso del conocimiento con la finalidad de mejorar la vida de la sociedad, sino, la “recreación” de la realidad que nos gustaría tener, con la finalidad de congratularnos del progreso de la civilización. Ha ocurrido así, por ejemplo, con los indios de la tribu Tasaday, para los que la antietnología ha creado un espacio natural en el que puedan vivir según sus costumbres tradicionales; o en el caso de los indios americanos, donde los estadounidenses se ufanan de haber restaurado a la cultura india:

Los americanos se vanaglorian de haber hecho posible que la población india vuelva a ser la misma que antes de la Conquista. Como si nada hubiera sucedido. Se borra todo y se vuelve a empezar. La restitución del original difumina la exterminación. Incluso llegan a presumir de mejoras, de sobrepasar la cifra original. He aquí la prueba de la superioridad de la civilización: llegará a producir más indios de los que éstos mismos eran capaces de producir.⁸

La hiperrealidad es el mundo simulado, de la imitación y de lo irreal. Se expresa con vehemencia en las construcciones artificiales, en los parques naturales que han sido contruidos para que parezcan así, en los casinos-hoteles de las grandes ciudades, en los parques de juegos mecánicos y atracciones infantiles, e incluso en los museos donde se exhiben reproducciones imaginarias de un mundo real.

Lamentablemente, según Baudrillard, la desdicha (no consciente) de la sociedad no termina aquí; sufrimos además del efecto *Beaubourg*, que significa un conjunto de signos, flujos exagerados de información, relaciones personales subvaloradas, vaciado mental, y despojo de cultura. El *Beaubourg* (espacio-museo) es un simulacro de cultura, pero en realidad es “un monumento de disuasión cultural”, es un “escenario museístico que sólo sirve para salvar la ficción humanista de la cultura”. El *Beaubourg* representa la transformación infortunada de la cultura; si la intención era extender masivamente la cultura, lo único que se ha logrado es “crear masa”.⁹ Y el crear masa significa formar una sociedad

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, pp. 23-24. Ejemplos de cómo la ciencia ha trasladado su objetivo al de recrear un mundo ideal, y una evidente crítica a la sociedad norteamericana pueden encontrarse en Jean Baudrillard, “L’utopie réaliste”, *The French Review*, vol. 60, núm. 1, 1986, pp. 2-6.

⁹ Jean Baudrillard, *op. cit.*, pp. 23-24.

saturada, ávida por consumir no sólo los bienes físicos, sino incluso ávida de consumir el mundo artificial de la cultura creada.¹⁰

Para Baudrillard los peligros de la cultura de la simulación son los caminos posibles que se siguen: la presencia de una sociedad conformista que absorbe como “deseables” todos los escenarios de la hiperrealidad, o bien, la aparición de la violencia implosiva, de la violencia que se vuelve contra los propios participantes que la impulsan, y que daña la hegemonía social. La rudeza de los actos criminales es mayor ahora que la prevaleciente en el modernismo, porque entonces se sabía quien era el enemigo; antes se asociaban las formas de intimidación a la opresión del capitalismo, al anarquismo, al nihilismo o a los fanatismos sociales; pero ahora no hay conciencia social respecto a quien es el enemigo, ni cómo actuar ante él. Si acaso, la única salida que se avizora es la seducción, o “el reen-cantamiento del mundo” orientado hacia la búsqueda del bien común; el peligro de la seducción es su utilización con fines de reproducir hiperrealidades consumistas.

Fredric Jameson es también un destacado crítico del posmodernismo. En su muy conocido ensayo de 1984: “Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío”, justamente señala que la propuesta neoconservadora es un resultado natural de la evolución del capitalismo, es, de hecho, la forma más pura del capitalismo.¹¹ Desde la esfera económica, Jameson suscribe la concepción de Ernst Mandel respecto a los tres periodos del despliegue capitalista: la producción a través de máquinas de vapor, la aparición de motores eléctricos y de combustión interna, y la utilización de la energía nuclear así como la organización electrónica de la producción. Si para Mandel estas etapas podrían llamarse de capitalismo de mercado, monopolista o imperialista y post-industrial, respectivamente, para Jameson, este último es, más bien, un capitalismo multinacional.

Pero el posmodernismo no es sólo el cambio tecnológico y económico; se caracteriza por la superficialidad de la cultura que desemboca en el simulacro, por el debilitamiento del reconocimiento histórico y por la transmutación de las emociones en intensidades. Coincidente con Baudrillard, Jameson nos refiere la “deconstrucción de la expresión” como imperante en el mundo: mientras en el modernismo se prioriza lo *avant-*

¹⁰ Baudrillard adopta el término *Beaubourg* en alusión al Centro Georges Pompidou de París, mejor conocido como *Beaubourg*. El edificio fue inaugurado el 31 de enero de 1977. Octavi Martí relata: “Por primera vez se podía ir a un museo y, sin entrar en ninguna de sus salas, comprar libros, objetos de diseño, participar en un debate y comer o cenar en un restaurante con la mejor vista sobre París. O, simplemente citarse en el *Beaubourg* con los amigos, aprovechar el espacio para niños para dejar ahí a los retoños jugando, y entrar en uno de sus cines, teatros o espacios de danza. El *Beaubourg* o Pompidou se convirtió en referencia obligada para todos los nuevos museos, que dejaron de ser templos para convertirse en hipermercados”. Octavi Martí, “El *Beaubourg* cumple treinta años”, diario *El País*, España, 29 de enero de 2007 (http://www.elpais.com/articulo/cultural/Beaubourg/cumple/treinta/anos/elpepucul/20070129/elpepucul_6/Tes).

¹¹ Fredric Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Argentina, Imago Mundi, 1991, p. 18.

garde, el posmodernismo ensalza el *kitsch* y el *shlock*; el ejemplo más visible de ello, en el arte, es el contraste entre la obra de Vincent van Gogh, *Un par de botas*, y la de Andy Warhol, *Zapatos de polvo de diamante*. Parecería que la tendencia actual es la creación impersonal y superficial, el desvanecimiento de las emociones y el tránsito de la alienación del sujeto a su fragmentación.¹² Incluso, puede referirse a un populismo estético, a la grandilocuencia del *Learning from The Vegas*, a la cultura de masas o comercial, a los “seriales culturales de la televisión” y a la “paraliteratura”.¹³

Para Jameson, como ocurre con la ciencia para Baudrillard, la historia se ha transformado en un *pastiche*, en lugar de la historicidad, se ha optado por el historicismo, “por la canibalización al azar de todos los estilos del pasado”, por generar “copias idénticas de un original que nunca ha existido”, por crear una historia simulada construida a partir de remiendos de “seudo acontecimientos” y espectáculos, una historia “intertextual” donde lo imaginario desplaza a lo real.¹⁴

La fragmentación del sujeto, el populismo estético y la simulación se expresan también en la arquitectura contemporánea, se trata de una reunión de estilos dislocados, cuyos ejemplos claros se encuentran en la ciudad norteamericana de Los Ángeles. Jameson nos proporciona una descripción del Hotel Bonaventura:

[Está dotado] de un singular poder de desasociación con el vecindario que lo alberga: no llega a ser ni siquiera un exterior, dado que cuando se trata de contemplar las paredes exteriores del hotel, no es a éste a quien se ve, sino solamente las imágenes distorsionadas de lo que lo rodea [...] dada la absoluta simetría de las cuatro torres resulta imposible orientarse en el vestíbulo; recientemente se han instalado señales de orientación de distintos colores, en un intento lamentable y revelador, aunque desesperado, por restaurar las coordenadas de un espacio previo. Uno de los más dramáticos resultados prácticos de esta mutación espacial es el dilema que se les ha planteado a los tenderos de los diversos niveles de la zona comercial del hotel: desde que éste se abrió, en 1977, resulta obvio que la localización de estas tiendas es absolutamente imposible, y que incluso, si se encuentra la que se busca, resulta muy improbable tener la misma suerte una segunda vez [...] esta última mutación del espacio —el hiperespacio moderno— al fin ha logrado trascender las capacidades del cuerpo humano individual para ubicarse, para organizar mediante la percepción sus alrededores inmediatos, y para encontrar su posición mediante la cognición en un mundo exterior del cual se pueda trazar un mapa.¹⁵

¹² Lo *avant-garde* se identifica con el arte contestatario, dramatizado; mientras que el *kitsch* y el *shlock* se refiere a las creaciones dudosas, a las parodias y reproducciones inferiores.

¹³ Fredric Jameson, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 68 y ss.

¿Qué puede esperarse del posmodernismo?, ¿se puede abrigar la idea de algún “momento de verdad” en la cultura posmoderna?, o lo que nos resta es un “efecto paralizante”, la inacción resultante de la inevitabilidad histórica.¹⁶ La alternativa a ese dejarse llevar, es formar una “cultura política pedagógica” con la cual: “[...] podremos nuevamente comenzar a aprehender nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos, y a recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social”.¹⁷

FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA, SU CONSTRUCCIÓN Y EVOLUCIÓN

Los valores, los planes de acción y la conducta, evolucionan con el individuo y la sociedad. Una propuesta que tipifica esta transformación puede considerar las siguientes fases: clasicismo, escolasticismo, modernismo y posmodernismo.¹⁸ Desde la antigüedad y hasta el premodernismo lo relevante era la ética individual; esta ética significaba enaltecer las virtudes inmanentes del ser humano, aunque también se reconocía la inherencia de sus debilidades. Al hombre se le calificaba como *deinoterón* que significa asombroso, maravilloso; pero también se le adjudicaba la *hybris*, la insaciabilidad, el deseo desmedido y descontrolado, la furia, la soberbia, el exceso y la violencia.¹⁹

Ante la ambivalencia de la naturaleza humana, comportarse éticamente significaba subrayar el *deinoterón*, el actuar con buena voluntad, ser bondadoso, realizar actos piadosos, preocuparse por el prójimo, el ser caritativo. Seguramente entre quienes se comportaban así, estaban los individuos que realmente veían las cualidades de su propia existencia humana reflejada en esos actos, pero también se hallaban los individuos que sólo deseaban ser reconocidos por los demás como “buenos”, o como los “mejores habitantes” de la sociedad.

La principal limitante de esta ética es la ausencia de verdadera interacción positiva con los demás, porque los resultados de las buenas acciones (ya sea el sentimiento personal de bienestar o el reconocimiento social) sólo incidían en la propia persona que las ejecutaba, pero carecían de efectos sustantivos y permanentes en la comunidad. Incluso, las “buenas acciones” podrían reproducir las relaciones de sujeción que hoy en día nos parecen deplorables, pero que entonces se suponían “naturales”; había una inconsciencia

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸ Richard, P. Nielsen, “Varieties of Postmodernism as Moments in Ethics Action-Learning”, *Business Quarterly Ethics*, vol. 3, núm. 3, 1993, pp. 3 y ss.

¹⁹ Juliana González, *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 17.

generalizada de los atentados contra la libertad, el respeto y la dignidad humana. Así, por ejemplo, el pensamiento ético individual premodernista consideraba que el amo que mantenía cautivos a sus esclavos, siervos, vasallos y feudatarios, era como un “ser supremo” porque practicaba en ellos la caridad y la piedad, al proporcionarles los medios de subsistencia.

Entre los representantes del clasicismo destaca Aristóteles. De su vasta obra, sobresalen los siguientes elementos que precisamente se asocian con esta primera etapa de la construcción ética: 1) la visión teleológica que subraya la identificación del bien, la perfección y la armonía como propósitos de vida; 2) la existencia de la sociedad justa como condición de la felicidad humana (para Aristóteles la justicia nunca es individual, siempre implica la concurrencia de otra parte. La justicia significa dar a cada quien lo que le corresponde, no más ni menos, las leyes son justas cuando procuran el bienestar común);²⁰ 3) el diálogo como método de aprendizaje y de la vida virtuosa; 4) la imposibilidad de establecer reglas invariables de conducta y acción debido a la propia naturaleza humana que exhibe multiplicidad de perspectivas; 5) la incertidumbre asociada a la incapacidad para prever los resultados exactos de las acciones.²¹

La filosofía escolástica que caracteriza a la época medieval, recuperó el planteamiento teleológico del clasicismo, pero acentuó la posición antropocéntrica. Como antes, se consideró que la finalidad del ser humano es la felicidad, pero se incluyó como explicación el orden natural de las cosas, y el universo pre-diseñado según la voluntad divina.

Siguiendo a Barman Zygmunt, la ética sólo tiene sentido en la interacción efectiva entre los individuos, la ética puede ser inherente a la existencia humana, pero los preceptos morales necesitan construirse por las sociedades.²² Con el arribo de la Ilustración y el modernismo, se devela una segunda etapa de la ética: ahora la ética es social. Si antes se ensalzaba al bien sobre el mal, ahora se enaltece la justicia sobre la injusticia. En la moderna cosmovisión, el hombre es el centro del universo, se reconoce que en él todas las cosas y todos los fenómenos tienen sentido, todo está hecho para él y por él. El nuevo humanismo conlleva la idea de la centralidad del hombre, significa que él está en todo el universo, que es capaz de exaltar sus virtudes y glorificarse, pero también es capaz de denigrarse a sí mismo.²³

²⁰ La explicación de estos dos primeros elementos se encuentran principalmente en los libros I y V de la obra de Aristóteles *Ética a Nicómaco*, y en el capítulo II, libro I de *La Gran Moral*.

²¹ Este último elemento que destaca Ronald Duska, se asocia con el principio de la “Ecología de la acción” de Edgar Morin. Véase Ronald Duska, “Aristotle: A Pre-Modern Post-Modern? Implications for Business Ethics”, *Business Ethics Quarterly*, vol. 3, núm. 3, 1993, pp. 236 y ss.

²² Zygmunt Bauman, “Ethics of individuals”, *Canadian Journal of Sociology*, vol. 25, núm. 1, 2000, p. 84.

²³ Juliana González, *op. cit.*, p. 21.

En este incipiente modernismo, la mayor parte de las prácticas morales que se aplauden son construidas *ex profeso*; se trata de los preceptos universales que deben regir la vida en la sociedad, que son aplicables entre todos los individuos dadas su igualdad y semejanza. El ejemplo más notorio es la proclamación de los Derechos Humanos. Se enarbolan ahora la búsqueda de la libertad, la tolerancia, justicia, respeto, equidad de género y respeto a las minorías. La concepción ética del modernismo está claramente representada por Immanuel Kant, en la *Crítica a la Razón Práctica*, subraya que las leyes morales deben ser universales y construidas en principios justificables y en la razón; de otra forma, si la moral estuviera sujeta a la voluntad y ésta en la condición de agrado o desagrado para el individuo, no habría posibilidad de obligar imperativamente a su cumplimiento.

Aunque pueda considerarse como loable la ética social del modernismo, poco a poco ha ido exhibiendo el desencanto al que nos ha conducido (junto con la posición central de hombre). Como afirma Zygmunt Bauman, ya Thomas Hobbes vaticinaba la necesidad de un Estado fuerte, capaz de protegernos contra la anti-naturaleza humana; un Estado capaz de obligar al cumplimiento de las leyes que regulan la moralidad, dado que ésta, de manera natural, es ajena al individuo.²⁴

Muchas opiniones coinciden en que el declive de la ética social modernista ha sido el auge de la sociedad capitalista. Se ha subrayado en demasía la posición central y dominante del hombre en el universo, así como la confirmación de sus libertades; tanto que ahora sólo con base en una racionalidad instrumental, el individuo pretende alcanzar sus metas sin que le importen los medios, actúa como si sólo buscara en sus acciones la reafirmación de su propia “grandeza”, en la ceguera de creer que sus acciones son dignas de encomio, cuando en realidad muchas de ellas lo envilecen. Como ha señalado Juliana González:

Lo enajenante y deshumanizante es hacer de la producción tecnológica (y de los valores económicos, por básicos que sean y sea indiscutible su utilidad) la actividad prioritaria de la vida del hombre contemporáneo. Lo enajenante es el olvido del carácter meramente instrumental de la técnica y la tecnología; el mal es su totalización y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas de la vida. El mal es el precio que el hombre ha tenido que pagar por el “progreso”, o sea, la “venta del alma” y, junto con ella, “la venta” de su propio hábitat: la destrucción del planeta. [Y también:] El desencanto afecta a esa excelencia humana puesta en lo que alguna vez fue la *virtus* del hombre, su capacidad de intervención verdadera dentro de la historia y su capacidad de hacer un “mundo” mediante su *techné*, un mundo que satisfaga necesidades y resuelva la vida, y que, particularmente, sea embellecido por el arte y dotado de sentido por el *ethos*.²⁵

²⁴ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 85.

²⁵ Juliana González, *op. cit.*, p. 31.

En nuestra opinión, el mayor problema de la ética social, ha sido la pretensión de construir la moralidad casi exclusivamente en el reconocimiento de los otros como iguales; es decir, el individuo sólo tiene “obligación moral” con sus semejantes (sólo con quienes puede considerar iguales). Esto explica prácticamente todos los anti-humanismos que presenciamos, entre los que destacan: 1) Las actitudes hostiles contra las comunidades culturales distintas a la propia, como las minorías étnicas, religiosas y sexuales, o los grupos vulnerables y marginados. Actitudes que han encontrado sus más lamentables expresiones en el nazismo, en el stalinismo, en las guerras y revoluciones armadas, en los chauvinismos y en los fanatismos sociales. 2) La explotación ilimitada de la naturaleza, bajo la creencia falsa de que el hombre, por su condición, tiene el dominio de los recursos naturales y el derecho a su degradación. 3) Las actitudes de indiferencia ante los problemas o conflictos de quienes cohabitan nuestro espacio; incluso, aunque pertenezcan al mismo grupo social, aunque convivan frecuentemente, y pese a que se comparta la misma profesión y el mismo trabajo, en la sociedad moderna existe el desapego hacia el otro, se percibe indolencia y dejadez respecto a los problemas de los otros. “Racionalmente”, un individuo sólo se interesaría verdaderamente en las necesidades de los demás, en la medida en que avizore que tales dificultades pueden afectarle a él mismo. En palabras de Bauman: “la sociedad moderna creó conformidad (adhesión, no conformismo) al estilo de vida capitalista, pero no creó solidaridad social, no desarrolló una conciencia colectiva de comunidad. En todo caso, lo que hay es una colectividad disfrazada”.²⁶

En el posmodernismo (situado temporalmente desde la segunda mitad del siglo xx), encontramos la exacerbación de las contradicciones del racionalismo instrumental. Se observan los siguientes ejemplos de crisis: 1) La ciencia se manifiesta independiente de cualquier control ético; 2) la desarticulación del vínculo entre individuo, especie y sociedad; 3) el deterioro acrecentado del tejido social; 4) la degradación de las solidaridades tradicionales; 5) el carácter cada vez más exterior y anónimo de las relaciones sociales; 6) el debilitamiento del imperativo comunitario; 7) el superdesarrollo del principio egocéntrico, en detrimento del principio altruista; 8) la pérdida de los fundamentos éticos; 9) la angustia y la desaparición del sentido de la vida;²⁷ 10) la insensibilidad y la indiferencia como actitudes de exclusión (que excluyen al otro); 11) la *adiaphorización*, o pérdida gradual de las obligaciones y responsabilidades morales frente a los otros;²⁸ 12) la relatividad de la moralidad expresada en la pasividad y resignación ante los actos inmorales, violentos y deshumanizantes, debido a una tolerancia mal entendida; 13) la apropiación capitalista de la naturaleza; 14) la irracional pretensión del proyecto social

²⁶ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 88.

²⁷ Edgar Morin, *El método 6. Ética*, España, Cátedra, 2006, p. 27.

²⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 92.

de aplicar (extender) la ciencia y la tecnología modernas en todas las comunidades, y 15) la irracionalidad del estilo de desarrollo “igualitario” que presiona agudamente la capacidad ecológica de sustentación y regeneración de recursos.²⁹

RACIONALIDAD ÉTICA FRENTE A RACIONALIDAD ECONÓMICA ¿QUÉ ÉTICA NECESITAMOS?

En las secciones anteriores se han señalado las implicaciones del posmodernismo sobre la vida presente y futura de las sociedades. Si en sus inicios, el modernismo se vio fortalecido por los principios de racionalidad instrumental que podemos equiparar a los de racionalidad económica, porque se distinguía cierto espíritu empresarial de creación y de progreso; hoy parece que nos enfrentamos a la irracionalidad de la racionalidad instrumental.

¿Por qué se dice que la racionalidad económica es coautora de la crisis posmodernista? Con el advenimiento del capitalismo, se enfatizó la racionalidad instrumental entendida como la actuación racional motivada hacia el alcance de los fines perseguidos, que generalmente se asociaban con la prosperidad material. Este concepto es semejante al de racionalidad formal que supone la posibilidad de orientar las acciones para la obtención de objetivos cuantificables.

En las distintas teorías económicas se encuentran formas alternativas de vincular los preceptos de moralidad, racionalidad, justicia y bienestar. De acuerdo con Hausman y McPherson, las teorías que abordan el bienestar pueden clasificarse en sustantivas y formales; las primeras indican qué bienes tangibles o intangibles son intrínsecamente buenos para el ser humano, mientras que las teorías formales no refieren cuáles son estos bienes, sino cómo identificarlos.

Entre los primeros autores que abordan la relación entre economía y moralidad se encuentra Adam Smith. En *La teoría de los sentimientos morales*, de 1759, se enfatiza el papel de la simpatía como base de la aprobación moral, la simpatía no es benevolencia, es el entendimiento del otro, es asumir las circunstancias que promueven las pasiones en otros. Smith defiende también dos virtudes fundamentales: la beneficencia y la justicia, mientras la primera es elegible, la segunda es forzosa. Puede existir una sociedad sin beneficencia, pero no sin justicia. En la misma obra, Smith orienta sobre su concepción de justicia, ésta no significa inducir a respuestas iguales para los actos cometidos, sino más bien en la “correspondencia con las acciones”, se trata de una “justicia conmutativa”.³⁰

²⁹ Enrique Leff, *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, 7a. ed., México, UNAM/Siglo XXI Editores, 2007, p. 322.

³⁰ “La mera justicia es, en la mayoría de los casos, una virtud negativa y sólo nos impide lesionar a nuestro prójimo, [...] A menudo podemos cumplir todas las normas de justicia simplemente si nos sen-

En la *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, de 1776, se muestra también cierta noción de “justicia distributiva” en cuanto a la necesidad de la intervención estatal para apoyar el desarrollo económico.

Un debate también importante es la concepción de utilitarismo de Smith. La noción básica de utilitarismo, debida a Jeremy Bentham supone la necesidad de enfatizar la utilidad social y la búsqueda de políticas que beneficien al mayor número posibles de individuos. Para Smith, es defendible el “amor propio” y la vigilancia del propio interés, porque esto conduce al respeto de los intereses ajenos; en la *Teoría de los sentimientos morales*, Smith dice: “[...] el individuo sabio y virtuoso está siempre dispuesto a que su propio interés particular sea sacrificado al interés general [...] debe ponderar todos los infortunios que puedan sobrevenirle a él, a sus amigos, su grupo o su país, en tanto que necesarios para la prosperidad del universo”.³¹

En Smith, entonces, se reconoce el utilitarismo como principio para la construcción de instituciones sociales y como pauta para su evaluación, mientras que en otras concepciones se emplea como criterio para valorar medidas políticas particulares. También es cierto que los primeros utilitaristas como Jeremy Bentham y John Stuart Mill interpretaban la utilidad como los actos y bienes que provocan los estados mentales de felicidad y placer; mientras que los contemporáneos asocian a la utilidad con la satisfacción de las preferencias individuales.³² En este último sentido, el utilitarismo está ampliamente asociado con la teoría económica neoclásica, para la cual el bienestar es precisamente la satisfacción de las preferencias.

En el *Estado de bienestar* de 1920, Arthur Cecil Pigou revela preceptos utilitaristas al preocuparse de los casos en que la búsqueda del interés individual no redunda en el bienestar colectivo. Si los beneficios individuales son la motivación de las acciones, queda justificado en términos marginalistas como criterio para asegurar la máxima renta nacional, que los ingresos obtenidos en un proceso productivo deban igualar a los costos asumidos.³³

tamos y no hacemos nada. Así como el hombre haga, se le hará y la correspondencia parece ser la gran ley que nos dictó la naturaleza”. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, ed. en español, España, Alianza Editorial, 1997, p. 176.

³¹ *Ibid.*, p. 410.

³² Carlos Rodríguez, “Estudio preliminar”, en Adam Smith, *op. cit.*, p. 32.

³³ La Escuela Marginalista se caracterizó por el estudio de la utilización de recursos materiales en la satisfacción de necesidades, y del principio de los rendimientos decrecientes; este último indica que la producción obtenida es función positiva decreciente de los insumos empleados, incrementar los insumos aumenta la producción, pero en forma menos que proporcional y hasta un punto máximo. Entre los marginalistas conocidos se encuentran: William Stanley Jevons, Carl Menger y Alfred Marshall.

La teoría económica ortodoxa avanzó a partir del marginalismo y principalmente gracias al concepto de equilibrio general competitivo sugerido por Léon Walras en *Elements of Pure Economics*; la percepción más aceptada subraya que en la Ley de Walras se “corrige” y “extiende la denominada Ley de Say (debida a Jean Baptiste Say). Según esta última, en cada mercado de bienes existe igualdad entre la demanda y la oferta, y la demanda se ajusta siempre a la oferta previamente determinada; en la Ley de Walras, el equilibrio general competitivo significa que ahora no se consideran los mercados de bienes de forma aislada, sino en su conjunto, así esta ley enuncia que: “la suma de las demandas excedentes de todos los mercados en equilibrio y en desequilibrio es idénticamente igual a cero”, de modo que los excedentes en valor en un mercado se compensan con los excedentes (de signo contrario) en algún otro mercado; además la percepción de Walras parece dirigirse más bien a la simultaneidad de la oferta y la demanda.

El concepto de equilibrio general competitivo es muy relevante para la teoría económica neoclásica porque implica que la actuación racional individual de agentes egoístas supone no sólo los beneficios personales, de maximización de ganancias y satisfacción de preferencias, sino que implica además la posibilidad de converger en la armonía social. Bajo el axioma de racionalidad, la teoría económica supone que los individuos toman decisiones óptimas utilizando inmejorablemente toda la información de la que disponen, haciendo uso de sus mejores destrezas y habilidades, y empleando la mejor tecnología disponible.³⁴

La construcción de la teoría económica ortodoxa, se basa, así, en el predominio de la acción individual, en el modelo de racionalidad que prioriza la obtención de los mejores resultados cuantitativos; se asume que si cada individuo actúa así, se converge al equilibrio competitivo y eficiente, en el que las elecciones ya son inmejorables, porque

³⁴ En 1954, los economistas Kenneth Arrow y Gerard Debreu demuestran formalmente la existencia del equilibrio general competitivo bajo condiciones de competencia perfecta (lo que incluye el supuesto de información perfecta: completa y simétrica; es decir, en condiciones plenamente deterministas). Si los consumidores maximizan sus utilidades o la satisfacción que obtienen al consumir, sujetos a la restricción de sus condiciones presupuestales, y los productores maximizan sus ganancias condicionados por la tecnología disponible, entonces es posible que ambos “tipos” de agentes encuentren las cantidades óptimas de los bienes que están dispuestos a intercambiar, y más aún, es posible que encuentren en el equilibrio general, o sea, el vector de precios relativos que haga compatibles sus decisiones. Al respecto, puede consultarse Arrow Kenneth y Gerard Debreu, “Existence of equilibrium for a competitive economy”, *Econometrica*, núm. 22, 1954, pp. 265-290, y también Arrow Kenneth y Frank Hahn, *Análisis General Competitivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

ya se han logrado las ideales; este paradigma es el que se identifica como “racionalidad económica”.³⁵

Al equilibrio general se suma el concepto de eficiencia. Si bajo la teoría formal del bienestar, éste significa la satisfacción de las preferencias, la eficiencia se alcanza cuando las decisiones son colectivamente inmejorables. Al respecto, el economista y sociólogo más citado es Vilfredo Pareto. En *Los sistemas socialistas*, de 1902, expone con detalle las dificultades de los gobiernos al legislar, juzgar, distribuir recursos y organizar a las sociedades; principalmente porque se desconoce con precisión los resultados positivos o negativos de éstas.³⁶ Como puntualmente ha señalado John Broom, la eficiencia paretiana es un criterio de elección, según el cual: “si dos alternativas son igualmente buenas para todo el mundo, pero si alguna de ellas es mejor al menos para alguien y sigue siendo la mejor para todos los demás, entonces ésta es la mejor”; en otros términos, la eficiencia paretiana implica que la decisión óptima debe mejorar a alguien y no perjudicar a los demás. Hausman y McPerson proporcionan ejemplos muy ilustrativos del contraste entre el enfoque paretiano y el utilitarismo; mientras que en éste, para la sociedad siempre será preferible salvar la vida de dos personas desconocidas que la de una sola persona conocida (porque evidentemente se mejora el resultado promedio). Para Pareto, si una decisión puede triplicar la riqueza de casi todos los individuos, pero disminuye en una centésima la riqueza de una persona, entonces no es una solución eficiente.³⁷

En resumen, la teoría formal del bienestar de la economía ortodoxa se basa en el predominio de los criterios de racionalidad que orientan las decisiones de los individuos;

³⁵ Entre los principales exponentes de la Teoría Neoclásica destaca Paul Samuelson, galardonado con el Premio Nobel de Economía en 1970; entre las múltiples aportaciones a esta teoría, para nuestros propósitos es relevante su percepción del bienestar. Enfatizando la conveniencia del bienestar social, y dado el supuesto de perfecta sustituibilidad de bienes y factores, el problema esencial es encontrar la solución óptima que determine la cantidad de bienes privados y bienes públicos (o proveídos por los gobiernos) que maximicen los beneficios agregados (la suma de los beneficios individuales).

³⁶ En la obra señalada se dice: “Probar que una medida puede ser un remedio para ciertos males de la sociedad, no prueba en modo alguno que sea favorable al bienestar general, puesto que su adopción puede acarrear más males que los que evita [...] No nos cansaremos de repetir que para juzgar una organización es indispensable hacer una especie de balance: poner de un lado el bien, y del otro el mal, y ver de qué lado se inclina la balanza”, Vilfredo Pareto, “Los sistemas socialistas” en *Escritos Sociológicos*, España, Alianza Editorial, 1902, pp. 134-135. Estas nociones son estudiadas por Pareto con mayor rigor en la obra *The Rise and Fall of Elites*, donde asocia la élite política al poder y donde explica, además, que el surgimiento y decadencia de las élites se debe al surgimiento de individuos motivados por la ideas de cambio y progreso social contra quienes prefieren la estabilidad e inmovilidad.

³⁷ Daniel M. Hausman, y Michael S. McPherson, *El análisis económico y la filosofía moral*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 139 y ss.

éstos actúan con el propósito de obtener su máximo beneficio o la satisfacción de sus preferencias, dados los supuestos de sustitución perfecta entre los bienes y la existencia de agentes simétricos en sus decisiones (agentes representativos); el bienestar colectivo supone la agregación de cada uno de los resultados de bienestar individual.

En la teoría económica existen alternativas a la interpretación neoclásica del bienestar. John Rawls, en *A theory of justice*, de 1971, explica que aunque el bienestar significa la satisfacción de las preferencias racionales, la política social no debe encaminarse a incrementar esa satisfacción, sino en crear o favorecer los “bienes sociales primarios” (como la libertad, la oportunidad, el ingreso y el respeto), que son utilizados por los individuos para alcanzar sus fines; así, el bienestar se mide a partir de los bienes sociales primarios existentes.

Rawls examina también la “justicia como equidad” y la “justicia distributiva” en asociación con el contrato social. Justicia y equidad no son sinónimos,³⁸ la justicia es: “Un complejo de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común”.³⁹

La libertad se refiere a la ausencia de imposiciones que coarten el disfrute de los derechos del individuo; la desigualdad indica la diferencia en beneficios y cargas resultantes de la división de tareas en un grupo, sólo es permisible si conduce al provecho de todos los miembros. Asumiendo las sociedades constituidas por individuos racionales motivados por el interés propio, la coincidencia entre sus aptitudes y sus necesidades, y su intervención en prácticas comunes, el concepto de justicia se aplica precisamente al sistema de prácticas en el que participan. La idea del contrato social descansa en el hecho de que los individuos reconocen las relaciones en las que se encuentran y los motivos que les llevan a pertenecer a un grupo, y están dispuestos a asumir ciertos principios de valoración en sus prácticas, a asumir sus derechos y obligaciones y comprometerse con ello por las ventajas comunes que pueden derivar. La aceptación de este contrato descansa en el supuesto del “velo de ignorancia”, los agentes no pueden construir ni promover principios que sean favorables al beneficio propio, porque desconocen qué beneficios particulares podrían derivar, y desconocen también el campo de acción de otras propuestas o la importancia de otros grupos y cómo pueden aprovechar éstos para una ventaja particular.⁴⁰

³⁸ La equidad se considera el principio esencial de la justicia: “La cuestión de la equidad surge cuando personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras, se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas las reglas que definen esa actividad y que determinan las respectivas cuotas en los beneficios y cargas”. John Rawls, “Justicia como equidad”, trad. al español de la obra original de 1957, *Revista Española de Control Externo*, vol. 5, núm. 13, 2003, p. 143.

³⁹ John Rawls, “Justicia como...”, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰ John Rawls, “Justicia distributiva” (trad. al español del texto original de 1976), *Estudios públicos*, núm. 24, 1986, p. 55.

En relación con la justicia distributiva, Rawls establece el “principio de diferencia” por el cual es justo fomentar los intereses de los grupos menos favorecidos. Contrario a los argumentos de Pareto, aquí se presupone que los individuos aventajados se favorecen cuando ceden posiciones al comprometerse en el contrato social por los beneficios mutuos:

El principio de diferencia dice que estas desigualdades son justas si forman parte de un sistema más amplio dentro del cual se beneficia al individuo representativo más desafortunado [...] el principio de diferencia representa, efectivamente, un acuerdo original para compartir los beneficios de la distribución de talentos y capacidad naturales, cualquiera que sea esta distribución, con el fin de aliviar todo lo posible las desventajas arbitrarias que se derivan de nuestra posición inicial en la sociedad. Los favorecidos por la naturaleza, sean quienes fueren, pueden ganar con su buena fortuna únicamente en condiciones tales que mejoren el bienestar de los que han salido perdiendo. Llegamos al principio de diferencia, si deseamos ordenar la estructura social básica de modo que nadie gane (ni pierda) en razón de su suerte en el sorteo natural de talento y capacidad, o del lugar inicial que ocupa en la sociedad, sin dar (o recibir) en cambio, ventajas compensatorias.⁴¹

Robert Nozick, cuestiona las ideas de la “contractualidad” y del “principio de diferencia” de Rawls, porque afirma que cualquier redistribución sólo es posible cuando es autorizada por el individuo. Para Nozick, la justicia es el respeto a la autonomía y se determina por la “titularidad”, no por las “normas sociales”. Sólo es justificable la presencia de un “Estado mínimo” que garantice la libertad. La redistribución es sumamente discutible porque interfiere esencialmente en la vida de las personas.

Amartya Sen coincide con Rawls en que el bienestar no se aprecia en los bienes que el individuo pueda disfrutar; pero a diferencia de aquél, tampoco se observa en el conjunto de bienes sociales primarios, sino que se construye y se mide con base en las “capacidades” de los individuos o habilidades para ejecutar “funcionamientos” o “realizaciones”; su enfoque no escapa a la principal crítica sobre los criterios que deben emplearse en la selección de las capacidades y realizaciones a promover.⁴²

¿Cuáles son las alternativas posibles a la crisis posmodernista? Sus críticos ya han esbozado algunas propuestas como la “acción comunicativa”, la “seducción” o el “reencantamiento del mundo”, o bien, la “cultura política pedagógica”. No obstante, estas alternativas son, a su vez, fuertemente cuestionadas (con el conjunto de la teoría social posmoderna) porque de hecho, al no interesarse por el sujeto, ni por la subjetividad,

⁴¹ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁴² Las diferencias entre el enfoque de Rawls y el de Sen se expone con detalle en Amartya Sen, “Justice: Means versus Freedoms”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, núm. 2, 1990, pp. 111-121.

se carece de una verdadera teoría de la acción.⁴³ Sus autores no explican cómo lograr la acción comunicativa aunque se nos enuncie lo que se espera de ella, tampoco sabemos cómo crear la necesaria cultura política pedagógica.

Desde la teoría económica, las alternativas para escapar de la racionalidad económica e instrumental todavía no están plenamente definidas aunque existen esfuerzos importantes basados en la recuperación de paradigmas éticos; uno de estos caminos orienta a la construcción del concepto de “racionalidad ética” con base en las aportaciones de importantes teóricos, y precisamente intentando revertir las expresiones de crisis del mundo contemporáneo.⁴⁴

Entre las principales ideas, recuperamos algunas aportaciones del filósofo, sociólogo y antropólogo francés Edgar Morin; según su investigación, la racionalidad ética requiere:

1) La “religación” antropológica del ser humano, con la cual se regenere el bucle recursivo entre el individuo, la especie humana y la sociedad. La “religación” se entiende como lo opuesto a “desligación”, implica la vinculación “religante” (participante y activa). El bucle recursivo implica un proceso de auto-organización y auto-producción, se trata de un circuito donde los elementos que pueden suponerse efectos, son también las causas (es decir, se supera la noción lineal de causalidad). Así, la religación antropológica del ser humano implica la regeneración de sí mismo, significa entenderse como individuo, como ser vivo-especie humana, y como miembro de una sociedad. El ser humano se define justamente en la interacción de estas esferas; no puede entenderse a la persona como sólo individuo, sólo especie o sólo un elemento de la sociedad.⁴⁵

2) Como individuo, el ser humano necesita de la “auto-ética”. Se trata del pensamiento, la reflexión y la decisión individuales que lo conducen a actuar moralmente bien. “La auto-ética es en primer lugar una ética de sí a sí, que desemboca naturalmente en una ética para el prójimo”.⁴⁶

La auto-ética incluye entre otros aspectos: el “auto-examen”, que nos permita identificar los errores, los resentimientos, y las tendencias a la auto-justificación; la “auto-crítica”;

⁴³ George Ritzer, *op. cit.*, p. 597.

⁴⁴ Nuestro concepto de “racionalidad ética” es claramente distinto a la idea de “ética racional”. La “racionalidad ética” es una alternativa fuerte de salida a la crisis de la posmodernidad porque engloba conceptos tales como la racionalidad ecológica que han sugerido líneas concretas de acción y demostrado su viabilidad. El término “ética racional” hace referencia al hecho de que en el “*ethos*” de cada sociedad, es decir, en los rasgos que definen su cultura, está implícita una racionalidad porque en cada estadio de la evolución, los seres humanos han elegido lo que consideran la actitud racional del hombre de su época.

⁴⁵ Edgar Morin, *op. cit.*, pp. 35 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

la “resistencia a la moralina”, es decir, la tendencia a ver en los otros las causas de los errores y la tendencia a condenarles definitivamente por algún error del pasado; la ética de la responsabilidad: aunque no somos totalmente libres para actuar, tampoco estamos totalmente condenados por el *imprinting*;⁴⁷ en suma, la auto-ética es la resistencia a la barbarie interior.⁴⁸

3) Como miembro de una sociedad el ser humano requiere de una “socio-ética”, se trata de una ética dirigida hacia el grupo social. Morin define a la sociedad como la entidad en que existen interacciones amigables, pero también rivales y conflictivas, es la agrupación en la que se requiere mantener el orden por la ley la fuerza. Pero la comunidad es la conjunción de individuos reunidos afectivamente por un sentido de hermandad y de pertenencia a un grupo, el mantenimiento de la comunidad sólo requiere de fe, respeto y tolerancia. Para que la “socio-ética” sea viable necesita construirse en el mundo real, en la sociedad-comunidad.⁴⁹

4) Como especie y ser vivo, el ser humano requiere de la “eco-ética”, que implica asumir la condición humana, reconocer nuestras debilidades y expandir las potencialidades humanas, civilizar las propias acciones. Pero, además, significa arribar a la ética planetaria. En palabras de Morin:

[El humanismo planetario] eleva al nivel ético la conciencia antropológica que reconoce la unidad de todo lo que es humano en su diversidad y la diversidad en todo lo que es unidad; de ahí la misión de salvaguardar por todas partes la unidad y la diversidad humanas”, [...] [implica] la toma de conciencia de la finitud humana en el cosmos, que nos conduce a concebir que, por primera vez en su historia, la humanidad debe definir los límites de su expansión material y correlativamente emprender su desarrollo psíquico, moral, mental.⁵⁰

REFLEXIONES FINALES

Si bien la actitud ética es inherente al ser humano, en cada estadio de su evolución se ha perfilado una variante acorde con las necesidades y la cultura de la sociedad. Esto no significa que haya existido o deba existir una ética para cada sociedad, sino simplemente

⁴⁷ Edgar Morin define *imprinting* como una marca sin retorno impuesta por la cultura familiar y social, las cuales determinan (condicionan) el pensamiento y la acción humana. Edgar Morin, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 175 y ss.

que la concepción universal de la ética cambió conforme se desplegaron las actividades humanas.

En las secciones anteriores de este documento se identificó a la “ética individualista” que ensalzaba la figura del “santo” y las actitudes caritativas y piadosas (y que inconscientemente quebrantaba la libertad, el respeto y la dignidad humana) como característica del pre-modernismo. Con el advenimiento del capitalismo, del humanismo y del modernismo, lo sublime es ahora la “ética entre iguales”, esta representación se sustenta en la figuración del hombre poderoso y en el axioma de la racionalidad económica; bajo la falacia de que sólo se tiene obligación frente a quienes se considera “semejantes”, se han producido deplorables acontecimientos que en lugar de exhibir la grandeza del ser humano, sólo nos muestran su envilecimiento.

Las críticas al posmodernismo frecuentemente adolecen de una propuesta concreta de acción, con la cual superar sus aporías. Afortunadamente, en la “racionalidad ética”, encontramos un plan viable de acción. Se trata ahora de regenerar la percepción de nosotros mismos; significa el reconocimiento del ser humano en sus dimensiones de individuo, especie o ser vivo, y miembro de una comunidad-sociedad. Justamente, en el presente, la obligación moral del ser humano es frente a sí mismo (auto-ética), con su comunidad (socio-ética), y ante la naturaleza (eco-ética).

La racionalidad ecológica (o la racionalidad ambiental) están incluidas en el concepto de “racionalidad ética”, preferimos este último concepto porque no es limitativo de la eco-ética.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomachea*, México, UNAM, 1954, 654 pp.
 ———, *La gran moral*, España, Espasa Calpe, 1972, 244 pp.
 Arrow, Kenneth y Gerard Debreu, “Existence of equilibrium for a competitive economy”, *Econometrica*, núm. 22, 1954, pp. 265-290.
 Arrow, Kenneth y Frank Hahn, *Análisis General Competitivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
 Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, España, Kairos, 1978.
 ———, “L’utopie réalisée”, *The French Review*, vol. 60, núm. 1, 1986, pp. 2-6.
 ———, “The Masses: The Implosion of the Social in the Media”, *New Literary History*, vol. 16, núm. 3, 1996, pp. 577-589.
 Bauman, Zygmunt, “Teoría sociológica de la postmodernidad”, *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. II, núm. 5, 1996, pp. 81-102.
 ———, “Ethics of individuals”, *Canadian Journal of Sociology*, vol. 25, núm. 1, 2000, pp. 83-96.

- Broome, John, "Should social preferences be consistent?", *Economics and Philosophy*, vol. 5, 1989, pp. 7-18.
- Duska, Ronald F., "Aristotle: A Pre-Modern Post-Modern? Implications for Business Ethics", *Business Ethics Quarterly*, vol. 3, núm. 3, 1993, pp. 227-249.
- Giddens, Anthony, "Modernism and Post-Modernism", *New German Critique*, núm. 22, Special Issue on Modernism, 1981, pp. 15-18.
- González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, México, UNAM/FCE, 1996.
- Habermas, Jürgen, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, núm. 22, Special Issue on Modernism, 1981, pp. 3-14.
- , "On the Cognitive Content of Morality", *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 96, 1996, pp. 335-358.
- Hausman, Daniel M. y Michael S. McPherson, *El análisis económico y la filosofía moral*, México, CIDE/FCE, 2007.
- Jameson, Fredric, "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, núm. 146, 1984, pp. 53-92.
- , *Ensayos sobre el posmodernismo*, Argentina, Imago Mundi, 1991.
- , *Teoría de la posmodernidad*, España, Trotta, 1996.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica* (1788), ed. trad. al español, México, UNAM/UAM/FCE, 2005, 192 pp.
- Klikhsberg, Bernardo, *La agenda ética pendiente de América Latina*, Argentina, Banco Interamericano de Desarrollo/FCE, 2005.
- Leff, Enrique, *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, 7a. edición, México, UNAM/Siglo XXI Editores, 2007.
- Lyotard, Jean-François, *Le posmoderne expliqué aux enfants*, Francia, Galilée, 1986.
- , *La condición posmoderna*, 2a. ed., España, Cátedra, 1991.
- Martí, Octavi, "El Beaubourg cumple treinta años", diario *El País*, 29 de enero de 2007, España, 2007 (http://www.elpais.com/articulo/cultural/Beaubourg/cumple/treintanos/elpepucul/20070129elpepucul_6/Tes).
- Morin, Edgar, *El método 3. El conocimiento del conocimiento*, 2a. ed., España, Cátedra, 1994.
- , *El método 4. Las ideas*, 3a. ed., España, Cátedra, 2001.
- , *El método 6. Ética*, España, Cátedra, 2006.
- Nielsen, Richard P., "Varieties of Postmodernism as Moments in Ethics Action-Learning", *Business Quarterly Ethics*, vol. 3, núm. 3, 1993, pp. 251-269.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, 367 pp.
- Pareto, Vilfredo, "Los sistemas socialistas", *Escritos Sociológicos*, España, Alianza Editorial, 1902, pp. 65-115.
- , *The Rise and Fall of Elites* (1901), EUA, Transaction Publishers, ed. en inglés de 1991, 120 pp.
- Pigou, Arthur Cecil, *La economía del bienestar* (1920), España, Aguilar, ed. en español de 1946, 720 pp.

- Rawls, John, "Justicia distributiva", *Estudios públicos*, núm. 24, trad. al español del texto original de 1967, 1986, p. 53-90.
- , "Justicia como equidad", *Revista Española de Control Externo*, vol. 5, núm. 13, trad. al español de la obra original de 1957, 2003, pp.129-158.
- Ritzer, George, *Teoría sociológica moderna*, 5a. ed. , México, Mc Graw Hill, 2002.
- Ritzer, George y Douglas Goodman, "Postmodern social theory", en Jonathan H. Tumer (ed.), *Handbook of Sociological Theory*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2002, cap. 8, pp. 151-169.
- Rohác, Dalibor, "From Knight to Habermas: Discursive Ethics and Political Economy", documento de trabajo, Social Science Research Network, 2008.
- Samuelson, Paul, *Fundamentos del análisis económico* (1947), México, Ateneo, ed. en español de 1981, 460 pp.
- Sen, Amartya, "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy*, vol. 78, núm. 1, 1970, pp. 152-157.
- , *Commodities and capabilities*, Países Bajos, Elsevier Science Publisher, 1985, 124 pp.
- , "Justice: Means versus Freedoms", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, núm. 2, 1990, pp. 111-121.
- , *Inequality reexamined*, EUA, Harvard University Press, 1992, 207 pp.
- Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales* (1759), España, Alianza Editorial, ed. en español de 1997, 596 pp.
- , *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776) , España, Alianza Editorial, ed. en español de 1999, 818 pp.
- Walras, Léon, *Elementos de economía política pura o teoría de la riqueza social* (1874), España, Alianza Editorial, ed. en español de 1987, 820 pp.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

