

ETICA, SOCIEDAD Y MEDIO AMBIENTE

Augusto Ángel Maya

Profesor

Instituto de Estudios Ambientales

Universidad Nacional de Colombia

"La cultura no está en los genes" (Lewontin)

RESUMEN

Este artículo es la reproducción del último numeral correspondiente al cuarto capítulo del libro "El Retorno de Icaro, Muerte y Vida de la Filosofía" que será publicado próximamente por la Universidad Autónoma de Occidente. Hay que entenderlo, por lo tanto bajo la perspectiva con la que se ha escrito dicho libro. Allí se pretende debatir la encrucijada en la que se halla cualquier interpretación ambiental, acorralada entre el reduccionismo de las ciencias naturales y el sobrenaturalismo filosófico de la ciencia sociales. Unas ciencias naturales que no comprenden al hombre y unas ciencias sociales que no reconocen los vínculos con la naturaleza. Si se aplica este criterio al estudio de la sociedad o de la cultura, habría que entenderla como el resultado del proceso evolutivo, pero al mismo tiempo como una ruptura con relación a las formas evolutivas anteriores. La cultura no está en los genes, pero tiene vínculos con la naturaleza, que las ciencias sociales no han querido aceptar. Ello tiene consecuencias éticas y políticas. Así como no existe una ética ecosistémica, toda ética humana debe ser consciente de sus relaciones con el medio. Quizás esa propuesta traiga una nueva visión de lo que es la libertad.

ABSTRACT

This article is a reproduction of parts the fourth chapter of the book "The Return of Icaro, Death and Life of the Philosophy", that will be published by the Universidad Autónoma de Occidente. The book intend to debate the crossroad in which any environmental interpretation is finned: penned between the reductionism of natural sciences and the philosophical sobrenaturalism of the social science. Between some natural sciences that don't understand the man and some social sciences that don't recognize the bonds with the nature. If this approach is applied to the study of society or of culture, it would be necessary to understand it as the result of a evolutionary process, but also at the same time as a rupture with the previous evolutionary forms. The culture is not in the genes, but it has relationships with nature, the social sciences have not wanted to accept this fact. It has ethical and political consequences. As well as there is no ecosistemic ethics, all human ethics should be aware of its relationships with the environment. Maybe this proposal will bring a new vision of what is freedom.

Habría que preguntarse si es posible construir una sociedad sobre bases ambientales o, dicho de otra manera, si es importante para un manejo ambiental adecuado, la construcción de una sociedad distinta. Lo primero que hay que comprender es que el hombre se asoma a la naturaleza a través de la formación social, o sea, que sus responsabilidades ambientales están asignadas de acuerdo con la distribución de la herencia cultural. Tampoco en medio ambiente existen los Robinson Crusoe.

Ahora bien, asomarse a la naturaleza significa comprenderla, investigarla y transformarla. Toda cultura o toda sociedad se organiza sobre este presupuesto. La cultura no nace milagrosamente, sino que surge de la transformación de la naturaleza, por obra del trabajo. Dicho de otra manera, Las formas de organización social son el resultado del trabajo de transformación de la naturaleza. Esta expresión sería correcta, si el hombre no perteneciese a la naturaleza, pero la sociedad hay que pensarla con Spinoza, dentro de la naturaleza.

En el análisis social se ha preferido la palabra "sociedad", para designar el conjunto de actividades que llevan a cabo los grupos humanos. Este término tiene, sin embargo, un sentido restrictivo y sería preferible utilizar el término "cultura" en la acepción que le dieron los primeros antropólogos, antes de que esta ciencia iniciase con Boas el camino de platonización. Cultura en ese sentido significa el conjunto de la actividad humana, o sea, tanto su actividad tecnológica, como sus formas de organización social y las elaboradas formas simbólicas que establece para entenderse a sí misma y al mundo que la rodea o para malinterpretarlos.

El presupuesto básico de todo sistema cultural es la población. Cuántos somos y cuán rápidamente nos multiplicamos o nos dispersamos. Pero una población no puede entenderse sino en uso de un modelo particular de tecnología, organizada en complejas relaciones de producción y de reproducción y enriquecida o empobrecida con un mundo simbólico que guarda la memoria de sus valores, sus técnicas, sus juegos y pocas veces de sus errores.

Para entender la cultura desde una perspectiva ambiental, lo primero que hay que analizar es el medio en el que se desenvuelve o se organiza. Si por naturaleza se entiende todo aquello que ha llegado a ser a través del proceso evolutivo, hay que incluir no

solamente al hombre, sino también la sociedad y, por lo tanto, la cultura. La cultura no es comprensible sino como resultado de la evolución biológica y, por lo tanto, como parte de la naturaleza. Es la mano prensil, la vista estereoscópica, el lenguaje articulado y la capacidad de almacenamiento cerebral lo que permite construir cultura. Sin estas bases biológicas, que han sido tan poco estudiadas por las ciencias sociales, la cultura es solamente una abstracción.

Pero al mismo tiempo la cultura significa no solo continuidad, sino ruptura. En contra de las tendencias reduccionistas provenientes sobre todo de la sociobiología, el sistema cultural hay que tomarlo como una emergencia evolutiva. Ello significa que no que se construye por fuera de la naturaleza, sino que es naturaleza de manera diversa. La naturaleza no tiene siempre la mismas leyes. Emergencia significa que cambian las reglas del juego. No se trata de una prerrogativa, sino de una transformación. La cultura es distinta, no necesariamente superior a las otras formas evolutivas. Tiene sus ventajas y sus limitaciones y en ocasiones parece menos complicada la vida simple del animal y se puede decir con Rubén Darío:

*"Dichoso el árbol que es apenas sensitivo
Y más feliz la piedra, porque ella ya no siente".*

Lo que se opone a la cultura en el orden de la naturaleza es el ecosistema. La evolución, como vimos antes, tomó la forma organizativa del ecosistema, que es un sistema de nichos. Nicho significa en este contexto, que cada especie está orgánicamente adaptada al cumplimiento de una función específica, dentro del sistema global. Lo que cambia en la evolución con el advenimiento de la cultura es ese sistema cerrado de adaptación orgánica. La evolución se abre a la adaptación instrumental, que permite y exige un manejo diferente del medio.

Sociedad y ecosistema son dos formas distintas de ser naturaleza. Ellas están relacionadas, por lo menos en el momento actual de la evolución, pero, de hecho, el orden ecosistémico funciona independientemente del hombre. Mejor aun, solamente funciona bien sin el hombre. La cultura, por su parte, no depende del mantenimiento del orden ecosistémico, sino de su transformación. Ello significa que el hombre, como especie, no tiene nicho. Para entender el orden social, es necesario comprender previamente el orden

ecosistémico, que es el escenario en el que se desenvuelve la cultura. Un escenario que no es pasivo y que no permanece igual a lo largo del proceso. Hacer cultura es culturizar la naturaleza. Es humanizar el ecosistema, o sea, adaptarlo a las condiciones de vida impuestas por el nuevo orden de instrumentalidad cultural.

Es importante entender que la cultura depende del orden ecosistémico, no porque el hombre tenga allí su nicho, sino porque necesita transformar dicho orden, para lograr su propia subsistencia. La transformación del ecosistema no es, pues, una actividad decorativa o el resultado de una especie de maldad ingénita. Es la exigencia evolutiva de una especie que depende de la instrumentalidad para poder subsistir. Cualquier cultura transforma de alguna manera el orden ecosistémico y establece así su propio orden. Ello significa que la cultura establece un nuevo orden en el sistema de la naturaleza, un nuevo orden que reemplaza progresivamente el orden ecosistémico y que depende de las nuevas condiciones tecnológicas impuestas por el hombre. No es posible hacer cultura, sino domesticando la naturaleza. Eso es lo que significa, en último término, que el hombre no tiene nicho.

Aunque toda especie transforma el medio externo, las transformaciones inducidas por el hombre son de naturaleza diferente. La sucesión vegetal, por ejemplo, depende de la transformación del medio que ha realizado cada una de las etapas anteriores. Así, las plantas colonizadoras ayudan a formar el suelo y permiten que otras especies más evolucionadas entren en escena. Igualmente, las bacterias primitivas modificaron drásticamente la atmósfera, al introducir el oxígeno y dar paso a la vida pluricelular que se sirve de este elemento para sus procesos metabólicos.

Las transformaciones culturales son de otro signo. Transforma la totalidad de las leyes que regulan el ecosistema. El sistema cultural utiliza nuevas fuentes de energía, cambia los ciclos de los elementos, elimina o redistribuye los niveles de la escala trófica y, en conclusión, reformula el número y la distribución de los nichos. Todos estos cambios significan una artificialización de la naturaleza, o sea, el sometimiento de la misma al manejo tecnológico. La cultura no puede definirse como un nicho más, sino como el establecimiento de un nuevo orden dirigido y controlado por el hombre. La agricultura es un buen ejemplo de ello. Es un orden que depende

totalmente de la iniciativa y del control tecnológico humano y que no se da espontáneamente en el espacio ecosistémico.

¿Cuales son las consecuencias de estos presupuestos para la elaboración de una ética y una teoría política? Ante todo, es necesario reconocer la especificidad del orden cultural. Si la cultura no se distingue del orden ecosistémico, se concluye necesariamente en los postulados de una ética ecologicista, que proclama la sumisión del hombre a las leyes del ecosistema. Muchos de los tratados de ecología están saturados de preceptos de esta índole. El hombre no puede convertirse como lo exige Odum en un "predador prudente", simplemente porque no es un predador, sino un agricultor. Perteneció a la "cultura" agraria, no a los nichos situados al "final de las cadenas tróficas".

La ética no se puede, por tanto, fundamentar en la confusión de ambos órdenes. Ello significaría someter al hombre y la cultura al orden ecosistémico y desconocer las especificidades evolutivas del orden cultural. Los ideales y los valores de una ética ambiental no son, por tanto, "conservar" la naturaleza, sino saberla transformar. Sin duda alguna, la conservación sigue teniendo un significado, puesto que el hombre genéticamente no puede vivir en el planeta solamente con sus animales domésticos. Pero es el hombre el que define cuál es el límite de la conservación. De hecho, la agricultura no es posible, si se quiere conservar la totalidad de las especies.

Existe, por lo tanto, un orden cultural, regido por el hombre y que es diferente al orden ecosistémico. Un orden que tiene sus propias reglas de juego. Por una parte tiene que contar con el orden ecosistémico, porque esa es la base esencial de toda cultura. Por otra parte, tiene que transformar dicho orden para establecer nuevos equilibrios, que podemos llamar "tecno-biológicos", para diferenciarlos de los equilibrios ecosistémicos. No se trata de equilibrios tecno-ecosistémicos, porque el ecosistema no incluye la intervención tecnológica. Se puede hablar en cambio de sistemas tecno-biológicos, porque la vida toma en manos del hombre otra dimensión. Es una vida controlada por la técnica.

Ello conduce a plantear el problema del antropocentrismo, uno de los aspectos más debatidos en los círculos ambientales. El ecologicismo radical, al igual que la sociobiología quisieran prescindir por completo del dominio del hombre. Su ideal es que el hombre se adapte a su condición de mamífero o al

espacio reducido de un nicho ecológico. Si se acepta la emergencia del orden cultural, ello lleva al reconocimiento de una especie de antropocentrismo, si esta palabra significa que el destino de la naturaleza está para bien o para mal, en manos del hombre. La condición instrumental de la especie humana lo lleva a un dominio de la naturaleza desconocido por las otras especies. Ello no depende del hecho de que el hombre sea un ser venido desde fuera de la naturaleza para dominarla y manejarla a su antojo, sino del hecho evolutivo que lo expulsa del orden ecosistémico.

Se trata, por tanto, de un antropocentrismo limitado. La cultura no es ni puede ser omnipotente frente al orden ecosistémico. El hombre no puede debilitar la capa de ozono o modificar drásticamente la capa de efecto invernadero, sin producir el colapso de la vida. Tampoco puede exterminar a su antojo la totalidad de las especies vivas, con la ilusión perniciosa de quedarse solo en el planeta, en compañía de sus animales domésticos. Las leyes del sistema vivo le imponen normas y límites a su acción. El hombre no puede manejar arbitrariamente su entorno sin amenazar la subsistencia de su propia especie. Es la primera especie que tiene la posibilidad de suicidarse, pero con su suicidio amenaza el sistema total de la vida.

De aquí se desprenden responsabilidades éticas, que no han sido incluidas en los códigos tradicionales y que representan quizás las responsabilidades más graves que debe asumir el hombre. La ética ha girado al rededor de los deberes que surgen de las relaciones sociales, pero poco se ha dicho de las responsabilidades con el sistema total de la vida, del que el hombre depende para construir cultura. Ese, sin embargo, debe ser uno de los fundamentos de toda ética, porque las responsabilidades sociales están ligadas a los deberes ambientales.

Aunque no se deberían confundir las responsabilidades sociales con las ambientales, es necesario reconocer su mutua dependencia. La manera como el hombre organice las relaciones con los demás, influirá necesariamente en la relación con el medio. La transformación y el manejo adecuado de la naturaleza depende no tanto de la voluntad individual, como de la forma como esté organizada la sociedad. Las graves erosiones causadas por la explotación agraria del Imperio Romano se debieron en parte a la concentración de la propiedad y a la

modalidad de trabajo esclavo. La colonización sobre la selva húmeda obedece hoy en día a procesos sociales de concentración de la propiedad de las tierras fértiles y al desplazamiento de la mano de obra campesina. Son por lo tanto procesos sociales en los que entran en muy escasa medida la buena o mala voluntad de los individuos. Hay exigencias económicas y sociales que sofocan la voluntad individual.

Ello, por lo tanto, replantea el concepto de libertad, al menos en la forma en la que se ha manejado o exaltado este término desde la época del Renacimiento. Quizás no sea necesario negar la libertad con el énfasis con que lo hacen Spinoza o los estoicos. Al parecer con la evolución se han ido abriendo los márgenes de opciones y es posible que a ello lo podamos designar con el nombre de libertad. Ello no significa que tengamos que extender hasta la física el dominio de la actividad libre, como lo pretendió Epicuro y lo ha planteado de nuevo en nuestros días Prigogine.

Ciertamente la liberación de los estrechos márgenes del nicho permitió a la especie humana ampliar significativamente los límites de su actividad. La libertad humana surge en gran medida de las formas de adaptación instrumental al medio, o sea, de la manera como el hombre transforma el medio natural. Con la división de los nichos o campos funcionales a lo largo de la evolución, las especies se vieron atrapadas en márgenes de actividad cada vez más estrechos. La instrumentalidad abre de nuevo las puertas a las más variadas posibilidades de adaptación. Por ello la especie humana ha podido adaptarse a todos los climas y a innumerables posibilidades alimenticias.

Posiblemente estas explicaciones no basten para desentrañar todo el significado de la libertad y es necesario seguir profundizando en la razón de ser de este concepto desde una perspectiva ambiental, pero ciertamente no es necesario construir con Kant toda la parafernalia de un mundo trascendente, para explicar el significado filosófico. Si existe la libertad, existe aquí en la tierra y sujeta a las condiciones evolutivas. Es una criatura algo fugaz de la naturaleza que no tiene ninguna razón para escaparse de las condiciones terrenas.

Para Kant la libertad es la que fundamenta cualquier obligación y por lo tanto cualquier derecho. Puesto que el hombre posee un principio absoluto de acción,

solamente él tiene responsabilidades, porque solamente el hombre es persona, es decir sujeto de derecho. No existe, por tanto, derecho en la naturaleza y por lo tanto, no existe responsabilidad ética o jurídica por fuera del mundo humano.

Este es quizás uno de los aspectos más controversiales del pensamiento moderno. ¿Será acaso necesario admitir con algunas tendencias ambientales, la necesidad de extender el concepto de derecho a toda la naturaleza, especialmente al mundo vivo? En realidad no parece fácil admitir este criterio. ¿Puede decirse acaso que una especie tiene derecho a vivir o a alimentarse? Dentro de las leyes ecosistémicas ¿qué podría significar ese tipo de derechos? Ocupar un nicho no es tener derecho a él, sino ejercer una función dentro del sistema global. Es difícil decir que el león tiene derecho a comerse la gacela y que ésta tiene la obligación de dejarse comer.

Nietzsche tenía pues razón al rechazar enfáticamente la adjudicación de criterios humanos para juzgar los hechos de la naturaleza, que se mueve con otras reglas. Las otras especies no necesitan derechos para vivir ni para perpetuar su propia especie. Vivir es más que tener un derecho. No se puede decir lo mismo, sin embargo, de los animales domesticados. Domesticar significa separar de las condiciones del nicho a una especie y colocarla bajo condiciones culturales de vida. La cultura se construye también con animales y plantas y, por lo tanto, en alguna forma las especies domesticadas quizás empiecen a participar de algunas prerrogativas culturales. La especie domesticada depende del hombre para su subsistencia. En ese caso podemos quizás preguntarnos si un perro doméstico tiene o no derecho a la comida. ¿O es que acaso tiene derecho el hombre a manejar a su antojo a los animales que participan de su vida? La domesticación significa en alguna forma entrar en el ámbito de la cultura.

Se podría plantear quizás que el hombre puede tener obligaciones hacia los otros seres vivos, aunque estos no sean depositarios de derecho. Es muy posible que el derecho sea una prerrogativa humana, pero entonces habría que preguntarse por qué lo es. ¿Cómo se da el salto evolutivo hacia la conformación de una persona jurídica? Hasta el momento el mundo ético y jurídico se han estudiado bajo dos tipos de criterios. Para los sofistas y para algunas de las corrientes modernas, todo derecho y toda obligación respectiva surgen de un pacto libre entre los hombres. Para

Platón, Kant y las corrientes trascendentalistas, por el contrario, el derecho viene impuesto por alguna entidad superior, cualquiera que ella sea, pero por lo general, este criterio presupone la existencia de un dios. Kant rechaza con desdén las corrientes que se empeñan en descubrir la fuente del derecho a través de investigaciones antropológicas.

Si aceptamos que la naturaleza es lo que ha llegado a ser a través del proceso evolutivo, es difícil aceptar los criterios trascendentalistas para justificar el mundo jurídico. Quizás desde una perspectiva religiosa se puede argumentar la necesidad de la existencia de dios para cimentar el mundo del derecho. El platonismo, como dijimos antes, es difícil de mantener en un terreno exclusivamente filosófico. Kant aceptó de nuevo el mundo trascendente para fundamentar el análisis de la libertad, pero difícilmente se puede llamar análisis a la aceptación intuitiva de una idea que no conocemos y que no podemos investigar, como son de hecho, para Kant, las ideas de libertad, de alma y de dios.

Para fundamentar un análisis ambiental de la ética y del derecho, habría que preguntarse qué cambió en el proceso mismo de la evolución, para que el hombre pueda considerarse como sujeto de derecho y de responsabilidades éticas. La emergencia evolutiva de la cultura debería traer en sí misma la explicación de los fundamentos de la ética, sin necesidad de acudir a entidades trascendentes. ¿Es ello posible?

Ante todo, es necesario quizás tomar en serio la expulsión del paraíso ecosistémico. El haber perdido un nicho puede significar una ventaja evolutiva, pero también serias desventajas. El nicho ofrece seguridad, puesto que a lo largo del proceso evolutivo, la partición de los nichos se ha efectuado para evitar la competencia. Un nicho, desde este punto de vista es un espacio ecosistémico más seguro, mientras más especializado esté. A través de él, la especie tiene segura su alimentación o su reproducción y no tiene que competir con otras especies para lograrlo. Pero es igualmente más frágil, porque disminuye su campo adaptativo. Por su parte, la adaptación instrumental propia de la especie humana permite una gran versatilidad. El hombre ha ampliado enormemente sus posibilidades de vida, pero ello ha sido posible sólo en la medida en que invade los nichos de las demás especies o se los adjudica. Ello es lo que algunos ecólogos llaman "egoísmo", pero es difícil saber desde el punto de vista de la ecología qué es egoísmo.

Así, pues, la ética y el derecho tienen fundamentos inciertos. La libertad es, si se quiere, una ventaja evolutiva, pero llena de incertidumbres. Posiblemente como lo plantea Kant, la libertad es el fundamento de la ética, pero no pertenece a un mundo transcendente, sino que es el resultado precario del proceso evolutivo. Ser libre significa no estar amarrado a las seguras cadenas de un nicho, pero ello significa tener que abrirse paso, domesticando la naturaleza y esa tarea tiene enormes riesgos, aunque sea una aventura maravillosa.

El que la ética se fundamente en la libertad fue quizás uno de los primeros hallazgos tanto del derecho como de la filosofía. Los griegos fundaron la polis sobre el concepto de "isonomía", o sea, sobre el postulado de la igualdad de todos ante la ley. En más de dos milenios nos hemos acostumbrado tanto a esa idea que ya nos parece indiscutiblemente natural. Ese ha sido el cimiento más seguro para la convivencia humana, pero se nos olvida fácilmente que es una construcción del hombre y no un don de Júpiter como lo plantea sarcásticamente Protágoras. La convivencia entre los hombres y, por supuesto, las mujeres, se logra sobre el pacto implícito o explícito de que todos somos libres y, por lo tanto, todos tenemos derechos.

La manera como el derecho y la responsabilidad se fundamentan en la libertad, la planteó Heráclito poco después de que los grandes juristas griegos habían establecido la isonomía, como fundamento del orden legal. El derecho requiere fundamentación filosófica, o mejor aun, la filosofía misma surge para fundamentar el derecho. El primer elemento que aporta dicha filosofía es que la naturaleza puede ser investigada y manejada. El segundo elemento es que el hombre es libre, pero responsable. Ambas proposiciones están ligadas. La libertad y la responsabilidad están articuladas al sitio que ocupa el hombre dentro de la naturaleza y al manejo que hace de la misma.

Sin embargo, el derecho y la ética no vienen de la naturaleza, como pretende la sociobiología. La naturaleza anterior al hombre es el ecosistema y el ecosistema, como vimos no se construye con derechos, sino con nichos. Una de las emergencias evolutivas consiste precisamente en la creación de una sociedad sobre la base del derecho y de la responsabilidad ética, lo cual no es posible sino por el hecho de que el hombre no posee nicho. Con un código ético al estilo humano, no podrían existir las cadenas tróficas.

La sociobiología, sin embargo, ha insistido en el hecho indiscutible de que muchas de las características sociales humanas se hallan en el reino animal. La etología ha descubierto comportamientos sorprendentes sobre todo en las aves y los insectos que los acercan mucho a los códigos humanos. Las diferencias pueden parecer a primera vista accesorias o superficiales, pero quizás no lo son. La organización social en las especies anteriores consiste en la división del espacio funcional del nicho. La función genérica de la especie se divide, por ejemplo entre reproductores, obreros y soldados. Para ello es necesario "diversificar" la especie, de tal manera que cada una de las "castas" posea la adaptación orgánica necesaria para el cumplimiento de su función y ello se logra mediante "feromonas", aportadas por la reina. La división en castas, es por tanto, una forma de diferenciación orgánica.

En la especie humana, en cambio, no tiene lugar ninguna adaptación orgánica para el cumplimiento de las funciones sociales. Un obrero y un rey no se diferencian ni genética ni orgánicamente y los soldados no poseen armas orgánicas. Las diferencias dependen, por tanto, de la cultura y la cultura "no está en los genes" según la expresión de Lewontin. Es, como la llama Dubos una plataforma "parabiológica", que se transmite a través de la educación. La transmisión y redistribución de la herencia cultural es, en efecto, el significado básico del sistema educativo. Las funciones sociales se ejercen como resultado de un prolongado entrenamiento.

Ello significa que la adaptación humana es social y, por lo tanto, que la sociedad es el origen del derecho y de la ética. Habría que rechazar, por tanto, los dos extremos sobre los que se ha basado el pensamiento occidental. Por una parte, el trascendentalismo ético que tiene sus raíces en las reflexiones socráticas, y que fue elaborado como sistema por Platón. El otro extremo es el individualismo biológico que hace del hombre una simple prolongación de la lucha competitiva. Esta última teoría podría sostenerse si la evolución en efecto fuese la consecuencia de la lucha de competencia y no de la adaptación en los posibles nichos de un sistema.

La ética y la política no surgen, por lo tanto, ni de la naturaleza, ni del individuo desnudo. Surgen de las formas sociales de adaptación. Si se admite este principio habría que revisar a fondo muchos de los postulados que han prevalecido en Occidente. Por lo

general, la ética, el derecho y la política están basados sobre los principios de la lógica formal, es decir sobre el planteamiento que susurró la diosa al oído de Parménides. El ser es y no tiene que ver con el no ser. Las cosas son absolutas y no pueden entenderse como mezclas de contrarios como lo había sugerido Heráclito. En esta forma, existen principios morales absolutos, que no pueden ser transgredidos en ninguna forma ni desde ningún presupuesto.

Veamos lo que este principio de realidad absoluta significa en el caso particular de la verdad. Para Kant este es uno de los principios fundamentales e inmodificables sobre los que debe basarse la sociedad. La obligación de decir la verdad pura y simple es un imperativo categórico que no puede ni debe ser transgredido en ninguna circunstancia. Este principio parece ser quizás el más claro en el contexto de la ética. Sin embargo, si se analiza con detenimiento, no resulta sencillo. Ni siquiera Platón lo admitió como un principio universal. En el otro extremo Maquiavelo funda el derecho del príncipe a mentir, si las circunstancias del poder así lo exigen.

¿Cómo formular o conjugar este principio dentro de la norma básica trazada anteriormente? ¿Cómo entender la verdad dentro de una concepción social del derecho y de la ética? Sólo podemos sugerir algunos caminos de interpretación. No sabemos si existe o no una verdad absoluta a la que haya que aspirar. De hecho la sociedad no se rige por esa norma. La verdad se mide por el nivel de comunicación y todos esperamos que se nos responda, no con la verdad en la mano, sino con lo que podríamos llamar la verdad posible, dentro de las circunstancias concretas en las que se ejerce la acción. La mentira es un hecho social con igual razón que la verdad y la vida cotidiana no es más que una mezcla entre mentira y verdad. En muchas ocasiones, la mentira es la única arma que le resta al débil, al pobre, al esclavo o al miembro de las minorías. En otras ocasiones, la mentira es un arma política y difícilmente podemos concebir el ejercicio público basado sobre la verdad absoluta.

Sin duda alguna, la verdad sigue siendo un desideratum, es decir, un valor deseable, pero, en la mayor parte de las circunstancias, no podemos esperar que germine. La ética necesita un mínimo de realismo para asentarse en la vida diaria. Si descendemos de la pirámide platónica, nos encontramos en la realidad cotidiana con la ética

sofista. En esta realidad de la mezcla, como la llamaba el mismo Platón, rigen normas distintas de las que se expresan en el reino absoluto de las ideas. Para poder vivir en sociedad no podemos alimentarnos con presupuestos absolutos, sino con el olfato realista que percibe cómo funciona en efecto la sociedad.

Estos planteamientos, sin embargo no dilucidan todavía el conflicto. Puede decirse que la ética es precisamente el postulado absoluto, o sea, el imperativo categórico, así no se cumpla nunca a cabalidad. Así al menos la entendieron tanto Platón como Kant. Es un ideal al que no se puede llegar, pero que permanece siempre en el horizonte como ideal. Hay que tender hacia allá, aunque sepamos que se trata de un ideal inalcanzable. Examinemos, por lo tanto, más de cerca el problema de la verdad. ¿Cuándo esperamos realmente que el vecino nos diga la verdad? Evidentemente cuando la verdad no vaya en su propio perjuicio. La verdad, por lo tanto, debe ser tomada como una relación social. De hecho, la verdad es tanto más posible cuanto mayor sea el vínculo que nos une con el interlocutor. Existe, por lo tanto, una escala de verdades, que va desde la intimidad del amante, hasta el odio al enemigo. Mientras no tengamos las herramientas para medir esa escala, no estamos educados para vivir en sociedad. Decir la verdad al enemigo es un suicidio. No decírsela al amante es una traición. No hay peor error que decir la verdad o la mentira en el nivel equivocado de la escala.

Ello en último término supone que la verdad no puede ser analizada sino a partir del análisis de la sociedad en la que se construye. La verdad absoluta presupone una sociedad igualitaria, sin autoridad y sin poder. Es la sociedad utópica predicada por Jesús, en la que la respuesta debe ser “sí” o “no”, porque lo que excede esa expresión sencilla y enfática “proviene del maligno”. No es, sin embargo, la sociedad utópica prevista por Platón, porque ésta se construye sobre la desigualdad. Por ello el mismo Platón les reconoce el derecho a la mentira a los que rigen la nueva República. Si aceptamos estos presupuestos, quiere decir que no tenemos porqué exigir la verdad, mientras no hayamos construido los fundamentos sociales para que dicha verdad sea posible. Ese es el fundamento de una ética realista, que es la única posible una vez que hayamos colocado la pirámide sobre su base.

Estos son solamente algunos de los aspectos que deberían tenerse en cuenta en un análisis ambiental de las organizaciones sociales. Seguramente la sociedad es mucho más que esto, pero se debería analizar también como una estrategia adaptativa, que surge en el proceso evolutivo. Para lograr un justo análisis es necesario tener en cuenta las semejanzas que presenta la sociedad con el orden ecosistémico, pero igualmente sus diferencias.

La cultura es una emergencia evolutiva y por esta razón las ciencias sociales no pueden ser "reducidas" al análisis biológico, pero, al mismo tiempo, la cultura es una etapa del proceso de evolución natural y por ello no es necesario acudir a entidades trascendentes para descubrir sus características. En este sentido, las disciplinas sociales también son ciencia, en el sentido kantiano del término y no se necesita diferenciar entre razón práctica y razón teórica, sobre la base de una libertad trascendente.