



Doctorado en Pensamiento Complejo

La Antropoética en el Pensamiento Complejo de Edgar Morin y su concreción en la educación universitaria

Tesis en opción al título de Doctor en Pensamiento Complejo

Por

Doctorante: M. Fil. Jorge Colorado Lanestosa

México,

2015.

Doctorado en Pensamiento Complejo

**La Antropoética en el Pensamiento Complejo de Edgar Morin y su concreción en la educación
universitaria**

Tesis en opción al título de Doctor en Pensamiento Complejo

Doctorante: M. Fil. Jorge Colorado Lanestosa

Tutor: Dr. Sc. Rigoberto Pupo Pupo

México, 2015

AGRADECIMIENTOS

A mi tutor, Dr. Sc. Rigoberto Pupo Pupo, por haberme iniciado en el conocimiento de la vida y obra del “Pensador planetario” Edgar Morin, sus profundas e interminables enseñanzas y su estímulo intelectual y afectivo constantes; por ser el potente faro que me ha guiado “en el océano de incertidumbres” de esta tesis doctoral sobre el pensamiento complejo, hasta mi arribo en el bello puerto de la antropeética.

A mis profesores de la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, especialmente al Dr. Carlos Delgado Díaz, por compartirme sus conocimientos, apoyándome en la selección inicial de la vasta bibliografía sobre el pensamiento complejo.

Al Dr. Rubén Reynaga Valdez, Rector de nuestra Multiversidad, por su atinada y valiente iniciativa de crear este gran proyecto educativo y cultural, que me ha brindado la oportunidad de estudiar mi Doctorado desde mi tierra-agua (Pellicer).

A la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, mi original alma mater, por otorgarme facilidades en mi labor como profesor-investigador, para promover el conocimiento del pensamiento complejo entre estudiantes y profesores, y facilidades administrativas para elaborar mi tesis doctoral.

A mis alumnos, que son el principio y el fin de esta aventura intelectual; pues son ellos los que me permiten gozar del *status* de profesor universitario, y compartir mis conocimientos sobre el pensamiento complejo y la antropeética.

A todos ellos, y a los que involuntariamente hubiera omitido, pero de una u otra forma me apoyaron en esta aventura intelectual, mi respeto profundo y mi invariable afecto.

DEDICATORIA

A la memoria de mi Padre, por traerme a la Vida, obsequiarme su nombre, sus primeros cuidados y sus lecciones mediante sus apasionadas narraciones y sus ingeniosos refranes.

A mi Madre, por sus tiernos y sufridos cuidados; sus constantes consejos, perennes oraciones y su incondicional Amor.

A mi Esposa, Josefina Jiménez Cortés, por ser voluntaria compañera en la compleja ruta de mi Vida, con sus puntuales cuidados en mis momentos difíciles; por su paciente escucha; por prestarme un poco de su incomparable memoria; pero, lo más importante, por su Amor, como vínculo perfecto de unión.

A mis Hijos, Jorge, Elisa, Carlos Daniel, y mis nietos Jorge Adrián y Violeta, por estar siempre en mi mente y mi corazón, unidos, en la distancia, por los bellos recuerdos y el amor filial.

A Gloria Irene y Pablo Eduardo, por aceptarme y acompañarme en el otoño de mi Vida, con su singular respeto y especial cariño, formando así la gran familia que hoy somos.

A mis hermanos David, que se me adelanto en el camino, Isabel y Belisario, que compartieron con quienes compartí los primeros momentos de mi Vida, incluyendo los miedos y las hazañas de nuestros juegos infantiles.

SÍNTESIS

La tesis doctoral “La Antropoética en el Pensamiento Complejo de Edgar Morin y su concreción en la educación universitaria deviene tema investigativo de gran significación, pues resulta imprescindible un estudio crítico-analítico de la antropoética moriniana que revele su valor teórico–metodológico y práctico, para la educación en general, y la universitaria, en particular. La investigación sigue un camino lógico de lo general a lo particular, y evolutivo, sin obviar los eslabones intermedios que le imprimen riqueza teórico–conceptual y metodológica.

En el primer capítulo “El pensamiento complejo y su desafío al paradigma de la modernidad”, se muestra el contenido del capítulo en sus diversas mediaciones, condicionamientos y determinaciones, incluyendo los conceptos centrales y operativos en que se despliega como sistema complejo. En función de ello, y en correspondencia con los objetivos propuestos, se desarrollan dos subcapítulos que dan respuesta al propósito central del capítulo, a saber: Edgar Morin: Un omnívoro cultural y complejidad versus racionalidad clásica. El capítulo se inicia con la historia de la formación intelectual de Edgar Morin, pues resulta difícil penetrar en su pensamiento sin conocer cómo tiene lugar la génesis, desarrollo y madurez de un pensamiento devenido guía imprescindible para comprender el presente siglo y su futuro curso.

Este primer capítulo funda las bases para el tratamiento heurístico-hermenéutico y epistemológico del segundo capítulo: “Cosmovisión, epistemología y el método como camino que se hace al andar”. Se revela una nueva visión lógico-cultural del asunto, inaugurando un nuevo espíritu científico-filosófico que sigue el devenir del objeto, sin estériles apriorismos. En este segundo capítulo se convierte en objeto de discernimiento la esencia del pensamiento de Edgar Morin, como premisa para comprender la realidad en general, y la educativa, en particular. Lo integran dos subcapítulos, a saber: Cosmovisión, epistemología del pensamiento complejo y sus principios, y la construcción metacognitiva del método como lógica que se construye. Con racionalidad lógica, pero sin logicismo extremo, este capítulo ocupa un lugar importante para pasar al momento central de la investigación: La antropoética de Edgar Morin en sus varias mediaciones, con énfasis especial en sus derivaciones en la educación, particularmente en la universitaria. Es que la antropoética moriniana, en tanto ética del género humano que deviene una ética y conciencia planetarias, aporta las bases teórico-metodológicas para un abordaje de la educación como formación humana que prepara al hombre para el trabajo creador y la vida con sentido.

Este tercer capítulo, núcleo central de la investigación: “La antropoética de Edgar Morin como ética del género humano, y la educación universitaria”, se desarrolla en cinco momentos necesarios: La Antropoética como eticidad compleja y ecología de la acción; La antropoética como síntesis de los Siete saberes necesarios para la educación del futuro, la ética compleja y la cosmovisión general de Edgar Morin; Aproximación a los fundamentos teórico-metodológicos y prácticos de la educación universitaria desde la antropoética de Edgar Morin; La Universidad del siglo XXI vista por Edgar Morin; y Las bases teóricas metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria,

Se logra la aprehensión y comprensión de la Antropoética de E. Morin, así como su antropología científico filosófica de la ética del género humano y su concreción en la educación universitaria, mediante un análisis profundo de su lugar como síntesis de *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro* y la ética compleja inserta en su cosmovisión general, destacando sus principios y mediaciones complejas, en tanto eticidad concreta y ecología de la acción.

En este último capítulo se elabora y expone una aproximación a los fundamentos teórico-metodológicos y prácticos de la educación universitaria desde la Antropoética de E. Morin, haciendo énfasis en *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*, la ética compleja y la visión moriniana de la Universidad del Siglo XXI, que, aunado al estudio pormenorizado de su texto *El Método 6 Ética*, sientan las bases teóricas y metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria. Una ecosofía pedagógica compleja y profunda, concebida eticidad compleja y ecología de la acción para la formación humana, mediada por grandes ideas para preparar al hombre para el trabajo creador y la vida con sentido, en camino hacia la era planetaria, la conciencia y ética planetarias, y la comprensión del género humano.

No es posible obviar los cambios paradigmáticos, ya reflejados en la emergencia de nuevos saberes integrados, transdisciplinarios, y el paso de la enciclopedia a la cosmopedia, inmanentes en la antropoética moriniana. Son premisas capitales para transformar la educación universitaria del siglo XXI, mediante la revelación y aplicación de nuevas bases teóricas y metodológicas que coadyuven a una formación humana con ciencia y con conciencia, como muestra fehacientemente la antropoética de Edgar Morin.

Los resultados de esta investigación doctoral, no sólo sistematizan creadoramente la Antropoética moriniana, sino que la concretan en la educación en general, y en la universitaria, en particular. Develan las bases teórico-metodológicas del pensamiento complejo y la antropoética que la media y sintetiza, para revelarse como guía orientadora en la constitución curricular como asignatura.

ÍNDICE

Agradecimientos /

Dedicatoria /

Síntesis /

Introducción /1

Capítulo 1. El pensamiento complejo y su desafío al paradigma de la modernidad /14

1.1. Edgar Morin: Un omnívoro cultural /14

1.2. Complejidad versus racionalidad clásica /69

Capítulo 2. Cosmovisión, epistemología y el método como camino que se hace al andar /79

2.1. Cosmovisión, epistemología del pensamiento complejo y sus principios /79

2.2. La construcción metacognitiva del método como lógica que se construye /121

Capítulo 3. La antropoética de Edgar Morin como ética del género humano y la educación universitaria /129

3.1 Ética clásica, no compleja /129

3.2. Ética compleja y ecología de la acción /159

3.2.1 La incertidumbre y las contradicciones éticas/ 160

3.2.2 La ecología de la acción / 163

3.2.3 Las contradicciones éticas /169

3.3 La antropoética como síntesis de los siete saberes necesarios para la educación del futuro, de la ética compleja y la cosmovisión general de Edgar Morin /182

3.4. Aproximación al proceso enseñanza-aprendizaje universitario desde la antropoética de Edgar Morin /212

3.4.1. La Universidad del siglo XXI vista por Edgar Morin /213

3.4.2. Acercamiento a los contenidos del programa de ética como asignatura en la Universidad, desde la antropoética moriniana /229

Conclusiones /233

Recomendaciones /242

Referencias bibliográficas

Bibliografía

Anexo 1. Glosario

INTRODUCCIÓN

El interés de la investigación nace de la experiencia del autor de la presente tesis doctoral, como organizador y estudiante en diversos seminarios sobre el pensador Edgar Morin, dirigidos por los Doctores Rigoberto Pupo Pupo y Carlos Delgado Díaz.

En La Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (UJAT), ha introducido estratégicamente el Pensamiento complejo. En el año 2012, organizó un Diplomado de Filosofía, en el que participaron más de 30 profesores de todas las divisiones académicas de la UJAT, en el que se estudió principalmente *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*.

Como profesor-investigador de Filosofía y Ética, en las cuatro licenciaturas que se imparten en la División Académica de Ciencias Económico Administrativas (Contaduría Pública, Administración, Economía y Mercadotecnia), transformó ambas asignaturas, al introducir el estudio del Pensamiento complejo de E. Morin; para lo cual modificó sustancialmente la *Antología de filosofía* que utiliza en su práctica docente, incorporando diversos tomos de la magna obra de Morin, El Método¹: *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza* y *El método 5. La humanidad de la humanidad*, con resultados favorables en la comprensión de los estudiantes de los planteamientos teóricos de Morin. Igualmente, en su *Antología de Ética* incluyó parte de “*El Método 6. Ética*”, además de usar este libro como referencia bibliográfica básica; apoyando así a sus alumnos para apropiarse críticamente de los postulados éticos de Morin.

Hoy más de 400 alumnos del primer ciclo de la División de Ciencias Económico Administrativas, han estudiado el pensamiento complejo, enriqueciendo ellos mismos sus participaciones con videos, recuperados de diversos sitios de la red de internet, como el sitio de la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, que contienen reportajes sobre el Dr.

¹ El Método: Obra paradigmática de Edgar Morin en seis tomos, que aborda problemas fundamentales de filosofía y método, sistematiza y argumenta su concepción original del pensamiento complejo como estrategia de investigación y transformación. Lo integran: *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 1977, en castellano Cátedra 2001); *El Método 2. La vida de la vida* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 1980, en castellano Cátedra 1983); *El Método 3. El conocimiento del conocimiento* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 1986, en castellano Cátedra 1999); *El Método 4. Las ideas* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 1991, en castellano Cátedra 1992); *El Método 5. La humanidad de la humanidad* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 2001, en castellano Cátedra 2003); *El Método 6. Ética* (primera edición en francés Éditions du Seuil, 2004, en castellano Cátedra 2006). Tomado de: Morin, E. y Delgado, C. (2014): *Reinventar la educación. Abriendo caminos a la metamorfosis de la humanidad* (Obra inédita). México: Multiversidad Mundo Real.

Morin, y algunas de las múltiples entrevistas que se le hacen constantemente a este importante pensador.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO Y OTRA MEDIACIONES

Aquí se desarrolla el estado del arte, algunos antecedentes esenciales del estudio asumido, y otras mediaciones teórico-metodológicas que guían la realización de la investigación, justifican su existencia y pertinencia social. La tesis ha sido redactada siguiendo las **reglas de estilo** del *Manual de Publicaciones* de la American Psychological Association (2010); comúnmente conocido como “estilo APA”.

Antecedentes, estado del arte y pertinencia de la investigación

La rica y vasta obra de Edgar Morin, del “pensador planetario de las luciérnagas más luminosas”, como lo califica su discípulo intelectual Rubén Reynaga Valdés, representa un referente teórico pertinente para encauzar la educación como formación humana. Toda su rica y vasta obra, constituye una cosmovisión integradora de saberes, y al mismo tiempo un método, para reformar el pensamiento y las mentalidades, y pensar la reforma, como premisa para los cambios profundos que requiere el quehacer teórico-práctico de la educación, para formar ciudadanos con una conciencia y una ética planetarias; que es la propuesta fundamental de Morin, en su conocido libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, “elaborado para la UNESCO por Edgar Morin como contribución a la reflexión internacional sobre cómo educar para un futuro sostenible” (1999b); obra en la que el autor expone por primera vez su idea original de una “Ética del género humano”, a la que designa con su neologismo **Antropoética**:

Desde ahora, una ética propiamente humana, es decir, una *antropoética* [cursivas mías] debe considerarse como *una ética del bucle de los tres términos individuo-sociedad-especie, de donde surgen nuestra conciencia y nuestro espíritu propiamente humano*. Esa es la base para enseñar la ética venidera. (1999b, p. 10, cursivas mías).

Es en la antropoética, donde Morin vincula su epistemología, antropología y ética complejas. Idea que desarrollará pocos años después en su obra *El Método 6. Ética*. La antropoética es el concepto que constituye el principal objeto de estudio de la presente tesis doctoral. **Un estudio cualitativo principalmente de carácter teórico**, sin obviar la historia, como aconseja Morin en su octavo saber necesario, sobre el pensamiento complejo. La antropoética se sitúa específicamente en el cruce de camino de tres grandes temas que el autor desarrolla a lo largo de toda su larga y fructífera vida, de más de 90 años, y de toda su numerosa obra de más de 50 libros: La Antropología compleja, la ética compleja y la educación, concretadas en la antropoética, como eticidad compleja y ecología de la acción. La antropología de Morin (2008b) es compleja porque da cuenta de la riqueza de los elementos e interacciones que constituyen la condición humana:

Lo que está muriendo en nuestros días no es la *noción de hombre*, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad [...]. Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de homo faber, ni a su aspecto racionalístico de homo sapiens. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, muerte, la desmesura, la guerra [...]. No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica sapiens-demens” (pp. 227-235, cursivas mías).

Sobre la obra educativa de Edgar Morin, existen muchos valiosos trabajos², particularmente en torno a *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*”, *Educación en la era*

² Frigerio, G. (2004). *La complejidad de educar*, en: *Novedades Educativas*, N 168, pp. 4-7.

Giussani, L. (2004). *Educación es un riesgo*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Nueva.

Haramboure, M. E. (2005). *La complejidad de la pretendida integración*, en: *Novedades Educativas*, N 179, pp.19-21.

Osorio, L. (2005). *La complejidad de los procesos educativos*, en: *La Obra*, N 992, pp.23-26.

Osorio, L. (2005). *La formación humana en la educación: un abordaje desde la complejidad*, en: *Aula Abierta*, N 142, p.7-10.

Perlo, C. (2004). *Dificultades para aprender y enseñar en contextos culturales complejos*, en: *Novedades Educativas*, N 168, págs.38-41.

Sardón, J. L. (1996). *La ontología de Edgar Morin*, en: *Paideia*, N 36, pp. 323-339.

Taylor, V. (2001). *Convivencia en la escuela asumiendo la complejidad*, en: *Novedades Educativas*, N 125, pp. 22-23.

Galindo, R. (2007). *Introducción general al pensamiento complejo desde los planteamientos de Edgar Morin*. Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

Pupo, R. (2010). *Educación y pensamiento complejo*. [http. Letras. Espaciolatino. Uruguay](http://letras.espaciolatino.com.uy). “En 1996, la Comisión para el desarrollo sostenible de las Naciones Unidas, le encargó a la UNESCO, el “programa Internacional sobre educación, la sensibilización del público y la formación para la viabilidad”. Preocupados, en la construcción de un futuro viable, la UNESCO le encargó al pensador Edgar Morin

planetaria, La cabeza bien puesta y Relacionar los conocimientos: el desafío del siglo XXI, La vía para el futuro de la humanidad, etc.; obras que reflejan las bases de su pensamiento sobre educación; sin embargo, su antropoética ha sido escasamente estudiada, y se ve reducida al séptimo y último de los siete necesarios para la educación del futuro, como ética del género humano que deviene conciencia y ética planetarias, sin reparar en el lugar que ocupa dentro del contenido de estos saberes y la cosmovisión que sintetiza.

La investigación, adentrándose en los problemas que estudia la *Ética*, desde la filosofía tradicional hasta la postmoderna, fue consolidando la idea de que toda ética debe estar esclarecida, no en una antropología filosófica, sino en una antropología compleja, considerada así por Morin por sus referentes teórico metodológicos en las hoy conocidas como ciencias de la complejidad, en lo general, y en su propia teoría del pensamiento complejo, “cerebro de la complejidad” (A. Pomposo), en lo particular; para no caer ni en una ética formalista y absolutista, ni en una ética utilitarista y relativista, y tampoco en una ética aplicada, orientada únicamente a resolver dilemas éticos.

¿Cómo se puede hablar del bien y el mal, los valores, etc., si antes no se caracteriza al ser humano? Con el estudio de la ética moriniana, se revela que además de sus fundamentos filosóficos, está esclarecida por su antropología compleja, desarrollada en sus libros *El hombre y la muerte, El paradigma perdido: Ensayo de bioantropología*, y que sistematiza en *El Método 5. La humanidad de la humanidad*; cuya revisión crítica rebasan los objetivos del presente trabajo doctoral.

Edgar Morin establece lazos profundos entre las ciencias de la naturaleza, las humanas, la antropología y la filosofía, en particular la epistemología y la ética, con un sentido histórico cultural, que esclarece los diversos momentos de los procesos de hominización y humanización; el surgimiento de los mitos, creencias, teorías filosóficas y científicas, sistemas morales, teorías éticas y prácticas morales. Al explorar cuidadosamente estos vínculos conceptuales, este trabajo de investigación descubre y expone su relación estrecha con la Antropoética.

plantear la educación en términos de durabilidad. Para este fin elaboró el documento “*Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*”. El trabajo enuncia prioridades para tomar medidas en todos los ámbitos, políticos, económicos, sociales. Es por eso, que el documento no es exhaustivo en sus orientaciones. Sin embargo, nos invita a tomar medidas con respecto a esas prioridades y se convierte en texto obligado para los que nos ocupamos de una educación que, aunque es para el presente, también cuando se mira desde la perspectiva de la durabilidad, arroja nuevos datos de reflexión para proyectar un futuro mejor”. Reyes Galindo, R. Op. Cit., p. 7.

Se sigue el consejo de Edgar Morin de trabajar con la apuesta, el riesgo y la estrategia, más que con la certidumbre y el programa: haciendo camino al andar, como dice el poeta español Antonio Machado, evocado por el pensador planetario.

En la investigación se profundiza en la historia intelectual de Edgar Morin, en el modelo teórico del pensamiento complejo y su concreción en la Antropoética, en tanto eticidad compleja y ecología de la acción, para finalmente contrastarlo, teóricamente, con la realidad educativa en el campo universitario.

La sociedad contemporánea, particularmente la occidental, manifiesta graves síntomas de decadencia en su comportamiento moral, contradictorios con los valores derivados del pensamiento judeo-cristiano imperante, como son: Violencia de todo tipo (guerras, vandalismo, secuestros, violaciones, asaltos, asesinatos, maltrato a inmigrantes, suicidios etc.), corrupción gubernamental, fraudes electorales, pornografía infantil, tráfico de órganos, discriminación racial, desintegración del modelo tradicional de la familia, drogadicción, alcoholismo, etc. Patologías sociales que no ameritan demostración, aunque si investigación de sus causas últimas, por ser evidentes, con tan sólo prestar atención a los medios de comunicación masiva.

Los sistemas educativos en general, y las universidades en particular, diseñan y ejecutan planes y programas con asignaturas como la filosofía, antropología, pedagogía, sociología, derecho, y las humanidades en general, con el propósito expreso de formar estudiantes, y futuros ciudadanos -se dice en el discurso institucional- analíticos, críticos, solidarios, comprometidos y responsables, formados en los valores tradicionales de occidente, de origen judeo-cristianos, que son los dominantes en nuestras latitudes, sin un notable éxito en la realidad cotidiana; por lo cual se habla en todas partes, y en la mayoría de los medios de comunicación de “crisis de valores”, “fracaso educativo”, etc. Es necesario realizar una reforma del pensamiento y de las mentalidades para producir cambios reales en la educación, y la propuesta de la Antropoética de Edgar Morin deviene premisa insoslayable para hacer camino al andar en esta grandiosa obra.

Conceptos y términos claves

Complejidad, pensamiento complejo, paradigma, racionalidad clásica, racionalización, integración de saberes, educación, bucle recursivo, computación, comprensión, cultura,

orden, desorden, generativo y generatividad, organización, paradigma, sistema, dialógica, ecología de la acción, emergencia, principio hologramático, principio de recursividad, principio dialógico, mente, moralina, noosfera, religación, ética, antropología, condición humana, complejidad humana, Antropoética, eticidad compleja, introspección, dialógica democrática, apertura subjetiva, bucle de la trinidad humana individuo-sociedad-especie, bucle de la trinidad cerebro-mente-cultura, bucle de la trinidad mental pulsión-afectividad-razón, triúnico (cerebro), unidad genérica, yin yang; y los que surjan en el desarrollo de la investigación de un pensamiento tan rico en mediaciones múltiples.

En correspondencia con las ideas esbozadas, las reflexiones hechas en torno al pensamiento complejo y la obra general de Edgar Morin, y los propósitos expuestos anteriormente, se deducen: **el objeto de estudio, su ubicación, delimitación y justificación, la descripción y planteamiento del problema, con su respectiva interrogante científica, la hipótesis, el objetivo general, los objetivos específicos, las tareas científicas a desarrollar, la metodología a seguir, la novedad científica y la estructura de la tesis, a saber:**

Objeto de estudio, su ubicación, delimitación y justificación

El objeto de estudio es, la **Antropoética de E. Morin y su concreción en la educación universitaria**. Para ello se hace un **estudio panorámico** de la esencia del pensamiento complejo, su génesis, método y principios generales; además de la epistemología de segundo orden en que se despliega.

Seguidamente, se trabaja en la concreción de la teoría cosmovisiva de Edgar Morin en su antropoética compleja, particularmente en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* y *El Método 6. Ética*. En función de los propósitos establecidos se investigan los fundamentos teórico-metodológicos y prácticos de la educación universitaria, desde la antropoética de E. Morin; para así, sentar las bases teórico-metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria.

Descripción y planteamiento del problema

En la obra de Edgar Morin existe una magna concepción de la educación, fundada en una cosmovisión compleja de extraordinario valor heurístico. Su antropoética, además de

concretar su cosmovisión compleja, los siete saberes necesarios para la educación del futuro y su ética compleja, aporta ideas esenciales para comprender la complejidad humana en su sentido cósmico y su devenir como individuo-sociedad-especie, en pos de la comprensión humana y los valores revelados por una ética del género humano. Se trata de una antropoética, devenida eticidad compleja y ecología de la acción. De aquí la pertinencia de la siguiente **interrogante científica**: ¿Cuáles son las características de la antropoética moriniana que la convierten en una eticidad compleja y ecología de la acción para la formación humana, mediante su concreción en la educación universitaria? A continuación se expone la **hipótesis que guiará esta investigación cualitativa**, para mantener el rumbo adecuado en la vastedad de la obra y trayectoria intelectual de E. Morin.

Hipótesis

En la obra de Edgar Morin existe una rica cosmovisión compleja, concretada en una antropoética, devenida eticidad compleja y ecología de la acción, de gran valor teórico, metodológico y práctico para la formación humana, mediante su concreción en la educación universitaria.

Objetivo general

Valorar la antropoética moriniana, en tanto síntesis de su ética compleja del género humano, destacando su riqueza hermenéutica, heurística, metodológica y práctica, al revelar sus principios e ideas esenciales, fundamentales para la formación humana, desde la educación universitaria.

Objetivos específicos

El Objetivo general se alcanza en la medida que se van logrando los siguientes objetivos específicos:

1. Revelar la esencia del pensamiento complejo de Edgar Morin, y su desafío al paradigma gnoseológico de la modernidad, mediante el estudio evolutivo de su cosmovisión integradora de saberes y otras mediaciones sustantivas, así como la superación dialógica de la racionalidad clásica en que se fundan sus aprehensiones.

2. Develar las particularidades de su cosmovisión, epistemología y el método complejo, a través del análisis metacognitivo de sus fundamentos, en búsqueda de la verdad, incluyendo sus principios generativos y estratégicos.
3. Comprender la antropoética de E. Morin, en tanto ética compleja del género humano, y su concreción en la educación universitaria, mediante un estudio de su lugar como síntesis de su cosmovisión general, su ética compleja y los siete saberes necesarios para la educación del futuro.
4. Establecer los fundamentos teórico-metodológicos y prácticos de la visión moriniana de la Universidad del Siglo XXI, haciendo énfasis en los siete saberes necesarios para la educación del futuro, para sentar las bases teóricas y metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria.

Tareas científicas

Un estudio teórico metodológico, de esta naturaleza, requiere concretarse en las siguientes tareas científicas, a saber:

1. Estudio de orientación documental, particularmente bibliográfica.
2. Elaboración del marco teórico-metodológico y sus mediaciones, incluyendo los conceptos y términos claves.
3. Desarrollo de los conceptos centrales, operativos y sus relaciones.
4. Generalización de los resultados obtenidos, a través de las conclusiones.
5. Elaboración de un conjunto de recomendaciones.

Métodos y procedimientos lógicos

En el proceso investigativo se hace uso de las siguientes herramientas metodológicas:

1. Método histórico, al pasar revista a momentos relevantes de la vida y la trayectoria intelectual de E. Morin, y extraer conceptos relevantes para la construcción del pensamiento complejo; y Método lógico: analítico, sintético y deductivo, descomponer conceptos y principios claves de la cosmovisión moriniana y destacar los momentos

relevantes de síntesis de esta gran teoría; así como deducir de estos conceptos y principios elementos para construir finalmente una propuesta educativa.

2. Método hermenéutico, en particular el que se deriva de la Hermenéutica analógica del Dr. Mauricio Beuchot Puente, y la Hermenéutica ecosófica del Dr. Rigoberto Pupo Pupo, en la medida que es una investigación de carácter teórico, fundada en la interpretación de textos.
3. Método comparativo, a través de los análisis comparativos de las principales doctrinas éticas.
4. Procesos lógicos en correspondencia con el objeto investigativo, y del propio método moriniano, pues se parte de la premisa de que el método se construye en el proceso mismo, sin perder de vista los referentes ontológicos, históricos y culturales, siguiendo la lógica especial del objeto particular y las diferencias específicas, como enfatizaba Carlos Marx, al criticar la especulación de Hegel.

No hay método sin teoría del conocimiento; por tanto, esta investigación también ha sido guiada procurando superar los “ideales básico del conocimiento científico clásico”, que expone críticamente el Dr. Carlos Delgado Díaz (2015, p. 65) en su artículo *La reforma paradigmática: posibilidades y fronteras para el diálogo de saberes*, recién publicado en la revista **Ludus complexus**, de la Multiversidad Edgar Morin Mundo Real, y que aquí tan sólo se enumeran:

1. Ideal de disyunción y simplificación.
2. Ideal del mundo “dado”, terminado, “hecho”.
3. Ideal de “objetividad”.
4. Ideal de superioridad y privilegio cognoscitivo de la ciencia.
5. Ideal de separación de la naturaleza y la sociedad, del determinismo y la libertad, del conocimiento y la moral, de la ciencia y la ética.
6. Ideal de certidumbre y verdad, que se alcanza mediante la eliminación de los errores.
7. Ideal de dominación humana sobre la naturaleza receptora, pasiva.

8. Ideal de dominación de unas culturas sobre otras, de unas sociedades sobre otras, de unos seres humanos sobre otros.

En consecuencia, la investigación se guiará por los “ideales de la complejidad”, también sintetizados por el Dr. Delgado (2001, pp. 89 y 90) y que son expuestos en el cuerpo de esta tesis.

Además de estos ideales, el pensamiento moriniano que anima este trabajo de investigación, pretende superar “las fronteras del diálogo de saberes”, que en la reflexión epistemológica del Doctor Delgado (*ibid*, pp. 66 y 67) son once, de los cuales se citan aquí cuatro: “Persistencia ideológica de la racionalidad”; “Persistencia de un modelo de verificación centrado en la objetivación propia del método experimental o ‘método científico’”; “Reconocimiento incompleto del resto de los saberes”; y la “Pretensión de pureza que obstaculiza el diálogo”.

No en balde Morin concibe su magna obra “como integración reflexiva de los diversos saberes que conciernen al ser humano.” (Morin, 2008^a, p. 16).

Novedad científica

A pesar de que existen varios trabajos valiosos sobre la obra de Edgar Morin; y su impacto en la educación, aún se carece, en el criterio del autor de esta tesis doctoral, de un estudio sistematizado sobre su antropoética como eticidad compleja y ecología de la acción, y su concreción en la educación universitaria; porque aún predominan los enfoques éticos desde la racionalidad de clásica, que tienen un gran valor filosófico, pero carecen de referentes antropológicos que le den viabilidad concreta.

Aquí radica la novedad científica de la tesis, pues no solamente sistematiza la antropoética moriniana como eticidad compleja y ecología de la acción, sino que sienta las bases para su aplicación en la educación universitaria, mediante la revelación de sus principios e ideas esenciales, y su inclusión como asignatura universitaria.

Esto significa que en la presente investigación, la novedad científica no se reduce sólo al momento sistematizador de su filosofía, sino además, a su concreción en la educación, con sentido cultural desde el pensamiento complejo.

Además, la tesis recupera, reúne y organiza conceptos claves del pensamiento moriniano en torno a su propuesta y apuesta final de El Método: la antropoética, en tanto ética compleja del género humano para la comprensión y formación humana.

Estructura de la tesis

La tesis se estructura en tres capítulos y sigue una lógica de lo general a lo particular, sin obviar otras ideas sustantivas en que se despliega el pensamiento complejo de Edgar Morin. En el Capítulo primero, **“El Pensamiento complejo y su desafío al paradigma de la modernidad”**, se revela la esencia del pensamiento complejo de Edgar Morin, mediante el estudio de su trayectoria intelectual, que explica cómo se fue gestando su cosmovisión integradora de saberes, otras ideas sustantivas y la epistemología compleja en que se fundan sus principios, pues resulta difícil penetrar en su pensamiento sin conocer cómo tiene lugar la génesis, desarrollo y madurez de un pensamiento devenido guía imprescindible para comprender el presente siglo y su futuro decurso; así mismo, la superación de la racionalidad clásica, por su reduccionismo simplista, abstraccionismo, el carácter dicotómico del discurso y la acuciante tendencia a parcelar los procesos y fenómenos de la realidad. Además, funda las bases para el tratamiento heurístico-hermenéutico y epistemológico del segundo capítulo: “Cosmovisión, epistemología y el método como camino que se hace al andar”; y se revela una nueva visión lógico-cultural del asunto, inaugurando un nuevo espíritu científico-filosófico que sigue el devenir del objeto, sin estériles apriorismos.

En el Capítulo segundo, **“Cosmovisión, epistemología y el método como camino que se hace al andar”**, se hace una revisión del pensamiento de Edgar Morin, en tanto cosmovisión de las especificidades de la epistemología hermenéutica de segundo orden y sus principios en la construcción del objeto, como premisa para comprender la realidad en general, y la educativa, en particular. La primera parte, convierte en objeto del discernimiento la esencia del pensamiento complejo, en sus varias mediaciones concretas, su visión cósmica del mundo y del hombre, así como el sentido cultural que le sirve de sustento, pues Edgar Morin, es un hombre de ciencia y conciencia. Un hombre sensible al drama humano y observador profundo, capaz de ver el todo en las partes y viceversa, como postula el principio moriniano hologramático, y como se constata en su vasta obra.

Así mismo, en este capítulo se aborda **la construcción metacognitiva del método como lógica que se construye**. Se develan las particularidades del método de Edgar Morin, que sigue el trazo del poeta Antonio Machado, como “recorrido” o camino que se hace al andar, a través de un estudio complejo de su cosmovisión metodológica, de su construcción metacognitiva, de su visión compleja del método como construcción, viaje y transfiguración en búsqueda de la verdad, incluyendo sus principios generativos y estratégicos; especialmente, sobre la base del estudio de *El Método*, en sus varios volúmenes, pero con énfasis particular en su obra *Educación en la era planetaria*.

Con racionalidad lógica, pero sin logicismo extremo, este capítulo ocupa un lugar importante para pasar al momento central de la investigación: La antropoética de Edgar Morin en sus varias categorías, con énfasis especial en sus derivaciones en la educación, particularmente en la universitaria; porque la antropoética moriniana aporta las bases teórico-metodológicas para un abordaje de la educación como formación humana que prepara al hombre para el trabajo creador y la vida con sentido; a partir de descubrir sus potencialidades, y responsabilidades consigo mismo, la sociedad y la especie a la que pertenece.

En el Capítulo tercero, “**La antropoética de Edgar Morin como ética del género humano, y la educación universitaria**”, se logra la aprehensión y comprensión, de la antropoética de E. Morin, así como su antropología compleja, científico filosófica, de la ética del género humano y su concreción en la educación universitaria, mediante un análisis profundo de su lugar como síntesis en la obra *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*, inserta en su cosmovisión general, destacando sus principios y mediaciones complejas, en tanto eticidad compleja y ecología de la acción.

Finalmente, en este último capítulo se elabora y expone una aproximación a los fundamentos teórico-metodológicos y prácticos de la educación universitaria desde la antropoética de E. Morin, haciendo énfasis en *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*, y la visión moriniana de la Universidad del siglo XXI, que, aunado al estudio pormenorizado de su texto *El Método 6. Ética*, sientan las bases teóricas metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria. Una ecosofía pedagógica compleja y profunda, concebida eticidad compleja y ecología de la acción para la formación humana, mediada por grandes ideas para preparar al hombre para el trabajo

creador y la vida con sentido, en camino hacia la era planetaria y la comprensión del género humano.

Capítulo 1.

El pensamiento complejo y su desafío al paradigma de la modernidad.

La biografía intelectual de un pensador de la talla y complejidad de Edgar Morin, es, además de extensa, dada su longevidad, profunda e imprescindible para comprender su vasta obra científico filosófica, y su original propuesta ética.

El propio Edgar Morin, en sus obras, siempre defiende la historia con sentido cultural y complejo, la necesidad de historiar “para insertar a los otros y las ideas”, como bien afirma al argumentar la pertinencia de un octavo saber para la educación del futuro. Por eso resulta útil discernir los momentos-hitos de su devenir intelectual para comprender mejor su revolución paradigmática.

En la estrategia investigativa se precisa en ocasiones de algunas citas extensas para lograr una aproximación lo más completa, genuina y auténticamente posible del pensamiento de Edgar Morin, y así evitar los riesgos de los apriorismos innecesarios de las interpretaciones que pierden de vista los referentes reales.

1.1 Edgar Morin: Un omnívoro cultural

“No escribo desde una torre que me sustrae a la vida, sino en el interior de un torbellino que me implica en mi vida y en la vida”. (Morin, 2005, p. 9).

Edgar Morin, “pensador planetario” (UNESCO, 2001), es un personaje célebre en vida, que sigue sorprendiendo gratamente a quienes lo conocen personalmente:

Tiene la sonrisa radiante, disfruta de la Vida, el Amor, estar con los demás, que no se cansan de su compañía; de tono afable, el gesto, el ritmo; de los que disfrutan contando historias, encuentros, conocimientos, emociones; no teme las palabras; se puede ser investigador, tomarse esa palabra muy en serio, dedicarle su vida a pasar, tras unas 50 obras, cientos de discursos, de conferencias, por todo el mundo sin hacer otra cosa que pensar su propia vida. (Mascolo, 2007, Video 1 de 4).

Un hombre cuya misión podría definirse como: **vincular los saberes**, y hace de su vida el pensar y del pensamiento vida; que en sus obras reflexiona sobre su propia biografía y deja rastros que son principios hermenéuticos que ayudan a interpretar su obra intelectual.

Edgar Nahum nace en París, el 8 de Julio de 1921, bajo el seno de una familia de origen judío sefardí. Sus padres llegaron a Francia, procedentes de Salónica, o Tesalónica³, Grecia, donde en 1894 nació **Vidal Nahum**, su padre.

Su madre fue **Luna Beressi** (muere en 1931), quien sufría de un serio padecimiento cardíaco: “El corazón de Luna era frágil, murió de un paro cardíaco en un tren suburbano, Tenía 30 años.” (Morin, 2010c, p. 10). Por lo que su médico le prohibió tener hijos. Por ello, de su nacimiento, Edgar Nahum, dice: “Esa muerte provocó en mí un Hiroshima interior”. (*ibid.*, p. 9). “De hecho, nací muerto, en un parto de nalgas, estrangulado por el cordón umbilical, e hizo falta media hora de azotes al bebé colgado por los pies para que lanzara su primer vagido.” (Morin, 1989b, Fasc. 20). Por lo que considera que:

Así fui rechazado antes de ser amado, asesinado antes de ser adorado. Debía morir para que ella viviera, ella debía morir para que yo viviese. Vivir de muerte, morir de vida, esta fórmula de Heráclito que no ha dejado de obsesionarme desde que la conocí, expresa la tragedia de esta génesis. (*ibid.*, Fasc. 20).

Hasta el día de hoy, cada vez que hay luna llena “le murmuro el canto sagrado ‘*Casta diva*’⁴, que le está dedicado en *Norma*. (Morin, 2010c, p. 10).”⁵ Escuchando esta bella aria

³Ciudad forjada en el seno del imperio otomano, en 1492, tras la expulsión de los judíos de España, se convirtió en el centro mundial del judaísmo sefardí, por lo que llegó a ser conocida como la “Jerusalén de los Balcanes”. En 1912 fue conquistada por Grecia; La ciudad casi fue destruida, en 1917, en un incendio de probable origen fortuito. Tras este incendio la mitad de la población judía abandonó la ciudad, emigrando muchos a París y a Israel.

⁴aria (traducción manteniendo el estilo poético original)

¡Casta Diva, que plateas
estas sacras antiguas plantas,
a nosotros vuelve el bello semblante
sin nube y sin velo!
Templa, oh, Diva
templa estos corazones ardientes,
templa de nuevo el celo audaz,
Esparce en la tierra esa paz
que reinar haces en el cielo.
Fin al rito, y el sacro bosque
sea limpiado de los profanos.
Cuando el numen airado y hosco
exija la sangre de los romanos
desde el druídico santuario
mi voz tronará.

de la ópera *Norma* de Bellini, podemos asomarnos un poco al alma originalmente atribulada de nuestro autor, y comprender la profunda huella, el ‘*imprinting*’ que esa fatal separación le dejó para siempre; a la vez que sentimos el insustituible amor de un hijo a su madre, intuiremos el momento en que se incubará su amor a la madre universal, la humanidad, simiente de su ética concreta, compleja y humana.

Este hecho originario, hizo que el pequeño Edgar viviera tempranamente “la experiencia dialéctica de la muerte-nacimiento...”. (Morin, 1989b, Fasc. 20). Vivir desde su infancia la lucha entre esperanza y desesperanza. Este combate “se desplazó al mundo de mis ideas y a mis ideas sobre el mundo, y se convirtió en el combate entre un escepticismo irremediable y una esperanza siempre renaciente”. (*ibid.*, Fasc. 20).

Morin deja claro, en estas postreras remembranzas y reflexiones que, en él, vida, pensamiento y obra convergen, como unidad dialéctica indisoluble. Además, podemos vislumbrar la gestación de lo que serán los **principios** fundantes de su lógica y ética complejas, como la **dialógica**:

De ese agujero negro de una densidad infinita, de un vacío infinito, proceden, por una parte desesperación y escepticismo, esperanza y fe por otra parte, y eso ha suscitado, ha generado una **dialógica**: ninguno de ambos términos antagonistas ha sido nunca vencido ni ha salido por completo vencedor: no se entre-amortiguaron, entre-ablandaron, comenzaron a dialogar combatiéndose, a resultar productivos, es decir a producir lo que pienso, lo que soy. (*ibid.*, Fasc. 20).

Caerá, castigarlo puedo
(Mas castigarlo el corazón no sabe.
*¡Ah! bello a mi retorna
del fidedigno amor primero,
y contra el mundo entero
defensa para ti seré.*
cabaletta
*¡Ah! bello a mi retorna
del rayo tuyo sereno
y vida en tu seno
y patria y cielo habré
¡Ah! regresa de nuevo cual eras entonces,
cuando el corazón te di.
ah, regresa a mí.*

Casta Diva" es un aria de la ópera *Norma* de Vincenzo Bellini en la que su protagonista Norma dirige una plegaria a la Luna.
http://es.wikipedia.org/wiki/Casta_Diva y Video: <http://www.youtube.com/watch?v=TY18GRJGnBY>. *Cursivas mías.*

La muerte de su padre en 1984, lo llevó a tomar conciencia de sus orígenes, al escribir su biografía “por piedad filial”. Supo que sus ascendientes paternos y maternos venían de Livorno, Italia, y precedían unos de Portugal (marranos), otros de Aragón (los Nahum), otros de Bézier (probablemente los Beressi), haciendo conciencia de la singularidad del sefarditismo, y de los avatares de aquellos judíos sefardíes, y sus tres patrias ibérica, italiana y francesa. Encontró en las tres generaciones anteriores “no la sinagoga, sino un laicismo formado en el gran ducado de Toscana, alimentado y propagado en Salónica por mis antepasados livorneses.”. (Morin, 1989b, Fasc. 20).

Nuevamente encontramos la dialéctica, mejor, la **dialógica** entre las raíces sefardíes, por su padre⁶, y la mediterraneidad marcada por el marranismo y el laicismo toscano. Morin (*ibid.*) está plenamente consciente de su herencia, compleja, judeo-cristiana-greco-latina. El componente griego de la cultura griega alimentó su pensamiento laico. Poli-arraigado en el Mediterráneo, con las herencias ibérica, italiana, Salónica y balcánica, reflexiona:

(...) me es necesario diferenciarme de la sinagoga, de la biblia, de Israel, al tiempo que reafirmo la verdad de lo que he recibido de la experiencia judía: el horror a los desprecios, humillaciones, discriminaciones, racismos y xenofobias hacia todos aquéllos que son víctimas, incluso quienes lo son por obra de los judíos. (*ibid.*).

Podemos ver las semillas de su “**ética de la comprensión humana**”, que se irá paulatinamente enriqueciendo en el crisol de sus investigaciones y vivencias, que refrendará constantemente en cuanto foro expone sus ideas. Recordemos sus constantes artículos a favor de las causas palestinas, que le han traído fuertes críticas del lado israelí.

Revisando las biografías y autobiografías de Morin, descubriremos con claridad meridiana las fuentes de su continua evolución intelectual, y las raíces de lo que llegará a ser su ética concreta y compleja: La **antropoética**. Por ello, para comprender mejor el pensamiento complejo de Edgar Morin, es ineludible otear en la complejidad de su vida.

⁶ “La cuestión de su identidad era muy curiosa. Cuando me preguntaban: ‘¿De dónde es tu padre?’ Pues era griego. Pero, no. Porque era el imperio otomano. Pues entonces es turco. Pero no. Es italiano. Pero ¿por qué? En fin, bueno. Mi padre estaba perfectamente cómodo en esas identidades. Yo estaba muy confuso, pero ahora me alegro porque además eran sefardíes. En origen, los judíos de España y Portugal que habían dejado España, que se fueron a Toscana...”. *Un Pensador Planetario* (un penseur planétaire). Une coproduction: CINÉTÈVE FRANCE 5 – CVNRS Images. Un film de Jeanne Mascolo de filippis. Video 2 de 4, Youtube

Edgar Morin se autocalifica como un “**omnívoros cultural**”, cuyo pensamiento complejo, profundo, se nutre de la savia de sus experiencias familiares; las enseñanzas contradictorias de la escuela; su azarosa militancia política; la incansable trayectoria de un académico de altos vuelos cogitativos; sus incansables viajes, de andadura por caminos que se hacen al andar; los avatares de un intelectual comprometido, en el sentido sartreano de la frase, que se traducen en un perpetuo navegar en ‘océanos de incertidumbre’ que pone pie en archipiélagos de certezas, conectados por los ríos de tinta de sus escritos-proyectiles y las rocas firmes de acciones políticas transformadoras, que buscan llegar al puerto (¿seguro?) de su gran utopía realista: la metamorfosis de una tierra, punto azul teñido de rojo, perdido en la vastedad del universo, por una ‘Tierra-Patria’ de comprensión humana, anudada por lazos de solidaridad. En *Mis demonios* (2005), Morin se pregunta:

¿Qué me enseñó mi familia? Me enseñó el mediterráneo, la afición al aceite de oliva, la berenjena, el arroz con habichuelas blancas, las albóndigas de cordero aromatizadas, los salmonetes, el hojaldre de queso o de espinaca. Todas esas sustancias e ingredientes que mis antepasados incorporaron en España, en la Toscana, en Salónica, se convirtieron en mis alimentos matrices en París, donde nací y crecí.

Sin embargo, mi padre no me enseñó una tradición ni un saber, normas y creencias. No me aportó verdad religiosa alguna, principio político alguno. Poseía, no obstante, y era poseído por la religión de la familia, que suponía el culto a los padres y **la ética espontánea de la solidaridad familiar**. (p. 12).

Su padre le transmitió una cultura de canciones, de café-concierto, de operetas; le encantaban *La petite Tonkinoise* y la *Cousine*. A su madre le gustaban las melodías de ópera italiana, contagiando a su padre, quien, con una copa en la mano cantaba el *Libiamo* de la *Traviata* o *Questa o Quella* del *Rigoletto*. También les gustaban, a ambos, las canciones españolas de Raquel Melle, *La paloma*, *Valencia* y el *Relicario*; Esta última, “canción de vida que concluye en un beso de muerte” (Lemieux, 2011, p. 35), una historia de amor y de muerte, con gran influencia en la vida sentimental de Morin. En *Mis demonios*, transcribe de *El Relicario* estos Versos que un torero le dirige a una mujer,

recién conocida, al momento de caer en la arena herido de muerte, delirando de agonía, que le vinculaban con su madre, y que le siguen conmoviendo:

Pisa, morena, pisa con garbo
Que un relicario, que un relicario me voy a hacer
Con el trocito de mi capote
Que haya pisado, que haya pisado tan lindo pie. (Morin, 2005, pp. 13 y14).

Versos que le recuerdan la muerte de su madre, aquél aciago 26 de junio de 1931; día en que “Me invadió un Hiroshima interior. La muerte se instaló inmediatamente en mi ser como dolor, horror y secreto.” (Lemieux, 2011, p.13). Día que le dejaría honda y dolorosa huella en su ser: “No comprendía aquellas palabras de amor y de muerte, pero en *El relicario* sentía el infinito amor y la irremediable muerte.”. Versos que lo hacen evocar, sesenta y cinco años después, “Pero lo que aprendí, no de mi familia sino en mi familia, fue lo más importante de todo: aprendí, a la edad de nueve años, lo que es la muerte”. (*ibid.*, 13), y, concluye: “Me lancé así a la vida sin Cultura ni Verdad, sólo con la ausencia de la muerte y la presencia de la muerte.”. (*ibid.*, p. 13).

Imposible tener una mínima comprensión, compleja y hermenéutica, del pensamiento de Morin, de lo que muchos años después desarrollará como su **Antropoética**, sin aproximarnos, humilde y respetuosamente, a esos momentos de su íntima relación con la muerte de su madre.

En una serie de entrevistas para la televisión francesa, en el 2007, Morin volverá a recordar el significado radical de la muerte de su madre, y la determinante influencia en su vida y su futura “ética del género humano”, su Antropoética, que enfatiza la comprensión y la solidaridad humana:

Soy como todos. Quiero la verdad. No quiero equivocarme. De pequeño era muy sensible a la mentira porque en lugar de decirme, **cuando mi madre murió**, que había muerto, me contaron cuentos chinos, que estaba en cura de salud, que estaba de viaje, que estaba en el cielo. Bueno, unas tonterías que un crío de 9 años puede comprender. Sabe que le están mintiendo. Sufrí mucho de que no me dijeran la

verdad, porque la verdad me habría permitido despedirme de mi madre yendo a su funeral. (...) Yo creo que la muerte de mi madre me ha dado dos sentimientos: una especie de envejecimiento mental, **una duda acerca de todo**. Esa muerte le quitó sentido a la vida. Y a la vez **una necesidad de amor, de comunión**. Y digamos que la expresión de estas dos cosas, las encontré en libros. (Mascolo, 2007, Video 2 de 4).

Siguiendo con su método metacognitivo, buscando en sí mismo las respuestas, y construyendo su **autoética**, se pregunta:

“¿Qué aprendí en la escuela?

La escuela me enseñó Francia.”. (Morin, 2005, p. 14).

Mis padres no habían abandonado una patria. Habían abandonado una ciudad, Salónica, que había forjado su civilización original en el seno de un imperio, el otomano. Originaria de Livorno, mi familia había obtenido la nacionalidad italiana en el siglo pasado, y, cuando nací, mis padres todavía estaban haciéndose franceses.

Yo me convertí en hijo de la patria en la escuela, donde absorbí e integré la historia de Francia... Así pues, incorporé a mí la substancia francesa y yo mismo me incorporé a ella.

¿Qué aprendí por mí mismo?

Lo demás...”. (*ibid.*, pp. 14 y 15).

La literatura.

“*Llegué al mundo por la novela y el libro*” (*ibid.*, p. 19).

Un omnívoro en el universo, Edgar Nahoum alimenta esta íntima substancia con el cine y la literatura. La muerte de su madre lo llevó a sumergirse en el océano de la literatura: “Mi pasión por la lectura se exacerbó tras la muerte de mi madre y me sumí en el inmenso universo novelesco.”. (*ibid.*, p. 17).

Leía en toda ocasión, en la casa, la escuela, el metro, etc. Aprendió más de los libros que de los profesores. Comenzó su andadura autodidacta a partir del cine, la canción y la novela popular:

Las novelas de aventura de Gustave Aimard me pusieron a favor de los indios, las novelas caninas de Jack London **me hicieron comprender el amor y el sufrimiento de los animales**, por fin las novelas de Alphonse Daudet y de Dickens **me hicieron hermano de sus niños desgraciados**. (*op. cit.*, p. 17, negritas mías).

En la literatura encontramos también la semilla de su “**ética de la comprensión humana**”, inclusive su amor por los animales. Ante la falta de una cultura verdadera, “me lanzo con insaciable ardor, a través de la literatura, a una vida imaginaria en la que hallaré las verdades de mi vida concreta.” (*ibid.*, p. 18).

En *Mis demonios*, Morin, recuerda que “Digo en Autocrítica: ‘Hasta cierta edad la literatura nos prepara para la vida. Canaliza la circulación entre lo real y lo imaginario... Nos ofrece antenas para entrar en el mundo.’” (*ibid.*, p. 19); y que “Llegué al mundo por la novela y el libro.” (*ibid.*, p. 19). En otro momento, explica:

Empecé con la condesa de Sègur, luego pasé a las novelas de aventuras. Leí con gran emoción *La cabaña del tío Tom*. Con los relatos de Jack London, que describían el Gran Norte, o los de Fenimore Cooper y de Gustave Aimard, que exaltaban a los indios de América, **descubrí que el hombre había sido corrompido por la civilización, que debía volver al estado natural y vivir en las cavernas como sus ancestros para ser feliz. Me conmovía profundamente la suerte de los indios y esto me llevaba a una idea de gran fraternidad universal**. Todos los niños sienten esa hermandad pero la olvidan cuando se hacen adultos; en mi caso, no sólo siguió viva sino que se acrecentó. (Morin, 2010c, 28, negritas mías).

La expresión del amor y la comunión, las encontró en libros: Balzac, Zola, Prévost⁷, Romain Rolland, el *Jean-Christophe* (Morin, 2005, p. 20) de Romain Rollan, que le revela el camino para liberarse de la culpabilidad que aun sentía desde la muerte de su madre, que le impide creer en una religión de salvación, aunque luego la guerra le hace creer, por un breve tiempo, en la “*religión comunista de la salvación terrestre*” (*op. cit.*, p.20); y Anatole France, que transmutó su nihilismo en un escepticismo que siempre mantuvo. La siguiente reflexión, nos introduce en una posible didáctica para enseñar a los jóvenes su futura **Auto-ética**: “y, por casualidad, por suerte, encontraré libros que me hablen, me conmuevan, me cambien y me formen.”. (*ibid.*, p. 19). Y en otra parte, cuando recuerda la influencia que tuvo Diógenes en él, y deseaba vivir desnudo en un barril, y el tratado que quiso escribir sobre los animales, defendiendo su superioridad sobre los humanos, pero llegó hasta la primera línea: “Había desarrollado una filosofía salvaje y me parece que era un pre-ecologista. Así me forjé mis propias verdades.”. (Morin, 2010c, 28). **Por ello se sostiene que es fundamental conocer bien la vida de Morin, para comprender a fondo su obra, particularmente su ética compleja, devenida antropológica.** Por otra parte, reconoce su deuda con los rusos, como en la *Resurrección* de Tolstoi:

Pero poco después, otro autor me llama la atención. Es Dostoievski. Crimen y castigo, que da un sentimiento místico de la vida, de fraternidad, de redención. Quizá la redención porque el psicoanálisis dice que los hijos se sienten culpables por la muerte de sus padres. Y quizá yo, tan niño, esa culpabilidad... necesitaba redención” (Mascolo, 2007, Vídeo 2 de 4).

También con Dostoievski, el más revelador, presente e íntimo: “Nadie ha llevado tan simultáneamente el sentido del sufrimiento, de la tragedia, de la irrisión, del delirio propiamente humano. Lo descubrí en *Crimen y Castigo*, y **aquella lectura fulgurante marcó mis ideas más profundas.**” (Morin, 2005, p. 21, negritas mías). Ideas que Morin desarrollará, años después, al desarrollar su “Autoética”. (2009, p. 99).

⁷ Eugène -Marcel Prévost (nació el 01 de mayo 1862 en París, Francia – murió el 08 de abril de 1941, Vianne, Francia), novelista francés quién causó sensación en Francia en la década de 1890 con las historias que pretenden mostrar el efecto corruptor de la educación de París y de la sociedad parisina en sus jóvenes mujeres. Prévost renunció a su puesto como socio ingeniero civil después de los éxitos de sus primeros dos novelas, El Escorpión (1887) y Chonchette (1888). Posteriormente escribió 50 novelas más, algunas de las cuales fueron dramatizadas y tuvieron un éxito moderado en el escenario.
Recuperado de: <http://global.britannica.com/biography/Marcel-Prevost>

Morin va libando el amargo néctar que destilan *Los endemoniados* y *Los hermanos Karamazov*. En estos últimos, descubre las “**virtualidades contradictorias de todo ser humano**... la compasión infinita y huraña por el sufrimiento, el tormento de las almas desgarradas, las profundas inestabilidades de la identidad, los momentos de verdad del amor, el insondable misterio de los seres y de la vida.” (Morin, 2005, p. 21, negritas mías). Las contradicciones éticas, llegarán a ser sustanciales en su “ética compleja”.

La fe, la rebelión, la duda, el nihilismo del novelista ruso, padre de la novela psicológica y precursor del existencialismo del siglo XX, le confirman que “En mí nunca han cesado el combate entre fe y duda, esperanza y desesperación.” (*op. cit.*, 2005, p. 21). Desde su adolescencia, sufrió en sí mismo la alternancia entre las verdades del corazón y las verdades de la razón de Pascal, otro insigne precursor de los existencialistas, que alimentan su escepticismo y sentido de la relatividad.

Continuando con su andadura por los caminos de la literatura, abreva en sus compatriotas los franceses. André Malraux (1933), en *La condición humana*, contribuirá a su compromiso con la resistencia comunista, Marcel Proust le revelará las complejidades de cada ser y las suyas.

Su pasión por la literatura no ha cesado, “tras el reconocimiento de los límites de las ciencias humanas, en especial la psicología y la sociología.”. El sociólogo Morin reconoce el valor de la literatura, especialmente la novela, para la construcción de su cosmovisión compleja, cuando expresa:

Siento cada vez más que sólo una gran novela consigue expresar las múltiples dimensiones de la experiencia humana, las vidas subjetivas interiores, los comportamientos en una sociedad, una historia, un mundo, al tiempo que plantea, bien en boca de los personajes, bien en la pluma del autor o bien, incluso, implícitamente, los problemas del destino humano. De una gran novela se desprende una poesía visionaria que se sobreimpresiona en la propia visión realista y, como afirma Kundera, una meditación sobre la existencia.” (*ibid.*, p. 22).

Palabras que revelan el germen de su **antropología compleja** y transdisciplinaria.

Por estas fechas, Morin tiene sus primeros acercamientos a la filosofía. Lee los *Ensayos*, de Montaigne, y las obras de Rousseau, así como a los moralistas franceses La Rochefoucauld, La Bruyère, Voltaire, Diderot, que tratan sobre la naturaleza humana. Se apasiona por las ideas, pero aclara:

(...) no me atrae la filosofía... la influencia temprana del marxismo contribuye a apartarme de la filosofía. Ésta, a mi modo de ver, se mueve de modo arbitrario en la esfera de las ideas sin preocuparse por verificarlas en el mundo real. Tal vez mi preocupación verificadora provenga de muy lejos. (*ibid.*, pp. 22 y 23).

La música

Como se ha expuesto, el amor por la música proviene de sus padres. A su cultura literaria se integra una vasta cultura musical: *La ópera de cuatro cuartos* (Kurt Weill), *En un mercado persa*, el *Ballet Egipcio*, *Las hojas muertas*⁸, con letra y música de Prévert-Kosma⁹, que le revela el drama de la dialéctica del amor; y, fundamentalmente, la magna obra de Beethoven: la *Sinfonía pastoral*, el primer movimiento del *Concierto para violín* y todos los primeros movimientos de las sinfonías del genio alemán.

Por fin, el gran descubrimiento de *La Novena* que, por primera y única vez, le provocó un estremecimiento “que emana de un vacío primordial” (¿De él? ¿Del Mundo?), erizándole los cabellos; así lo expresa aún con emoción estética:

(...) de pronto una doble llamada de dos notas seguidas por dos notas de respuesta suspensiva, de nuevo la llamada y la sorda respuesta, luego la llamada **regresaba**,¹⁰ encadenándose, volviéndose insistente, febril, insoportable, lanzándose a un

⁸ (Fragmento) “(...)

[Estríbillo]

Es una canción como nosotros

Tú, tú me amabas y yo te amaba

Y vivíamos juntos

Tú que me amabas, yo que te amaba

Pero la vida separa a quienes se aman

Tranquilamente, sin hacer ruido

Y el mar borra, sobre la arena,

Los pasos de los amantes separados”

<http://lyricstranslate.com/es/les-feuilles-mortes-las-hojas-muertas.html>

⁹ **Joseph Kosma** (Budapest, 1905 - La Roche-Guyon, Francia, 1969), fue un compositor de origen húngaro, pero de nacionalidad francesa desde 1946. Wikipedia.

Jacques Prévert (4 de febrero de 1900 - 11 de abril de 1977) fue un poeta, autor teatral y guionista cinematográfico francés. Wikipedia.

¹⁰ ¿Descubría su postrer principio de **recursividad**? Las palabras subrayadas por el autor de esta Tesis doctoral, así lo sugieren.

movimiento irresistible hasta un increíble desgarrón, el estallido en Big Bang de un gigantesco martilleo, una formidable creación del mundo. Era el génesis, el **nacimiento del cosmos en el caos**, con todo lo que comporta de colosal energía, y que lanza luego a la aventura de la vida con alternancia de ternura, dulzura, violencia, locura, **recomienzo**...Luego el crescendo desmesurado me invadió por completo y, **haciendo brotar de la nada**¹¹ **el terrorífico parto del mundo**, hizo surgir mi ser de las aguas estancadas, dotándolo de un formidable deseo, como una **reiteración** ardiente y asumida desde mi nacimiento; **sentí entonces que me atravesaba un impulso inaudito que me daba valor, confianza y resolución para la aventura de vivir**. (*op. cit.*, pp. 23 y 24, negritas mías).

Tempranamente en su larga vida, Morin descubre, a través de la música, que no todo es orden; y que el caos no es necesariamente enemigo del cosmos, sino su condición de posibilidad; que el “*Orden-Rey*” (Morin, 2010a, p. 49), pronto será destronado por las nuevas ciencias de la complejidad. En una larga entrevista a Djénane Kareh Tager, exclama:

(...) y bruscamente es la energía inaudita de un mundo nacido de las tinieblas que se ordena en el caos. Y el tema del principio termina el primer movimiento, como indicándome lo que luego se convirtió en una de mis verdades esenciales: ‘**Siempre hay que volver a empezar**’. (*ibid.*, p. 32, negritas mías).

Lo que no le enseñaba la literatura, lo aprendía en la música: “La música entró en mi vida y no ha dejado de hablarme de lo que más me importa y que las palabras son incapaces de decir.” (Morin, 2005, p. 24). Su pasión por la música y la literatura, serán el campo de cultivo de su idea de cultura como concepto transdisciplinador.

Morin admira la capacidad de la música de “expresar el dolor transfigurándolo en felicidad, sin dejar de expresar sufrimiento, como en Schubert y Beethoven. Como decía Beethoven, ‘*Durch Leinden Freude*’ (‘la alegría a través del sufrimiento’). El milagro del lenguaje del amor, eso es la música.”. (*ibid.*, p. 32).

¹¹ Contrasta con el antiguo principio filosófico y religioso “de la nada no puede surgir nada”.

El cine

Los primeros años de Morin “fueron marcados por el aumento del poder del dios Cine en los ocios de los parisinos”. (Lemieux, 2011, p. 59). Su primera cultura se formó y nutrió en rue de Ménilmontant, en París. Y apenas se instaló allí, se hizo adicto al cine:

El cine era la gruta de los misterios iniciáticos para mi generación. Poniéndonos en un estado semi-hipnótico, nos iniciaba a una vida superior, mágica, sublime. Nos proyectaba hacia la Antigüedad, las Cruzadas, las guerras del pasado, los bajos fondos criminales, las Áfricas de las exploraciones al son del tam tam, las Asias de las salas de juego y los amoks, las tragedias de la pareja, del adulterio, del amor. Aunque fantasmales, las imágenes de la pantalla daban vida a seres híper-reales. (Morin, 2005, p. 15).

Las revelaciones en el cine, para este omnívoro cultural, son: *La ópera de cuatro cuartos*, *Sin novedad en el frente*, *La tragedia de la mina*, *Toni*, *La belle équipe*, *Marius*; ésta última, una amable comedia marsellesa, en la que descubrió

una tragedia a la antigua que expresaba el mito de mi destino: *Marius*, huérfano de madre abandona a su padre, se separa de Fanny que le ama y a la que ama, porque no puede resistir la llamada absoluta de la mar, la madre, el infinito.... (*ibid.*, p. 24, negritas mías).

Cinéfago a los ocho o nueve años, siempre sintió esa llamada de lo infinito, “pero no me fui en un barco como *Marius*”. (Morin, 2010c, p. 30). Aunque, desde entonces, y hasta hoy, ha navegado en los ‘océanos de incertidumbre’, con breves descansos en los ‘archipiélagos de certeza’.

Sobre todo, Morin reconoce el impacto en su vida de *El Camino de la Vida* (Ekk, 1931), ‘una historia de redención’, de Nikolai Ekk¹²: Película inspirada en la obra

¹² **Nikolai Vladimirovich Ekk**, (14 junio 1902 a 14 julio 1976), fue un director de cine y guionista soviético. Nacido en Riga, Rusia. Dirigió 4 películas entre 1931 y 1941, entre las cuales la primera del cine sonoro ruso *El camino de la vida*, estrenada en 1931, y situada históricamente en la Rusia de 1923. http://en.wikipedia.org/wiki/Nikolai_Ekk

pedagógica de Antón Makarenko,¹³ publicada en su *Poema Pedagógico* (subtitulado *El camino de la vida*) y *Banderas en las Torres*. La película está dedicada “al Jefe del Departamento de Infancia”, Félix Dzerzhinski, “por haber ayudado a estos niños a que tuvieran un nuevo comienzo de sus vidas.”. (Ekk, 1931). Cuenta Morin:

En un campo de reeducación para jóvenes delincuentes, en los años veinte, el huérfano Kolka se hace amigo del ex bandido Mustafá, sin saber que este había matado a su madre al robarle el bolso; luego Mustafá paga con la vida su negativa a regresar a su banda criminal. Los jóvenes pioneros construían una línea de ferrocarril. Al finalizar la película, los pioneros esperan en la estación término la llegada del primer tren. Aparece en lontananza la locomotora y la orquesta toca una música festiva. A medida que el tren se acerca, se descubre en el salpicadero de la locomotora un cuerpo inerte y reconocemos a Mustafá. La orquesta calla, y en un silencio de muerte, sólo se oye, cada vez más poderoso, el jadeo de la locomotora que entra en la estación. (Morin, 2005, p. 25).

En la Rusia de 1923, se contaban por miles los niños y jóvenes en tan penosas circunstancias. En ese año, a escasos seis años de iniciada la gran revolución rusa, encabezada por Lenin (1870-1924), comenzó el arresto de más de mil niños de la calle, por el ‘Comité para la Infancia’; Ya que “(...) en la República Soviética no debería haber niños miserables y sin hogar; en su lugar debería haber jóvenes ciudadanos fuertes y felices.”. (Ekk, 1931). Morin reflexiona sobre el impacto emocional de esa película en su vida:

El camino de la vida penetró justo por debajo de la línea de flotación de mi consciencia y llegó hasta el centro de lo que debe llamarse el alma... Fui tragado, devorado por aquella película, identificándome simultáneamente con uno u otro huérfano de mi edad, identificándome también con la aventura redentora colectiva de los pioneros, con la construcción de la vía del ferrocarril, sintiéndome a la vez

¹³ **Antón Semiónovich Makárenko**, ucraniano, (13 de marzo de 1888 a abril de 1939) fue un pedagogo. Tras el triunfo de la revolución rusa (1917), fundó las casas cooperativas para huérfanos de la guerra civil, destacando la *Colonia Gorki*; más tarde fundó, bajo los auspicios de Stalin, el municipio de Dzerzhinski, donde trabajó hasta el fin de sus días. Makárenko escribió numerosas obras, entre las que destaca *El Poema pedagógico*, que es una historia de la colonia Gorki. Fue un libro muy popular en la URSS, compuesto originalmente por tres volúmenes, y **actualmente forma parte del temario de estudio de numerosos planes universitarios relacionados con el mundo de la escuela y la pedagogía.**

víctima y asesino arrepentido, perdido y salvado, muerto y vencedor de la muerte, y comulgando de modo extático en la llegada de la locomotora que trae con ella muerte y victoria, sacrificio y salvación. En una intensa unión de dolor y gozo nunca sentida hasta entonces, me reconciliaba conmigo mismo en una efímera catarsis, y **recibí con cegadora evidencia la revelación de un mensaje que llevaba en sí, de modo indisoluble, la constelación de fraternidad, arrepentimiento, sacrificio, perdón, redención.** Y en aquella reconciliación desgarrada sentí tal vez por primera vez la posibilidad de la salvación en la redención colectiva de la Revolución. (*ibid.*, p. 25, negritas mías).

En la redención de Mustafá, encontró su propia redención: “La redención del joven Mustapha, convertido en hermano de Kolka, cuya madre había matado, me turbó tal vez más que *Crimen y Castigo* o *Resurrección*. (Lemieux, 2011, p. 60). El individuo es parte de la sociedad, que está en el individuo (principio hologramático); hay un diálogo continuo entre individuo y sociedad (principio dialógico), en una relación recursiva. Lo uno y lo múltiple dialógicamente se reconcilian: Como la autoética produce a la socioética que la produce, sobre el trasfondo de la Antropoética, y de acuerdo a la tríada individuo-sociedad-especie, que desarrollará décadas después.

Morin reconoce que gracias a Vidal, su padre, tuvo una formación autodidáctica en todos los ámbitos: “pude pasar con naturalidad de la cinefagia a la cinefilia, del gusto por la literatura indiferenciada al de la literatura elegida, de la musicofagia a la cultura musical.”. (Morin, 2010c, p. 30).

Hoy me impresiona la concordancia de todo lo que me marcó en la novela, la canción, la música, el cine: **el sufrimiento, la humillación, la miseria, la redención, la fraternidad**, representados a veces de manera trágica o épica, otras con amarga irrisión, como en *La ópera de cuatro cuartos* o las canciones de Prévert-Kosma. (Morin, 2005, p. 26, negritas mías).

Dialógica con el marxismo. Política, Epistemología de segundo orden y Transdisciplina

La política entró bruscamente en la vida de Edgar Morin, cuando apenas corría sus trece años, durante los enfrentamientos entre derecha e izquierda en la Francia de 1934. Influído aun por Tolstoi, Dostoievski, *La ópera de los tres centavos*, había adquirido el sentimiento de la miseria humana, más la interior que la material.

A los quince años fue impactado por las actividades del Frente Popular. Buscaba su verdad política entre las ideas libertarias que pugnaban por la revolución y las que lo hacían por la reforma. Ésta última se adecuaba más a su misticismo, y su propensión al mesianismo.

Escéptico con las primeras organizaciones de orientación socialista y comunista, el Frente popular (1936) y la guerra civil española (1937) “me impulsan a situarme y a reconocermé políticamente. ¿Qué hacer? ¿Qué pensar?”. (*op. cit.*, p. 26). De manera autodidacta, se informa con periódicos muy diversos del momento, y busca una respuesta entre las publicaciones de los anarquistas individualistas, *L'Unique*, los periódicos trotskistas, *Essais et Combats* de las juventudes socialistas, *Esprit* y otras más; “Hay que subrayar las condiciones en esa época: la crisis de la democracia, el triunfo del nazismo en Alemania, los juicios de Moscú en la Unión Soviética, la guerra de España, la anexión de Austria...”. (Morin, 2010c, p. 38).

Finalmente, en 1938 se adhirió al partido “frentista” de Gaston Bergery y leía su periódico *La Flèche*, que luchaba contra el fascismo, a la vez que contra el comunismo estalinista, “Durante toda mi vida mantuve esa lección: hay que luchar en dos frentes.” (*ibid.*, p. 38). El **principio dialógico**, pilar del futuro pensamiento complejo, estaba en proceso de incubación:

Busco y encuentro mi miel en todas estas publicaciones, pero también encuentro en ellas mis contradicciones. Por una parte, todo lo que la literatura, el cine y la canción han revelado confluye en mi búsqueda política: el sentimiento de la miseria y la desgracia, la aspiración a la redención y la salvación, y todo eso me lleva a la idea de Revolución. Por otra parte me doy cuenta de que los tiempos son trágicos, de que las posibilidades de revolución son limitadas o inciertas, de que la revolución soviética ha tomado un aspecto autodestructor y la revolución nazi ha tomado un aspecto atroz, y busco fórmulas realistas y prudentes de reforma en el marco nacional. (Morin, 2005. p. 27).

Apenas un adolescente, Morin queda vacunado contra el autoritarismo de los estados totalitarios, aunque cuando sus ideologías presuman de humanistas. Su **socioética** sigue en firme construcción.

Aun así, participa en algunos eventos con algún sustento en la filosofía marxista. En una reunión trotskista, donde actúa un grupo musical, entona con ardor *Frente rojo, La varsoviana*¹⁴, *Komintern* (III Internacional Comunista), el adiós al obrero muerto en combate.

Eran himnos de fraternidad ('tiende la mano a tu hermano obrero extranjero'), de redención ('la sexta parte del mundo ha sido liberada'). Algunos tendían al himno religioso, otros a la feroz marcha militar, y unos pocos los reunían ambos, como *La varsoviana* y *Frente rojo*. *La varsoviana* se inicia como una marcha casi militar y, el estribillo, se convierte en himno sacro, un cántico grandioso a los proletarios. (Morin, 2005, p. 27).

Por el contenido propio de una **ética comunitaria**, y para entender cómo Morin va construyendo lo que llegará a ser su sociética (Cfr. *El Método 6. Ética*), que deviene, junto con su autoética, en el tema central de esta tesis doctoral, su **antropoética**, se transcriben algunos fragmentos de la letra en español de *La varsoviana*:

Hostiles torbellinos soplan sobre nosotros,
fuerzas oscuras nos esclavizan con furor.
En mortal combate entramos con el enemigo
y todavía un extraño destino aguarda.

Pero vamos a plantar con orgullo y valor

¹⁴ **A las barricadas** es el título con el que se conoce una de las más populares canciones relacionadas con el anarcosindicalismo de España durante la Guerra Civil. Es también el himno de la Confederación Nacional del Trabajo. La *Varchavianka*, *Warszawianka* o *Varsoviana* fue compuesta, en 1883, por el poeta polaco Waclaw Świącicki, cuando estaba encerrado en una prisión de Varsovia, en un momento en que el movimiento obrero polaco sostenía duras luchas reivindicativas y peleaba contra la ocupación rusa. La canción se basó en un tema popular polaco (otras versiones apuntan a *La marcha de los zuavos* o *Les hussards de Berchény*). Se cantó, por primera vez, en la manifestación obrera del 2 de marzo de 1885 en Varsovia y se popularizó y versionó en toda Europa por la solidaridad del movimiento obrero con Polonia. **Importación a España**. Recuperada de: *Wikipedia*. http://es.wikipedia.org/wiki/A_las_barricadas

a la heroica bandera del trabajador.
Bandera de lucha de todos los pueblos
por la libertad y un mundo mejor.

A sangrienta batalla,
sacra y justa,
marcha, marcha, y sigue al frente
proletario.¹⁵

En sus frases se alternaban las invocaciones místicas, las evocaciones épicas y, a veces, algunas expresiones estereotipadas, que impresionaron el joven corazón del sociólogo fundador de la antropología compleja.

Todavía hoy, estos cantos me sumen en la ensoñación... Delboy me indica que **el marxismo es verdadera fuente de conocimiento de las realidades humanas**, y que en este conocimiento permite basar la esperanza en un mundo mejor. Penetraba así en la vía trazada por Comte, Marx, Durkheim, para quienes la aspiración a otra sociedad precisa de una ciencia de la sociedad. (Morin, 2005, pp. 27 y 28, negritas mías).

El marxismo es, para Morin, apertura y no cerrazón. No cae en el reduccionismo de explicar la historia humana únicamente por la lucha de clases y el desarrollo de las fuerzas productivas; en sus palabras:

(...) veía la **verdadera ciencia multidimensional articulando mutuamente las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre**. El marxismo me incitaba al saber ‘total’, es decir al conocimiento del todo como todo, permitiendo integrar el conocimiento de las distintas partes que constituyen el todo. (...) Mientras los marxismos oficiales eran exclusivos y excluyentes, mi marxismo fue y siguió siendo

¹⁵ Letra en español: Recuperada de: <http://socialismo-solucion.blogspot.mx/2013/06/la-varsovia-sovietica-varshavianka.html>; Cfr. Música en: <http://www.3djuegos.com/foros/tema/26614437/0/la-varsovia-sovietica-himno-de-la-revolucion-rusa-de-1905/>

integrador, y no me apartó de ninguna escuela de pensamiento (sírname de ejemplo mi libro *El hombre y la muerte*, escrito en 1949-1950). (*ibid.*, p. 28, negritas mías).

Temprano en su desarrollo intelectual, se da cuenta que el paradigma simplificador de la modernidad, postulado por Descartes, no le es suficiente para explicar, comprender, plausiblemente la realidad, dado su carácter reduccionista y dicotómico, por lo que se va gestando en su interior el nuevo paradigma de la complejidad: **el pensamiento complejo y el saber transdisciplinar**.

La historia

El estudio de la sociedad y de la historia, con frecuencia fuera de los programas institucionales, lo lleva a observar la emergencia de formas de organización social, que rompen con el paradigma simplificador que ve los procesos históricos como procesos lineales que obedecen a leyes inmutables, y que muchas veces resultan de la intencionalidad de los actores sociales.

Así me cautivaron los primeros siglos del cristianismo, inscritos en el programa de historia antigua: ¿por qué, cómo una pequeña secta desviada judía, un outsider entre las innumerables religiones de salvación que existían por aquel entonces, había podido, tras una incubación de dos siglos y a través de múltiples herejías, extenderse triunfalmente por el imperio romano para convertirse en la religión oficial? **Veía en ello un problema que ninguna teoría, que yo supiera, podía explicarlo.** (*op. cit.*, p. 29, negritas mías).

No estaba en la perspectiva de los emperadores romanos el surgimiento y crecimiento del cristianismo, hasta que el emperador Constantino (272-331 d. c.) lo reconoce y legaliza con el *Edicto de Milán* (313 d. c.); tampoco lo estaba en el de los líderes político-religiosos judíos. Tal vez sí en los fundadores de la iglesia primitiva, Jesús, sus apóstoles y el centenar de discípulos que lo siguen. El mandamiento “vayan y hagan discípulos de todas las naciones...”, así lo muestra. Pero ¿Quién podría imaginar todas las formas y magnitud que ha tomado el cristianismo en su proceso histórico de veinte siglos?

En sus lecciones de historia de la “Revolución” en la Sorbona, con el filósofo marxista Henry Lefebvre, el tratadista francés, E. Morin, aprendió que la Revolución Francesa provocada por la aristocracia en su reacción al poder de la monarquía absoluta de Luis XIV, que les había abolido antiguas prerrogativas, provocó el proceso revolucionario: “La idea de que las consecuencias de la acción escapan a las intenciones de sus iniciadores ha estado desde entonces omnipresente en mi espíritu, y la he ‘teorizado’ con el nombre **ecología de la acción**.” (*op. cit.*, pp. 29 y 30).

La segunda idea obtenida en las lecciones de Lefebvre, fue comprobar que la historia de la Revolución francesa había sido modificada constantemente por los desarrollos históricos ulteriores: Guizot, Michelet, Aulard, Jaurès, Mathiez.

De este modo, los propios historiadores tenían que ser historizados. Descubrí así que toda historia del pasado sufre la **retroacción** de las experiencias del presente, que le dan una iluminación o un oscurecimiento particular, lo que me conduce a pensar que no hay observador puro y que, por lo tanto, **el observador/concebidor debe observarse en su propia observación**.” (*ibid.*, p. 30, negritas mías).

Puede observarse cómo, desde entonces, se incubaba en el espíritu de Morin uno de los principios fundamentales de su pensamiento complejo: **la retroacción**, que dará pie al **principio de recursividad**. También lo que será su “epistemología compleja”; una epistemología de segundo orden.

Hacia 1941, lee todo lo que puede sobre “la enigmática Esfinge soviética: ¿horrible regresión bárbara o esperanza de la humanidad?”. (*ibid.*, p. 31). Lee a Lenin, Suvarin, Trotski, Gide, Friedmann (*De la Santa Rusia a la URSS*), aunque desprecia toda apología de la URSS en las que no puede creer:

En cambio, me influyen los testimonios críticos, pero que conceden a la URSS un desarrollo pedagógico, cultural, social, económico. Como escribo en *Autocrítica*: ‘los libros puestos en el índice por el partido comunista, los de Friedmann y Gide, los libros heréticos, los de Malraux o el propio Guérin eran los mismos que nos llevaron al comunismo.’... Decidí que aun en la regresión bárbara de la que había

obtenido su energía “la URSS llevaba en su seno la esperanza de la humanidad. (*ibid.*, p. 31).

Para justificar y racionalizar esta idea leía a Hegel, porque creía que le permitía superar las contradicciones principales. “Mi marxismo se vio animado desde el interior por la dialéctica hegeliana. Mi aceptación del riesgo de muerte fue filosóficamente asumido por la idea hegeliana de que el pensamiento debe afrontar, explícita y valerosamente, la muerte.”. (*op. cit.* p. 31). Deseaba comulgar en la lucha cósmica e intentar la prueba de vida y de muerte, “me dejé llevar por la esperanza. Con las victorias soviéticas, después de Stalingrado, esta esperanza se volvió mesiánica y **viví el comunismo como una religión de salvación terrenal**.”. (Morin, 2010c, p. 39, negritas mías). Sin embargo, el propio devenir de la realidad histórica, lo llevará por otros derroteros:

Aquellos cuatro años de guerra, derrota, ocupación, resistencia, (...) fueron mis auténticos años de escuela, la escuela de los libros que uno busca para encontrar respuesta a las cuestiones vitales, la escuela de la tragedia histórica que nos arrastra en su furioso torbellino, la escuela donde se intenta comprender, orientarse, decidirse, hacer lo que se debe, la escuela de la vida y la muerte. (Morin, 2005, p. 32).

La tormenta histórica y social lo había empujado hacia el marxismo, buscando la inteligibilidad del destino humano, y “el marxismo me había lanzado a la historia y a la sociología.”. (*ibid.*, p. 34). Pero a una sociología vinculada a la moral y a la ética compleja.

La antropología compleja

El azar-destino propulsó al navegante en océanos de incertidumbre E. Morin hacia las tierras de lo que llegará a ser su antropología compleja, de la que aclara:

(...) no de la antropología cultural que se enseña en la universidad, y que es una disciplina a-histórica y a-biológica consagrada a las poblaciones arcaicas, sino la

ciencia global que incluye en ella las dimensiones de la economía, de la psicología, de la historia y, especialmente, del mito y de la biología. (*ibid.*, p. 33).

Tal vez la muerte de muchos amigos de la resistencia, y la sensación de absurdo que esto le provocó, terminada la guerra y aun imposibilitado para admitir la muerte de su madre, cristalizó en el nuevo proyecto de escribir un libro sobre la muerte: *El hombre y la muerte* (1951), tal vez su primer obra transdisciplinar¹⁶, del cual, en una carta del 12 de agosto de 1954 a su amigo Edgar, el semiólogo Roland Barthes le dice, entre otras cosas:

(...) la innegable verdad de los descubrimientos, esa perfecta alianza de inteligencia y generosidad,... éxito admirable de una tentativa de desmitificación. (...) todo un acervo de ciencia e ideas que constituye para mí un capital, (...) y gracias por ese libro tan hermoso, tan fuerte, del que me siento más cerca que de cualquier libro. (Lemieux, 2011, p. 285).

El tema de la muerte lo arrastró a una investigación antropológica en todos los terrenos, como puede constatarse en sus postreros libros: *El paradigma perdido* y *La humanidad de la humanidad*, 5º tomo de *El Método*:

Sobre un tema [la muerte] tan mal definido, Edgar Morin no ha vacilado en cruzar fronteras y en crear un territorio intelectual transdisciplinar, sin ninguna legitimidad universitaria específica. **Esa multiplicación de puntos de vista, que rozan la etnología y la historia, la sociología y la psicología, a Marx y a Freud, con el deseo de describir todas las dimensiones de un fenómeno**, es bastante innovadora en aquella época. (*ibid.*, p. 285, negritas mías).

¹⁶ **La transdisciplina en la evolución de las disciplinas.** La **Transdisciplina** es una forma de organización de los conocimientos que trascienden las disciplinas de una forma radical. Se ha entendido la transdisciplina haciendo énfasis a) en lo que está entre las disciplinas, b) en lo que las atraviesa a todas, y c) en lo que está más allá de ellas. A pesar de las diferencias antes mencionadas, y de la existencia en el pasado de la interpretación de la transdisciplina como una mega o hiper disciplina, todas las interpretaciones coinciden en la necesidad de que los conocimientos científicos se nutran y aporten una mirada global que no se reduzca a las disciplinas ni a sus campos, que vaya en la dirección de considerar el mundo en su unidad diversa. Que no lo separe, aunque distinga las diferencias. La transdisciplina representa la aspiración a un conocimiento lo más completo posible, que sea capaz de dialogar con la diversidad de los saberes humanos. Por eso el diálogo de saberes y la complejidad son inherentes a la actitud transdisciplinaria, que se plantea el mundo como pregunta y como aspiración. Recuperado de: <http://www.edgarmorin.org/que-es-transdisciplinaria.html>

O como abunda, en *Mis demonios*:

(...) **atravesando y bebiendo en todas las disciplinas** [con enfoque transdisciplinar] de las ciencias humanas: geografía humana, etnografía, prehistoria, psicología del niño, psicoanálisis, historia de las religiones, ciencias de las mitologías, historia de las ideas, filosofía (para estudiar en ella las concepciones de la muerte desde los filósofos griegos hasta Heidegger y Sartre). (Morin, 2005, p. 34).

Descubre la veta antropológica que hay en las obras de los psicoanalistas Freud, Rank, Ferenczi, Jung, lo que desarrolló un saber que integra “un marxismo que va ampliándose hasta que sea, sólo, una envoltura donde opera la gestación inconsciente de mi concepción de la complejidad, que lo hará estallar y provincializará a Karl Marx...” (*ibid.*, p. 34); y en otros textos, agrega la biología, la medicina, la literatura y el cine. Morin reconoce que su autodidactismo:

(...) **recoge por fin la miel de tantas libaciones pasadas, y, a partir de la libación, de todas las flores que necesitan mis investigaciones para este libro;** los pólenes de una cultura hecha de cualquier modo, obtenida en todos los géneros de la literatura y en todas las disciplinas de las ciencias humanas, se hallan reunidos y organizados. (*ibid.*, p. 34, negritas mías).

Ahora su concepción antropológica recupera dos aspectos olvidados, dice Morin, por las antropologías científica y cultural “la realidad biológica del ser humano que es mortal como todos los seres vivos; por otra parte, la realidad humana del mito y de lo imaginario que esbozan, por todas partes, una vida más allá de la muerte.” (*ibid.*, pp. 34 y 35, negritas mías).

El hombre y la muerte es una obra toral en la trayectoria de este omnívoro cultural: “El concepto que emerge de la obra es el, trinitario, de **individuo, sociedad y especie**, donde los términos son a la vez interdependientes y competitivos.” (Lemieux, 2011, pp. 289, 290, negritas mías); tríada que será el núcleo fundamental de su **antropoética**, objeto

principal de estudio de esta tesis doctoral, porque es esclarecida, no fundamentada, por su **antropología compleja**, de la que, explicando su ‘**Tercera reorganización genética**’ (1963-1969), dice Morin:

La antropología compleja toma forma especialmente en *El paradigma perdido*. **El hombre genérico [Marx] ha adquirido la interioridad, la subjetividad, la irracionalidad, el juego, el éxtasis... Homo es sapiens/demens**. Razón, afectividad, pulsión están en jerarquía rotativa y entremezclada. Lo humano es concebido en la continuidad/discontinuidad evolutiva a partir de una rama primática. Su naturaleza biológica y física se reconoce al mismo tiempo que su realidad cultural y psíquica. La nueva edición de *El hombre y la muerte*, en 1970, **sitúa al hombre en un universo sometido al segundo principio de la termodinámica** y abandona por completo cualquier idea de ‘amortabilidad’. **La antropología se sitúa así en el mundo biológico, en el mundo físico y en el cosmos**; es una **antropo-bio-cosmología**. La humanidad se reconoce en sus raíces y su destino terreno. La ‘conquista de la naturaleza’ es, en adelante, denunciada, y civilizar la tierra se convierte en la misión del ‘pastor de las nucleoproteínas.’” (Morin, 2005, p. 215, negritas mías.)

Lemieux (2011), autor de una biografía de Morin muy bien ponderada por éste, reflexiona: “Con *El hombre y la muerte*, Edgar Morin ha fijado el rumbo de toda **su obra en apariencia multiforme y confusamente dispersa**, pero que sigue estando poderosamente magnetizada por su proyecto de juventud.” (p. 290, negritas mías).

Cinco años después, Morin continúa su investigación antropológica en su libro *El cine o el hombre imaginario* (1956); incorpora a su antropología las ideas de Bolk sobre la “inconclusión del ser humano”, y prepara su libro *La vida del sujeto* (1963), en el que reflexiona sobre una antropo-cosmología, para arribar, diez años después, a *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología* (1974): “Quise, en *El hombre y la muerte* y *El paradigma perdido*, vincular los conocimientos biológicos, antropológicos y sociológicos, aspirando a una **bio-antropo-sociología**”. (Morin, 2005, p. 45. negritas mías).

Morin está consciente de las severas críticas que este nuevo paradigma antropológico le traería, y por ello propone y pronostica:

(...) es necesario abrir y reorganizar lo que hasta ahora se ha venido denominando antropología social, antropología cultural, psicología, historia y ciencias sociales. **Esta postura nos valdrá caer en desgracia a los ojos de muchos eminentes especialistas** que, como es usual, se fijarán en nuestras lagunas bibliográficas y en nuestros errores de detalle para no tener que someter a análisis el paradigma de conjunto. Sin embargo, llevaremos adelante el intento, no de rechazar, sino de integrar los conocimientos adquiridos por cada una de dichas ciencias para liberarlas de su armadura esquemática unidimensional. (2008b, pp. 234 y 235, negritas mías).

Comprender la antropología compleja de Morin, requiere el estudio de su recorrido intelectual desde *El hombre y la muerte*, pasando por *La vida del sujeto*, *El paradigma perdido*, en el que desarrolla una “teoría abierta, multidimensional y compleja... de los sistemas abiertos autoorganizativos en los que quepa situar la complejidad e hipercomplejidad antropológicas” (Morin, 2008b, pp. 227 y 228); *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, donde el autor esboza por primera vez su **antropoética**; hasta culminar en *El Método 5. La humanidad de la humanidad -La identidad humana*.

En *El paradigma perdido*, se pueden encontrar ideas fundamentales de su antropología compleja, derivadas de los estudios de la paleoantropología sobre el hombre de **Neanderthal**, quien construye las primeras sepulturas de que se tenga registro, y con ello la conciencia de la muerte (La muerte es uno de los temas más investigados por Morin, impulsado por su primer contacto con ella a raíz de la muerte de su madre); lo que producirá la “brecha antropológica”, entre la conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y la conciencia subjetiva que afirma una vida después de ella; y con ello el surgimiento de los mitos, los ritos y la magia.

El siguiente momento de la paleo sociedad, es el nacimiento del *homo sapiens*, antecesor del hombre moderno, *homo sapiens sapiens* (aunque investigaciones recientes demuestran que el sapiens es una especie de homo independiente del Neanderthal, aunque

llegaron a coexistir y a cohabitar), lo cual resultó en una mayor complejidad del cerebro y la generación de una “zona de incertidumbre” entre el cerebro y su entorno, el crecimiento masivo del error y el invento de la ilusión por parte de *sapiens*:

De un modo más amplio y profundo, puede afirmarse que la **incertidumbre** de las relaciones entre el medio ambiente y el pensamiento, entre el sujeto y el objeto, entre lo real y lo imaginario (comprendida la incertidumbre acerca de la naturaleza de uno y otro) es la fuente permanente de los errores de *sapiens*. El error hace estragos en la relación de *sapiens* con un medio ambiente, en su relación consigo mismo, en la relación entre grupos y sociedades. (Morin, 2008b, p. 127, negritas mías)

En este planteamiento de la antropología compleja, están las bases de la propuesta de un *homo sapiens demens*; nuevo hombre que estará sujeto a la aleatoriedad, el error y la ilusión, (que desarrollará *Los siete saberes...*) en el que aparecerá como parte constitutiva de su naturaleza la *ubris*, la desmesura; por la que oscilará entre la alegría extrema y la tristeza, la felicidad y el éxtasis, el terror y la angustia, la incertidumbre total. El nuevo hombre aparecerá bajo el signo del desorden. Es fácil deducir que, para atenuar y procesar su desmesura, el mismo *sapiens* tendrá que crear sus propios constreñimientos, mediante reglas autoimpuestas; dando lugar a la moral y, decenas de miles de años después, a la ética. De modo que la ética vendrá a ser la respuesta del hombre al dilema que le plantea la brecha antropológica.

En estas consideraciones, particularmente en torno al problema de la incertidumbre, también está el germen de lo que llegará a ser la **antropoética**: es decir, una ética del género humano, esclarecida por la antropología compleja, que reconoce la **incertidumbre** como elemento constitutivo del comportamiento moral del hombre; y con ello la **ecología de la acción**, novedoso concepto moriniano, que se desarrollará en la tercera parte de esta tesis.

En su antropología compleja, Morin hace un relevante esfuerzo por superar la alternativa ontológica naturaleza-cultura: ni panbiologismo, ni panculturalismo, sentencia, sino el bucle recursivo biología-cultura-biología:

De esta manera, se llega así a eso que se denomina naturaleza cultural de hombre en la cual las condiciones biológicas del ser, la cerebralización –juvenilización hacen posible el desarrollo cultural y con ello la complejización creciente de la sociedad, la que a su vez vuelve sobre la cerebralización produciendo y reproduciendo una evolución biológica y a la vez cultural.” (García, 2012).

Es interesante saber que la antropología compleja de Morin los viejos cuestionamientos que se han hecho la unidad de la especie humana por el etnocentrismo, el sociocentrismo y el racismo; aunque también critica la idea humanista de la unidad que carece de un fundamento bioantropológico de la unidad humana y, desde el paradigma disyuntor de la modernidad, separa y contrapone el *Anthropos* biológico del *Anthropos* cultural; porque esta unidad postulada por el humanismo es un principio ideal, que constituye “una tentativa abstracta y jurídico-moral para fundar la unidad del hombre al margen de toda consideración biológica, es decir, de la idea de naturaleza humana” (Morin 1982, p. 190, citada por Solana, 1995).

El hombre es un “sistema global *homo*”, una “unidad compleja organizada” producto de múltiples interacciones e interdependencias y diversos factores bio-psico-sociales: es un ser “bio-psico-social” (*op. cit.*), y en ello estriba su **complejidad**. Es una estructura dinámica organizadora y transformadora, que resulta de “la interrelación entre el sistema genético, el sistema cerebral y el sistema sociocultural” (*ibid.*); por lo que sólo así se puede hablar de unos universales bio-psico-antropo-sociológicos. De allí que la antropología compleja sea **un saber transdisciplinar** que articula, o religa, lo biológico, lo sociológico, lo económico, lo histórico, lo psicológico; y por lo tanto, supera la separación disciplinaria y la interdisciplinariedad; porque no se trata de yuxtaponer disciplinas, sino de crear o descubrir conceptos transdisciplinadores, hasta elaborar una **teoría compleja de la autoorganización**, que significa un auténtico cambio paradigmático. El hombre complejo postulado por Morin, resuelve las antiguas antinomias entre unidad y diversidad, bajo el concepto de ***unitas multiplex***: unidad en la diversidad y diversidad en la unidad, en las dimensiones biológicas y socio-culturales.

A partir de este nuevo paradigma antropológico, y en la dimensión ético-política, Morin propone una doble misión: realizar en el mismo movimiento la unidad y la diversidad de la humanidad, para superar dialógicamente la incompreensión y los conflictos que resultan de las posturas radicales y antagónicas entre quienes postular la unidad de la especie humana, pero negando las diferencias biológicas y culturales, y quienes insisten radicalmente en las diferencias, y se niegan a ver los factores unificadores; de allí que, desde 1981, Morin advierte la necesidad que culmine la hominización, y se de paso a la humanización, en tanto creación real de la humanidad; lo que implica pasar de la naturaleza ternaria individuo-sociedad-especie, que constituye el sistema homo, a la naturaleza tetralógica individuo-sociedad-especie-humanidad. (*op. cit.*). De modo que el doble imperativo ético será “(...) ¡en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la unidad; en todas partes preservar, extender, cultivar, desarrollar la diferencia!” (*ibid.*).

La antropología compleja de Edgar Morin, sobre todo por ser el principal referente de su antropeútica, merece una revisión crítica a la luz de las novedades en las ciencias biológicas y antropológicas, sin perder de vista el enfoque transdisciplinar y complejo.

La sociología del presente

“no sabemos lo que pasa y eso es lo que pasa”¹⁷ (*ibid.*, p. 37)

Ortega y Gasset

Desde 1956, Edgar Morin comienza sus “diagnósticos en caliente” y se perfila como precursor de la sociología contemporánea, escribiendo artículos sobre la revolución húngara, el alzamiento de Argel en mayo de 1958 (*Arguments y France Observateur*), que finalmente lleva al poder a Charles de Gaulle, y sobre el sentido y consecuencias del Octubre polaco (1959).

Revoluciona la investigación tradicional, la pone al día e inventa la “sociología del presente”.

Hay una encuesta pluridisciplinar en un pueblo bretón, en Plozevet y se me pide intervenir en esa investigación. Dije que sí, que se podía hacer sobre la

¹⁷ Cita de Morin, como exergo de su obra *Metamorfosis de Plozevet*.

modernización. Eran tiempos en los que Francia se estaba transformando por completo, la Francia rural, la Francia urbana... Era un tema vago pero interesante. Y por otra parte, yo no era un adepto de la sociología oficial de entonces, que procedía a base de cuestionarios. Contraté a un equipo de estudiantes y, una vez allí, me fascinó la gente, los problemas... **Me quedé un año. Era un tema que me venía bien, porque podía aplicar mi forma de ser, que es multidimensional.** (Mascolo, 2007, Video 1 de 4, versión estenográfica y negritas mías).

Sus investigaciones en Plozevet (1965), son testimonio fiel de esta forma revolucionaria de hacer sociología, una forma muy intuitiva de ver al mundo que cambió su forma de ver el mundo, y también su forma de ser. Por eso no le gustaba la etiqueta de sociólogo. En Italia (1973) dijo,

Soy investigador porque soy investigador profesionalmente puesto que trabajo en el CNRS, pero creo que también lo soy personalmente. Es decir que investigo, que no sé con qué me voy a encontrar. Esta palabra me la tomo muy en serio. Investigo dentro de la ciencia humana. Y cuando dicen que no me gusta que me llamen sociólogo es porque **yo no tengo claro dónde está la separación entre lo sociológico, lo psicológico, lo económico, lo histórico,** etc. (*ibid*, negritas mías).

Morin se reconoce como investigador sui generis, que religa saberes, más no como universitario:

Todo lo que he escrito tiene una dimensión sociológica pero no se limita a ella. Cuando me preguntan mis títulos para una conferencia digo: ‘director de investigación del CNRS’. No soy un verdadero universitario, aunque tengo un pie en la universidad. Tampoco soy un verdadero intelectual, aunque tengo un pie en esa casta. Lo que me gusta es otra cosa. **Mi manera de vincular conocimientos dispersos** –y esto desde mi primer libro importante, *El hombre y la muerte*- hizo que me considerara durante mucho tiempo ajeno, o superficial, o aberrante en el mundo universitario. (Morin, 2010c, p. 69, negritas mías).

Sin embargo, en años recientes, recibe todo género de reconocimientos, incluyendo doctorados *honoris causa*, de múltiples universidades del mundo.

Morin improvisa un método adecuado para pasar de lo singular a lo general y de lo general a lo singular. Un método centrado, no en los cuestionarios, sino en las personas:

Les pedí a mis colaboradores cien por cien de subjetividad, es decir, implicación personal, simpatía, amor, y cien por cien de objetividad, es decir, al mismo tiempo, desapego, no-complacencia. (...) **Así pude tratar realidades que son invisibles para quienes separan las disciplinas:** la crisis del campesinado y los esfuerzos para afrontarla mediante la cooperación; la nueva mentalidad de los adolescentes, que aspiran a la autonomía de una ‘casa de los jóvenes; (...). (*ibid.*, p. 131, negritas mías).

Morin sigue rompiendo con el **paradigma de la simplicidad**, de factura cartesiana, que separa al sujeto del objeto, la mente del cuerpo, una disciplina de la otra; evidente desde el mismo momento en que el filósofo francés divide la sustancia en divina, pensante y extensa, y propone en sus célebres reglas metódicas el análisis, como separación del todo en sus partes, como uno de los caminos privilegiados hacia el conocimiento; además de instar a dirigir nuestras indagaciones de lo simple a lo complejo, lo cual sin duda reviste una utilidad práctica, pero que tiende a dejar puesta la mirada en el árbol, perdiendo de vista el bosque. El método, como estrategia, de Morin, consiste en procurar ver el árbol sin dejar de ver el bosque, y a la inversa; y esto es lo que significa su principio hologramático, a veces cuestionado por poco comprendido.

En Plozevet, Edgar Morin comprende que se están gestando cambios en las relaciones intergeneracionales, que los adolescentes y las mujeres se emancipan. Aún sus detractores reconocen que la imagen de Plozevet es bastante exacta, aunque le reprochan editar un libro (1967) basado en la encuesta que se le encargó.

El preludio del mayo francés, lo ve Morin en la “noche de la Nación” (1963), cuando 150000 fans adolescentes, convocados por la radio europea, en plena celebración destrozan coches, arrancan rejas de las casas, y otros destrozos no comunes en la época. En este inédito hecho y en las grandes concentraciones de rock and roll, Morin presiente el

asombroso fermento de una juventud en rebeldía y una forma de expresar la necesidad de cambios radicales en las relaciones entre el mundo de los adultos y el de los jóvenes, que le hacen escribir “con mucha naturalidad, siempre en caliente y en el meollo, mis artículos en *Le Monde* sobre Mayo de 1968.” (Morin, 2005, p. 37). Desde entonces se interesará por el fenómeno adolescente.

En mayo del 68 sustituye por un mes, en la Universidad de Nanterre, Francia, “que por aquel entonces estaba patas arriba”, al filósofo, sociólogo e intelectual marxista, Henri Lefebvre. Allí sufre en carne propia el cambio generacional, que narra en entrevista a la televisión francesa. “Además, enseguida me entusiasmé porque, al principio, el mayo del 68, en sus inicios, es un movimiento profundamente libertario.” (Mascolo, 2007, Video, 2 de 4, versión estenográfica mía).

Sus análisis en caliente sobre las revueltas adolescentes de mayo 68 son fruto de un entusiasmo y de una inmensa curiosidad. Pionero, Edgar Morin observa la **metamorfosis** del mundo y escudriña el espíritu del tiempo. Un año después, sale para América y California a descubrir ese hervidero cultural de finales de los años 60.

En 1960 realiza una película con Jean Rouch (1917-2004), etnocineasta del CNRS, *Crónica de un verano* (*Chronique d'un été*), que originalmente se titularía ¿Cómo vives?, en otras palabras “¿cómo te las arreglas con la vida?”. Película protagonizada por hombres y mujeres que expusieron momentos de sus vidas para una nueva experiencia de cinema-verite (“cinema-realidad”), en el que se obtenían “documentos humanos muy fuertes”. Se trataba de buscar:

(...) si planteaban o no problemas profundos y generales: el trabajo alienado, la dificultad de vivir, la soledad, la búsqueda de una fe –las cuestiones fundamentales que remiten a la vida de cada uno-. (...) Yo tenía ganas de que un encuentro final entre los diversos protagonistas de la película desembocara en una **comprensión mutua**. Hubo a la vez comprensiones e incomprensiones.”. (Morin, 2010c, p. 125, negritas mías).

La película ganó el premio de los críticos en el festival de Cannes, no tuvo éxito comercial, pero fue vista en los cineclubs y universidades.

Con *Crónica de un verano* se afirmó una convicción que ya existía en mí: cada vez que se puede interrogar a alguien sobre lo esencial, la conciencia se despierta. Cualquiera persona, el hombre de la calle, el desconocido, esconde en sí mismo a un poeta, a un filósofo, a un niño. Hoy más que nunca creo en la necesidad de intentar, una y otra vez, **darle la palabra a cualquier ser humano.**” (*ibid.*, p. 125 y 126).

En el espíritu de Morin sigue fraguándose lo que llegará a desarrollar como una **ética de la comprensión**, mediada por la palabra, componente fundamental de su antropoética.

Morin pensaba en ese momento que vivimos en un mundo en “donde todos los mecanismos actúan para que no se afronten nunca los problemas esenciales como los del trabajo y el amor”. (Lemieux, 2011, p. 365). También es una vía para saber más de sí mismo: “Quiero hacer una película donde interrogaré mi vida interrogando a los demás,...”. (*ibid.*, p. 366).

El sociólogo concluye: “Esta película, a diferencia del cine habitual, nos reintroduce en la vida. La gente está ante la película como en la vida de cada día”. (*ibid.*, p. 364). Morin estaba haciendo una “sociología del presente”.

Su aventura del diagnóstico concluye con la publicación de *El rumor de Orleans* (1969), del cual afirma que ha sido un período en el que “me forjo una cultura de lo contemporáneo, inventando una sociología que interroga lo concreto, el fenómeno, el acontecimiento. Satisfago a la vez mi curiosidad por todo lo que sucede y mis interrogantes sobre el sentido de lo que sucede.” (Morin, 2005, p. 37).

La biología

En 1969, le invitan al Instituto de Biología de Salk, en California, cantera de premios nobel. Su amigo Jacques Monod le propone reflexionar sobre las posibles relaciones entre ciencias humanas y ciencias exactas.

En esta nueva etapa de su vida se gesta *El Diario de California* (1970), que da cuenta, momento a momento, de la contracultura juvenil, protagonizada por los llamados hippies.

Fue de verdad una inspiración por querer cambiar la vida. Se daban cuenta de la vida que llevaban sus padres, sobre todo cuando eran familias acomodadas a la americana, con todo el confort material: las teles, los coches... No daba la felicidad. Necesitaban algo más. **Más comunidad, más libertad...** era eso. Y, bueno, pues había concentraciones, miles de parkings, conciertos de rock, como un éxtasis colectivo. Por lo tanto, fui testigo, estuve presente en eso. (Mascolo, 2007, Video 1 de 4, negritas mías).

No es la obra de un sociólogo, sino “la obra de alguien que escribe”.

A Morin le cuesta trabajo separar lo sociológico de lo personal. Su diario es un clásico, que refleja **la idea de que un hombre pueda pensar a partir de su vida**. Morin dice “Mi propia vida alimenta mi pensamiento, que a su vez la lleva y la fortifica” (1971). Reflexión que nos recuerda al fundador del existencialismo, Kierkegaard, cuando en su libro *Mi punto de vista* dice que él no es más que un escritor cristiano, “un escritor subjetivo”. Morin, muchos años después, evocará: “Mayo 68 y California me animaron con fuerza a aguantar, a ser yo mismo.”; a elegirse a sí mismo, como propondrá el filósofo danés. Idea que Morin desarrollará años después en su **Ética**.

California llega a ser un momento decisivo en su transición del mundo de las ciencias sociales, a las que nunca abandonará, al mundo de las ciencias de la naturaleza; división que cada día que pasa percibirá más arbitraria. La vida, en tanto existencia, lo conduce al estudio de la vida, en tanto naturaleza:

Me había interesado continuamente por la biología, por otra parte, estaba fascinado por el universo microfísico, subyacente y constitutivo del nuestro. Pero fueron necesarios todavía acontecimientos, circunstancias singulares, para que mis aprendizajes tomaran el camino de las ciencias de la vida y de la *physis*. (Morin, 1989b, Fasc. 15).

En 1967, se convierte en miembro del “grupo de los diez” que animaba Jacques Robin. Henri Labori y Jacques Sauvan, le revelaron el carácter fecundo del pensamiento cibernético, y en ese:

(...) campo de cultivo californiano de finales de los 60, me inicio en las ‘tres teorías’ que se interpenetran y se intercompletan de modo inseparable: la cibernética (esta vez leyendo a Wiener y Bateson), la teoría de los sistemas y la teoría de la información. (Morin, 2005, p. 39).

Teorías que lo llevan a concebir la posibilidad de una **teoría de la organización**:“(...) a partir de la integración, del replanteamiento y la superación de las tres teorías, fui llevado a la convicción de que el sentido verdadero que debía desprenderse de la revolución biológica era organizativo.” (Morin, 1989b, Fasc. 15, negritas mías). También a descubrir la primera definición del término “**complejidad**”:

Fue durante mi estancia en California cuando me sumergí en las teorías de la información, de los sistemas, de la autoorganización, de la cibernética, cuando el **término aparentemente indefinible de complejidad** encontró su primera definición en la obra del cibernético neurólogo británico Ashby. (Morin, 2010c, p. 145, negritas mías).

En 1970 Morin publica su *Diario de California*, en el que da cuenta de su iniciación en la revolución biológica, provocada por el descubrimiento de la estructura en doble hélice del código genético en el ADN, de Crick y Watson, y marcada por la lectura de *El Azar y la Necesidad*, de su amigo Jacques Monod, quien le abre las puertas del Instituto Salk de investigaciones biológicas (1969-1970), en La Jolla California, y le hace descubrir el papel del azar en el nacimiento y la evolución de los seres vivos; sin embargo, su formación transdisciplinar en ciernes, le procura una óptica diferente de estos hallazgos:

Pero, mientras la mayoría de los biólogos veía en esta revolución el triunfo del reduccionismo, porque mostraba que la materia viva sólo era materia físico-química y que no existía, por lo tanto, substancia viva, yo veía, gracias a mi segunda entrada en la ciencia, que el problema clave de la vida era el de la originalidad de la

organización viviente con respecto a las organizaciones meramente físico-químicas. (Morin, 2005, p. 39).

A su encuentro con la “revolución biológica”, se suma la desafiante pregunta de Schrödinger, en *What is life*, ¿por qué el ser vivo, en vez de sucumbir al desorden en virtud del segundo principio de la termodinámica (entropía), conseguía mantener su organización? y la respuesta indirecta de von Neumann, con su teoría de los autómatas autorreproductores, que postulaba que la organización viviente tenía la propiedad de mantenerse y desarrollarse no sólo a pesar, sino también con el desorden, utilizando las degradaciones moleculares o celulares para autoregenerarse.

En 1971, Henri Atlan lo inicia en el pensamiento de von Foerster y en la **teoría de la auto-organización**:

La lectura de von Foerster me revelaba al mismo tiempo la noción de auto-organización, el principio *order from noise*. Cierta desorden, en ciertas condiciones, podía producir organización. Eso es lo que me confirma la lectura de Prigogine sobre la constitución de las ‘estructuras disipativas’ en condiciones termodinámicas alejadas del equilibrio. (*ibid.*, p. 40).

Ahora podía aventurarse a una comprensión de la vida como una **auto-eco-organización**, y remontarse en dirección a una **bio-antropología** que renovara su antropología general. Su antropología, iniciada con *El hombre y la muerte*, se complejizaba y abría el camino hacia su **antropología compleja** desarrollada en *El paradigma perdido*; libro en el que, ayudado por los trabajos de Moscovici, expondrá sus investigaciones sobre el larguísimo proceso de hominización: “Durante este período recupero el designio de la antropología general, esta vez con especial atención a la “unidualidad del hombre” es decir, a la doble naturaleza, biológica y cultural, cerebral y psíquica, que constituye su propia unidad.”. (*op. cit.*, p. 40).

En La Jolla, el pensamiento de Gregory Bateson lo conecta con la problemática ecológica:

Entonces se produce un giro importante porque no sólo estudio las transformaciones que ha conocido la biología, sino sobre todo descubrí tipos de pensamiento que desconocía: Gregory Bateson, de las concepciones de la teoría de sistemas de la auto-organización. En fin, en mi cabeza, de pronto, me hago “born again”, es decir que vuelvo a nacer. **Toda esa forma de pensamiento que, espontáneamente...que era compleja...me gustaba relacionar las cosas, integrar el conocimiento de cosas distintas, me gustaba enfrentarme con contradicciones.** Pues eso, trabajaba dentro de la complejidad sin poseer la palabra, el concepto. E incluso yo diría, sin tener la epistemología: Era espontáneo. Y entonces entiendo que puedo hallar la base fundamental, no sólo para mi propio conocimiento, sino para **favorecer un tipo de conocimiento más pertinente, más rico, gracias a una visión compleja.** Pero para ello, tenía que llevar a cabo todo ese trabajo que se llamó “El Método”. (Mascolo, 2007, Video 2 de 4, negritas mías).

También lo relaciona con la revolución cultural de la juventud californiana:

La Jolla fue algo más que un oasis en mi vida; fue un baño de juventud cotidiano, un lugar de felicidad, de reconciliación conmigo mismo, de aprendizaje y de estudios intensivos, de participación eufórica en la cultura hippie en el último año de su florecimiento. (Morin, 1989b, Fasc. 15).

Fue una profunda experiencia que lo hace sentir que “cada cultura del mundo, cada etnia, tenía algo de específicamente querible”. Y a enamorarse de cada pueblo, al punto de gritar en una ocasión “**¡Estoy enamorado del mundo!**”. Este es el talante de Edgar Morin.

Tras sus vivencias y estudios en California, es uno de los primeros pensadores del siglo XX que se propuso despertar la conciencia ecológica del mundo contemporáneo. Convencido de que el desarrollo, como se entiende en occidente, conduce a una catástrofe de proporciones planetarias. El materialismo y mercantilismo imperante es una barbarie. Propone cambiar el rumbo de la humanidad, metamorfosear la relación del hombre con la naturaleza y la ciencia, ya que la humanidad misma tiene la clave de su salvación. **He aquí los cimientos de lo que será su Ética planetaria y su Antropoética.**

A sus cincuenta años, Morin había acometido su “**Tercera reorganización genética**”, que él considera la última. Ideas y teorías desconocidas hasta entonces por el sociólogo, habían confluído de modo extraordinario interactuando las unas sobre las otras. A todo este conocimiento multidisciplinario, de nueva biología y la problemática física del desorden (de Boltzmann a Prigogine), se agregan, dialógicamente, la filosofía de la ciencia de Popper, Kuhn, Lakatos, Holton y Feyerabend; la tesis de Jean Ladrière sobre los límites del formalismo; la reflexión sobre la ciencia de Husserl y Heidegger, entre otros. Estas aportaciones le permitieron concebir su principal problema, el del pensamiento complejo capaz de aprehender la solidaridad de los problemas, incluyendo la indisociabilidad del problema **antropo-bio-cosmológico**. (Morin, 2005, pp. 211 y 212, negritas mías).

Su trabajo de reorganización continuará con la redacción de sus seis tomos de *El Método*, que constituirá una “nueva constelación paradigmática”.

El método

A lo largo de más de treinta años, Morin se consagra a escribir su magna obra *El Método*, compuesta por seis tomos, partiendo en 1977 con *La naturaleza de la naturaleza*; 1980, *La vida de la vida*; 1986, *El conocimiento del conocimiento, -Libro primero -Antropología del conocimiento*; 1991, *Las ideas -Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*; 2001, *La humanidad de la humanidad -La identidad humana*; y 2004, **Ética** –sexto y último tomo, que bien pudo subtitularse Antropología de la ética-, que es la obra objeto principal de estudio de este trabajo doctoral, y cuya preparación inicia siendo director del CNRS ([Centre national de la recherche scientifique](#)).¹⁸

Desde 1973, en un viaje a Nueva York, escribió la introducción general que sintetizó el sentimiento que lo animaba y que lo acompañó en todo su camino:

Me sentí conectado con el **patrimonio planetario**, animado por la religión de lo que vincula, el rechazo de lo que rechaza, una solidaridad infinita, lo que Tao llama ‘**el espíritu del valle**’ que recibe todas las aguas que se vierten en él. (Morin, 2010c, pp. 163 y 164, negritas mías).

¹⁸ Centro en el que Edgar Morin, junto con Georges Friedmann, Roland Barthes, funda el Cetsa (Centre d’Etudes Transdisciplinaire), que hoy lleva su nombre **Centro Edgar-Morin**; del cual se jubila en 1989.

Morin escribe bajo la convicción de que las escuelas y nuestras universidades nos enseñan a conocer cosas como separadas, aisladas; no nos enseñan a vincularlas, lo que impide que afrontemos nuestros problemas fundamentales, globales. Lo que refuerza su intención de “elaborar un pensamiento complejo, una manera de pensar no sólo las ciencias, no sólo la filosofía, no sólo la política, sino también la vida cotidiana, la de cada uno de nosotros.” (*ibid.*, p. 164).

La naturaleza de la naturaleza:

“*Es desintegrándose como nuestro universo se organiza*” (*ibid.*, p. 169).

El tema central de *La naturaleza de la naturaleza* es la *physis*, nuestro universo material, cuyo conocimiento hace posible conocimientos sobre la vida y sobre la humanidad; afirma Morin: “La **physis**, aquí, se confunde con la idea de la naturaleza de Spinoza, que ve en ella la fuente misma de la creación y de la organización.” (*ibid.*, p. 168, negritas mías).

Estos conocimientos son consecuencia de los progresos de las ciencias en el siglo XX; mismos que:

(...) hicieron que se derrumbaran los principios que sostenían el edificio majestuoso de su visión del mundo. Estos principios se habían afianzado desde el siglo XVII hasta finales del siglo XIX. Se trata del orden (determinismo, estabilidad, constancia, regularidad), de la reducción (de una totalidad a sus elementos básicos), de la disyunción (entre ciencias, disciplinas, objetos, así como entre el observador y el objeto observado)... Partía de un universo que explota a partir de progresos que permiten considerar un nuevo universo: eso es lo que traté de hacer. (*op. cit.*, pp. 168 y 169).

De este modo, Morin compagina dos concepciones contradictorias e inseparables, a la vez: el segundo principio de la termodinámica (entropía)¹⁹ “que nos dice que todo está destinado a la degradación y a la dispersión, lo que se observa tanto en las estrellas como en los seres

¹⁹ Una explicación amplia de su concepto de “entropía” puede consultarse en *El Método 5, La naturaleza de la naturaleza*, Capítulo I, El orden y el desorden. P. 49, Editorial Cátedra.

vivos” (*ibid.*, p. 169), y su observación de que “un proceso de organización que empezó en el origen del universo prosigue y proseguirá aún.” (*ibid.*, p. 169). Esa doble realidad, en su unidad, es lo que expresó al afirmar “es desintegrándose como nuestro universo se organiza”. Así da origen a su conocido **tetragrama**:

El cosmos comprende no sólo el orden de los sistemas solares y galácticos, la organización de astros por millares, sino también los choques de galaxias, los agujeros negros, las explosiones de estrellas. La evolución biológica se efectúa mediante desarrollos inauditos de organizaciones vegetales y animales, pero ha conocido catástrofes, entre ellas una que destruyó la mayor parte de las especies, y la historia humana está cubierta de cadáveres de civilizaciones. En todas partes hay **diálogo entre orden, desorden y organización**. Quise concebir la organización, que es una noción indispensable para el conocimiento de los núcleos, átomos, moléculas, estrellas, seres vivos, sociedades. (*ibid.*, p. 169, negritas mías).

El tetragrama de Morin vincula dialógicamente los procesos, antagónicos y complementarios de **orden-desorden-interacción-organización**. Aunque prefiere el concepto de “**organización**” al de “sistema”, porque implica la vinculación de la totalidad y las partes, y le otorga un lugar preponderante a la noción de “emergencia”; explica:

(...) la organización de un conjunto de elementos en una totalidad produce cualidades o propiedades que no existen en los elementos separados. Así la organización viviente produce cualidades que no existen en las macromoléculas que la constituyen: la autorreparación, la autorreproducción, una capacidad de alimentarse, una aptitud cognitiva. La totalidad es algo más que la suma de sus partes. Pero, al mismo tiempo, la totalidad es menos que la suma de sus partes, porque hay cualidades o propiedades de las partes que pueden ser inhibidas por limitaciones que surgen de la organización de la totalidad. **Así, la sociedad puede inhibir la expresión de los derechos, de las aspiraciones, de los deseos de los individuos**. El problema de la organización constituye la columna vertebral de *La naturaleza de la naturaleza*. (*ibid.*, p. 170, negritas mías).

Morin concluye que la noción de organización es en sí misma compleja, como la unidad en la diversidad, la totalidad más y menos que las partes; y la “organización activa”, como la de los astros, que es una suerte de “**autoorganización**” que consume energía para mantenerse, es un concepto aún más complejo. Por ello, la ética compleja que se está construyendo, tiene como referente inmediato, no un sin número de normas morales tradicionales, sino una sociedad vista como una organización compleja.

La vida de la vida:

“*Vivir de muerte, morir de vida*” (*ibid.*, p. 172.)

Heráclito

El tema de la vida le interesó a Morin desde *El hombre y la muerte*, y profundizó en él durante su estancia en el Salk Institute. En ese entonces no se estudiaba la vida en los laboratorios (François Jacob), sino las interacciones moleculares (mundo físico-químico). Sin embargo, Morin demuestra en *La vida de la vida*, que la vida “es una auto-eco-organización cuya autonomía se alimenta de su dependencia ecológica” (Morin, 2010c, p. 171); esa organización produce emergencias, antes explicadas, como autorreproducción, autorreparación, aptitud cognitiva. “La vida es entonces la emergencia del conjunto de las cualidades vivientes.” (*ibid.*, p. 171).

En este original libro, Morin interroga lo que significa vivir para un individuo, en tanto organización biológica, o sea, nacer, existir, morir; y va más allá al introducir la noción de **sujeto**, aplicable sólo al ser humano consciente, dentro de la individualidad biológica. “Defino el sujeto por una autoafirmación que comprende dos principios: Un principio egocéntrico, equivalente al ‘yo’, que excluye cualquier otro individuo de su sitio subjetivo, y un principio de exclusión en un ‘nosotros’ que puede ser el de la especie, el de la pareja, el de la sociedad.” (*op. cit.*, p. 172). Ésta es una doble identidad, individuo-especie; una identidad estrictamente personal, y una identidad genérica. Pero la **novedad científica** introducida por el ahora biólogo, es la de una tercera identidad: la pertenencia a una sociedad.

En su larga andadura, Morin retroactúa hacia su antropología compleja y crea la triple identidad, la tríada **individuo-especie-sociedad**, que será explicada en este trabajo doctoral al revisar *Los siete saberes para la educación del futuro*, y que desarrollará a profundidad en *El Método 5, La humanidad de la humanidad*, máximo desarrollo teórico de su **antropología compleja**, después de *El hombre y la muerte* y *El Paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Ahora, han quedado establecidos los fundamentos de lo que será su **Antropoética**.

Morin también está fascinado por la relación absolutamente antagónica y absolutamente complementaria, es decir dialógica, entre la vida y la muerte: “Cualquier ser individual policelular vive de la muerte de sus células y se regenera produciendo nuevas células, lo que da sentido a la formulación de Heráclito: ‘Vivir de muerte, morir de vida’”. (*ibid.*, p. 172). El ciclo de los ecosistemas es un ciclo constante de vida y muerte: las sales minerales que alimentan las raíces vegetales, que alimentan a los animales, que alimentan al ser humano. Finalmente, Morin estudia las cualidades propiamente vivientes de lo humano.

El conocimiento del conocimiento:

“El conocimiento es el objeto más incierto del conocimiento filosófico y el objeto menos conocido del conocimiento científico.” (*ibid.*, p. 175).

E. Morin

En 1981, un años después de *La naturaleza de la naturaleza* (Tomo 1) Morin publica *Para salir del siglo XX*, una aplicación de *El Método* a la crisis contemporánea de la humanidad; en 1982 publica *Ciencia con conciencia*, una colección de artículos sobre ciencia, y en 1984, *Sociología*, una antología de artículos sociológicos. En ellos advierte la necesidad de abordar el problema del conocimiento, desde una perspectiva distinta a como lo han hecho la sociología del conocimiento y las teorías del conocimiento elaboradas por la filosofía a lo largo de su historia; es decir, con un enfoque antropológico. A partir de Descartes, tanto la filosofía como las ciencias han buscado la certeza, evitando tratar el problema del error.

Reflexiona que el conocimiento conlleva siempre un riesgo de error o de ilusión:

El conocimiento perceptivo nunca es un reflejo de los fenómenos; es una traducción a partir de los estímulos que llegan a nuestros sentidos y una reconstrucción cerebral. Ahora bien, cualquier traducción comprende el error, y cualquier reconstrucción comprende el riesgo de insuficiencia. Lo que vale para la percepción vale aún más para las descripciones, que se hacen mediante palabras e ideas, y las teorías. (*ibid.*, p. 175)

Tema que ya había abordado en *El paradigma perdido -Ensayo de bioantropología*, publicado en 1973, y que desarrollará extensamente en *El Método 3: El conocimiento del conocimiento -Antropología del conocimiento*, que publica en 1986. Obras en la que Morin reitera que existe una separación entre las ciencias cognitivas; las neurociencias que estudian el cerebro; la psicología que investiga la mente; la teoría de los autómatas: esta última, una rama de las ciencias de la computación que estudia las máquinas abstractas y los problemas que éstas son capaces de resolver. Por el contrario, su obra es una obra de vinculación, donde destaca que el conocimiento del cerebro y el de la mente pueden vincularse a partir de la noción de **emergencia**:

La mente es una emergencia que se manifiesta en la relación entre un cerebro humano, por un lado, un lenguaje y una cultura, por otro. El conocimiento, emergencia última, es a la vez lo más frágil y lo más valioso.” (*ibid.*, p. 175)

De esta manera concluye que “el volumen de *El conocimiento del conocimiento* comprende sólo una antropología del conocimiento”. (*ibid.*, p. 175, negritas mías). Morin anticipa desarrollos posteriores de la relación cerebro-mente-cultura.

Debe destacarse que en las últimas dos décadas se han incrementado notablemente las investigaciones científicas interdisciplinarios, como la Psiconeuroinmunología (PNI), que estudian conjuntamente la interacción entre los procesos psíquicos, el sistema inmune, el sistema endócrino y el sistema nervioso del cuerpo humano; y el medio ambiente con el que éste interactúa.

Simultáneamente, científicos sociales realizan aportaciones significativas al estudio del cerebro y la mente, en su relación con la cultura; tal es el caso de las investigaciones del

sociólogo y antropólogo mexicano Roger Bartra sobre los circuitos exocerebrales, que constituyen un sistema simbólico de sustitución de ciertas funciones cerebrales y amplían las potencialidades de los circuitos neuronales, dada su “incompletitud”.²⁰

Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización:

"La alucinación que hace ver lo que no existe se une a la ceguera que oculta lo que existe"

E. Morin

En *El conocimiento del conocimiento* (1986), Morin estudia las ideas desde la perspectiva del espíritu/cerebro humano (antropología del conocimiento); y cinco años después, habiendo superado una depresión provocada por la muerte de su padre, Vidal Nahoum, que dio origen a su libro *Vidal y los suyos* (1989), y una crisis de asma de su esposa Edwige, dirige sus baterías intelectuales al estudio de “las ideas”.

En *El Método 5. Las ideas* (1991), que realmente es la última parte del tercer tomo, estudia “la idea”, primero desde una perspectiva cultural y social (ecología de las ideas), después bajo el punto de vista de la autonomía/dependencia del mundo de las ideas (noosfera), y, finalmente, desde la organización de las mismas (noología). De esta manera, el sociólogo se interna en la intrincada selva del conocimiento, a través de lo que él domina: la **sociología del conocimiento**.

El pensamiento occidental ha hecho una distinción tajante entre lo natural y lo artificial, entre la naturaleza y la cultura, estableciendo que cultura es todo aquello que produce y piensa el hombre. Este es un pensamiento lineal y reductor, que busca en todo únicamente relaciones de causa y efecto. Sin embargo, entre la naturaleza y la sociedad existen interrelaciones e interacciones, que producen redes de información, comunicación y cultura. La naturaleza influye en la sociedad que influye en la naturaleza, donde la resultante es el conocimiento.

²⁰ En su **teoría del exocerebro**, publicados en su libro *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos* (2006), que busca comprender los vínculos entre las redes neuronales y la cultura; muy discutida por los neurocientíficos de hoy. En un artículo posterior, Bartra propone que el cerebro humano funciona en una compleja interacción con prótesis culturales que llama exocerebro: “la autoconciencia es un proceso que no ocurre totalmente dentro del cerebro y que se entiende mejor si la ubicamos en un contexto más amplio, que incluye el entorno social y cultural... **Mi hipótesis** es la siguiente: el fenómeno de la conciencia humana, entendida como el percatarse de estar consciente (o autoconciencia), implica necesariamente la conexión de ciertos circuitos neuronales con territorios extrasomáticos de prótesis culturales, que denomino **espacios exocerebrales**... Podemos comprender que la relación entre el cerebro y el medio externo se parece a la que opera en entre el Sistema Nervioso y los miembros periféricos del cuerpo. Hay mapas neuronales relativamente estables que codifican las peculiaridades de nuestro ambiente.” (Bartra, 2011, pp. 3, 4 y 7).

La sociedad construye el conocimiento, que interviene en la construcción de la sociedad:

Para concebir la sociología del conocimiento hay que concebir por tanto, no solo el enraizamiento del conocimiento en la sociedad y la interacción conocimientos/sociedad, sino sobre todo el **bucle recursivo** por el que el conocimiento es producto/productor de una realidad sociocultural, la cual comporta intrínsecamente una dimensión cognitiva. (Morin, 2006c, p. 25).

El mundo humano, o mundo vivido (Husserl), se compone de mitos, creencias religiosas, pensamiento filosófico, teorías científicas, saberes técnicos, saber artístico, saberes y prácticas cotidianas, que se constituyen en ideas, y construyen su propia realidad social: el ser humano organiza la sociedad; pero a la vez, el hombre se ve ordenado y normalizado por su propia organización social.

El ser humano produce las ideas y él es el vehículo de su manifestación, pero las ideas también producen al hombre en tanto que lo moldean, le determinan conductas y a partir de las ideas se sumerge en la realidad del mundo.

Pero Morin no cae en la trampa de un **determinismo cultural**: “Los hombres de una cultura, por su modo de conocimiento, producen la cultura que produce su modo de conocimiento. El conocimiento depende de múltiples condiciones socio-culturales y, a su vez, condiciona esas condiciones.”. (*ibid.*, p. 25).

La autonomía de la noosfera no es absoluta, ya que también experimenta la influencia recíproca de los componentes de la **antroposfera**, y la autonomía de ésta esfera siempre es abierta/dependiente tanto en su origen, desarrollo como en su ejercicio. Por ello afirma Morin, contra los que ontologizan el mito y el lenguaje humano, como el estructuralismo: “sí, el lenguaje *habla*, el mito *piensa* (pero ello no debe hacer olvidar que habla cuando un humano habla, que piensa con el pensamiento de un sujeto)”. (*ibid.*, p. 128). Y va más allá, al dejar a salvo la autonomía relativa de “los espíritus individuales”: “Los individuos no son todos, ni siempre, incluidas las condiciones culturales más cerradas, máquinas triviales que obedecen impecablemente al orden social y a las conminaciones culturales.”. (*ibid.*, p. 25).

Aunque una parte de nuestra vida está en la vida de las ideas, una parte de nuestra humanidad está hecha de ellas, y las ideas cobran una autonomía relativa al constituir la noosfera, concluye Morin en *Las ideas*: “no debemos dejarnos subyugar por las ideas, sino mantener un diálogo con ellas. Debemos dominar las ideas que nos dominan, y no solamente ser dominados por ellas.”. (Morin, 2010c, p. 176).

No podemos resistir a las ideas más que con ideas. Estamos todavía en la fase bárbara de las ideas y deberíamos poder establecer relaciones civilizadas con ellas, dialogar con las ideas. De este diálogo surgen nuevos conocimientos, que se integran dialógicamente en la cultura y la modifican, y con ello el devenir humano. De este diálogo surge la idea de “complejidad.

La humanidad de la humanidad:

“¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?”

Pascal

Después de publicar *Las ideas*, Edgar Morin comprende que debe volver a reflexionar sobre lo humano, hacer un intento por desenredar el embrollo de lo humano: “Durante la década de 1990 me di cuenta de que mis ideas antropológicas se habían enriquecido desde *El paradigma perdido* (1972), en el que se había formado mi concepción compleja de lo humano, y que era bueno que *El método* volviera a su punto de partida propiamente humano.”.(Morin, 2010c, p. 177). Se ve afectado por el nuevo estado del mundo; Las reformas de Mijaíl Gorbachov, y la implosión de la Unión Soviética, la guerra en Yugoslavia y su encuentro con América Latina. Este es el caldo de cultivo para que se anime a concluir, en la orilla catalana del mediterráneo, *La humanidad de la humanidad*, que había iniciado doce años atrás, publicándola en el año 2001. Es una obra madura, después de treinta años de haber comenzado la aventura intelectual de *El Método*.

Su obsesión principal, reconoce, es la condición humana. Entre 1948 y 1951, escribe *El hombre y la muerte*; en 1960, *Fragmentos para una antropología*; *La vida del sujeto* en 1963-196 y *El paradigma perdido* en 1972:

(...) de hecho, el primer (1977) y el segundo (1981) tomos de *El Método* enlazan la interrogación de lo humano con la del mundo físico y el mundo viviente. El tercero y cuarto, que tratan las posibilidades y límites de nuestro conocimiento, **religan antropología y epistemología que, en mi opinión, se remiten la una a la otra.** Por último, he tratado los problemas del destino de la humanidad en nuestra era planetaria: *Introducción a una política del hombre* (1965, 1999), *Para salir del siglo XX* (1981), *Tierra-Patria* (1993).” (Morin, 2008a, p. 18, negritas mías).

El hombre y la muerte y *La vida del sujeto*, son considerados por Morin “ensayos de antropología compleja”, y *El paradigma perdido* “es una especie de rama antropológica prematura de *La Méthode*”, dirá en otra parte.

En respuesta a la pregunta de Pascal, arriba citada, Morin dice “Seguimos siendo un misterio para nosotros mismos.” (*ibid.*, p. 15). Hay prodigiosos conocimientos sobre nuestra situación en el universo, a partir de los avances en las ciencias: cosmología, microfísica, ciencias de la Tierra, biología, prehistoria, ecología; pero también en la literatura, la poesía, la música (lenguaje del alma humana –Morin), la pintura, la escultura. Todos estos saberes, esclarecen ángulos del hecho humano, pero hay zonas de sombra profundas y la unidad compleja de nuestra identidad se nos escapa, lamenta Morin. Sigue habiendo una separación entre las ciencias y las humanidades, “el hombre es troceado en fragmentos aislados en las ciencias humanas”. (*ibid.*).

Morin acusa que el principio de reducción y disyunción, claves del paradigma simplificador de la modernidad, han reinado en las ciencias, incluyendo las humanas, impidiendo pensar lo humano. “El ser estructuralista ha hecho virtud de este obstáculo y Lévi-Strauss incluso pudo enunciar que el fin de las ciencias humanas no es revelar al hombre, sino disolverlo.” (*op. cit.*, p. 15). Es el modo de conocimiento lo que impide concebir al complejo humano. Morin acude a Heidegger, cuando éste dice:

Ninguna época ha acumulado conocimientos acerca del hombre tan numerosos y tan diversos como la nuestra (...). Ninguna época ha logrado hacer que este saber sea tan rápida y fácilmente accesible. Pero tampoco ninguna época ha sabido menos qué es el hombre.”. (*ibid.*, p. 16).

La paradoja, dice Morin, es que cuanto más conocemos, menos comprendemos al ser humano. Por ello, es necesario evitar “pensar demasiado pobremente al hombre”, dice Heidegger (*ibid.*).

Morin propone reunir y organizar los componentes biológicos, culturales, sociales, individuales de la complejidad humana “e inyectar los aportes científicos en la antropología, tal como lo ha concebido el pensamiento alemán del siglo XIX, como reflexión filosófica centrada en el ser humano. Hay que retomar el “hombre genérico” del joven Marx, el de los Manuscritos económico-filosóficos, complejizando y profundizando esta noción. “precisamos un enfoque existencial, que le concede su parte a la angustia, el goce, el dolor, el éxtasis.” (*ibid.*). Nuestro Autor, concibe su obra “como integración reflexiva de los diversos saberes que conciernen al ser humano.” (*ibid.*).

El conocimiento de lo humano debe ser mucho más científico, mucho más filosófico y mucho más poético. El conocimiento que desarrolla en esta **antropología compleja**, es un conocimiento complejo, que reconoce que el sujeto humano que estudia está incluido en su objeto; concibe inseparablemente unidad y diversidad humana; concibe todos sus aspectos y dimensiones, que son físicos, biológicos, psicológicos, sociales, mitológicos, económicos, sociológicos, históricos. Concibe a este *homo* no sólo como *sapiens, faber* y *oeconomicus*, sino también como *demens, ludens* y *consumans*; y porque recupera el sentido de palabras perdidas y despreciadas por las ciencias, inclusive las cognitivas, como: alma, mente, pensamiento.

Y la seria advertencia de Edgar Morin, es que el problema humano actual, no es sólo de conocimiento, sino un problema de destino. Por la diseminación nuclear y la degradación de la biosfera, “nos hemos convertido para nosotros mismo en un problema de vida y/o muerte. Por ello, este trabajo nos une al destino de la humanidad.”. (*op. cit.* p. 18).

Ética:

“Sólo el Doctor Love puede salvar a Mister Hyde” (2010c, p. 181).

Navegante de océanos de incertidumbre, Morin ha procurado integrar en *El Método*, el archipiélago de certezas. La larga travesía de su aventura intelectual ha durado poco más de treinta años; y con muchas escalas, ha arribado, si no a puerto seguro, sí a una síntesis, que resulta de la dialógica entre su vida que es su obra, y su obra que es su vida.

Publicado en el 2004, *Ética*, su sexto tomo de *El Método*, surge en el torbellino de la crisis contemporánea de occidente, y hace un crítico recorrido antropológico, histórico y filosófico por el largo camino de los problemas que plantea la moral occidental: las buenas intenciones, la conciencia y la voluntad moral, los principios morales; problemas que se agravan por la constante relación entre política y ética, ciencia y ética, economía y ética. Como la ética no puede huir a los problemas de la complejidad, este libro se sustenta y recrea en los principios de un conocimiento complejo, que Morin ha desarrollado en su andadura que constituyen los cinco volúmenes anteriores de *El Método*. El añejo problema del bien y del mal, es repensado a la luz del pensamiento regenerador que *El Método* ha construido; gestado en el seno mismo de la crisis de nuestra cultura.

Morin está consciente de la vieja confusión entre ética y moral, y nos ayuda a distinguir las:

Digamos ‘ética’ para designar un punto de vista supra -o meta-individual; ‘moral’ para situarnos en el nivel de la decisión y de la acción de los individuos. Pero la moral individual depende implícita o explícitamente de una ética. La ética se deseca y queda vacía sin las morales individuales. Los dos términos son inseparables y en ocasiones se encabalgan; en estos casos utilizaremos indistintamente uno u otro término. (Morin, 2009, p. 17).

La **ética compleja**, es concebida por Morin como un meta punto de vista que comporta una reflexión sobre los fundamentos y principios de la moral. En la *Ética*, reconoce que sus fuentes están inscritas en lo más profundo de nuestra humanidad y nuestra animalidad²¹: **la solidaridad y la responsabilidad**; mismas que tienden a agotarse, y la ética compleja

²¹ Convendría ahondar las investigaciones del psicólogo Steven Pinker, citado por R. Bartra (2011), quien afirma “El sentido moral es un dispositivo, como la visión en estéreo o las intuiciones sobre los números. Es un ensamblaje de circuitos neuronales engarzados a partir de piezas más antiguas del cerebro de los primates y configurados por la selección natural para realizar un trabajo”. Aunque Bartra aclara que no hay ninguna prueba científica de estos módulos morales existan.

pretende realimentarlas. **Es una ética compleja en la medida que conlleva incertidumbres y contradicciones.**

Las incertidumbres éticas, explica Morin:

(...) provienen del hecho de que los resultados de una acción no corresponden necesariamente a las intenciones. En cuanto se inicia, una acción deja de obedecer a la voluntad de su autor, sufre interacciones y retroacciones que surgen del medio en el que se desarrolla y puede incluso ser contraproducente para su propio autor. Esto ocurre en política y desde luego en una guerra. Es lo que llamé ‘**ecología de la acción**’. Así la ética compleja no sólo considera las buenas intenciones. Debe considerar que cualquier acción ética supone una apuesta y supone la comprensión de las condiciones en las que se opera. Si se utilizan medios innobles para realizar fines nobles, esos medios pueden pervertir los fines y sustituirlos. (2010c, pp. 179 y 189, negritas mías).

Esta última aseveración contrasta claramente con la sentencia “moral” que se le atribuye a Maquiavelo, de que el fin justifica los medios; y hace recordar, además, la respuesta de Gandhi cuando dijo: “si los medios son buenos, los fines también”.

Las contradicciones éticas surgen cuando dos imperativos contradictorios se oponen en una misma conciencia. La ética tribal de los beduinos comprende dos imperativos: el de la hospitalidad y el de la venganza cuando uno de los suyos ha sido asesinado. Es el caso de la mujer beduina, a la que le asesinaron a su marido, y que ella resuelve salomónicamente:

Di el ejemplo, que conocí a través de Louis Massignon, de la mujer beduina cuyo marido fue asesinado durante una vendetta tribal. Al caer la noche, el asesino de su marido viene a su carpa y le pide asilo. Tiene dos deberes imperiosos: el de la hospitalidad y el de la venganza. Encuentra la manera de resolver esa contradicción otorgándole al asesino la hospitalidad por la noche y, al día siguiente, le mata en colaboración con sus hermanos. (*op. cit.* p. 180).

A menudo todos nos enfrentamos a deberes contradictorios, como el interés de nuestra nación y el de la humanidad. O, p.ej., el de la medicina, en la que el médico ha hecho el juramento del respeto absoluto de la vida humana, que puede contradecirse con su deber con el enfermo moribundo, que le pide terminar con el sufrimiento que le aqueja. ¿Cuál es la elección moralmente correcta?

Morin esclarece, no fundamenta, antropológicamente su ética en la trinidad humana **individuo-sociedad-especie**; y a partir de allí, propone tres direcciones: una ética para sí: autoética; una ética para la comunidad: socioética; y una ética para la humanidad: **antropoética**; las cuales sostienen una relación dialógica.

En la autoética, demuestra la necesidad de una cultura psíquica, basada en el autoexamen y la autocrítica, que supere el desconocimiento de nosotros mismos en profundidad, por el cual nos mentimos inconscientemente. Esto es análogo a la “mala fe” sartreana. La autoética nos conducirá a una ‘**ética de la comprensión**’, superando así, la reinante incomprensión en nuestras relaciones de trabajo, de familia, de vecindario, entre tantas más. Una incomprensión que engendra desprecio, intolerancia, odio; y que, acusa Morin: “gangrena nuestras vidas”. Debemos considerar la complejidad de los otros, evitando el reduccionismo, consistente en que reducimos al otro a sus peores aspectos. “Si llamo criminal al hombre que cometió un sólo crimen, elimino de golpe todos los actos positivos que pueden serle imputados, reduciéndolo al único crimen que cometió.”. (*ibid.*, p. 181).

La ética compleja de Morin, produce una *sui generis* explicación del bien y el mal. El mal es lo que separa y el bien lo que une. Ambos nacieron juntos en los orígenes del universo:

Lo que separa -*diabolus*- es la fuente del mal. Lo que vincula -*reliance*- es la fuente del bien. Por ende, el bien, para mí, es amistad y amor, que es lo que vincula. El mal es lo que separa, destruye. El mal es la crueldad del mundo y la barbarie entre los humanos. (*op. cit.* p. 181).

De la concepción moriniana del bien y el mal, resultan dos exigencias éticas:

La primera exigencia ética es resistir a la crueldad del mundo y luchar contra las diferentes barbaries humanas. (...) La segunda exigencia ética procede de mi concepción de la poesía de la vida que se desarrolla en la realización de uno mismo, en la comunión, el amor, el éxtasis. Puedo formularla así: **contribuir a todo lo que permita a los humanos vivir poéticamente, es decir, realizar el amor, fraternidad, comunión, admiración, éxtasis.** (*ibid.*, negritas mías).

El corolario de la ética, es lo que Morin llamará “**fe ética**”. Su profesión de fe es: “La fe ética es amor”, y considera un deber ético preservar la racionalidad en el amor. La relación amor-racionalidad debe ser un yin/yang.

Ese amor nos enseña a resistir a la crueldad del mundo, nos enseña a aceptar/rechazar este mundo. Amor es también coraje. Nos permite vivir en la incertidumbre y la inquietud. Es el remedio ante la angustia, es la respuesta ante la muerte, es consuelo. Sólo el Doctor Love puede salvar a Mr. Hyde. Paracelso decía: ‘Toda medicina es amor’. Digamos también y sobre todo: ‘Todo amor es medicina’. El amor médico nos dice: ‘Amen para vivir, vivan para amar. Amen lo frágil y lo perecedero, porque lo máspreciado, lo mejor, inclusive la conciencia, la belleza, el alma, son frágiles y perecederos’. (*ibid.*, p. 182, negritas mías).

Es interesante observar que en la conclusión de *Ética*, sexto y último tomo de *El Método*, Morin hace coexistir el bien y el mal desde el origen, como el Ying y el Yang de la cosmovisión china; y a la vez propone resistir al mal, y procurar el bien, expresado en la fe y en el amor, las dos virtudes cardinales propuestas por San Pablo, aunadas a la esperanza. Y que es el amor, lo único que puede vencer a la muerte. Y es San Pablo, también, en su *Primera carta a los corintios*, quien exclama: “La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?” 1Cor. 15: 54 y 55 (*Biblia de Jerusalén*).

Se antoja la pregunta ¿La fe ética, que es amor, es también el capítulo final de esa gran historia de vida y muerte que inició aquel aciago día en que lo invadió un Hiroshima interior, al descubrir la muerte de Luna, su madre?

Reflexión sobre *El Método*:

“Ayúdate, la complejidad te ayudará” (Morin, 2010c, p. 183).

El Método es una obra inclasificable, porque no entra en las categorías tradicionales del conocimiento científico y del pensamiento filosófico. Morin reflexiona que para las ciencias humanas, no es antropológica; para los críticos filosóficos, no es filosófica, y para los críticos literarios, no es literaria. “Es efectivamente un monstruo, con relación a los criterios de la crítica, ya que reúne lo que se excluye mutuamente.” (*ibid.*, p. 178).

Hay quienes la han rechazado sin leerla,

Unos quisieron ver un texto de vulgarización de los logros científicos, ignorando el proyecto epistemológico que me animaba; otros quisieron ver una síntesis global de todo el saber, a la manera de Hegel, ignorando que mi mente sistémica distaba mucho de ser sistemática, sino que dejaba un lugar ineluctable a la incertidumbre y a lo inacabado. (*ibid.*).

El autor de *El Método* explica que la palabra “método” significa “recorrido”, en el griego original, y que los seis volúmenes de esa obra “fue un recorrido en el que el camino se hace caminando, según los versos de Antonio Machado: ‘Caminante, no hay camino, se hace camino al andar’”. (*ibid.*, p. 182). Y que ese camino ha elaborado un “método de la complejidad”. Deja claro que su método no tiene nada que ver con lo que se llama metodología. “Una metodología define un programa de trabajo preciso y determinado definitivo. Mi método pretende ayudar al espíritu para que afronte las complejidades y elabore sus estrategias. De ahí mi formulación: ‘Ayúdate, la complejidad te ayudará’”. (*op. cit.*, p. 183).

El método de Descartes, dice Morin, se acerca a una metodología, en tanto prescribe los procesos que hay que seguir para llegar a un conocimiento pertinente:

Yo indico las exigencias que hay que satisfacer para tratar las complejidades, las exigencias que comprenden tres principios que se han afirmado progresivamente: el principio dialógico, el principio recursivo y el principio

hologramático. Los tres son expresiones diversas y complementarias del **principio de vinculación** (*reliance*). (*ibid.*, negritas mías).

En consecuencia, critica la hiperespecialización de las disciplinas; no las desdeña, sino que quiere vincularlas. El saber complejo comprende una parte de incertidumbre irremediable que debemos reconocer y admitir; “el conocimiento es una navegación en un océano de incertidumbres entre archipiélagos de certidumbres.” (*ibid.*).

El pensamiento complejo comprende el carácter inacabado del saber, y la limitación de las posibilidades del espíritu humano:

Sería vano buscar un fundamento absoluto e incuestionable. Es lo que debemos saber desde Nietzsche. Tenemos que eliminar la metáfora arquitectónica que necesita fundamentos para levantar un edificio. **Debemos utilizar la metáfora musical en la que la sinfonía toma su impulso a partir de sí misma y se construye en su propio dinamismo.** (*ibid.*).

Poesía y música son fuentes primordiales de inspiración en la vida, la obra y el método de Edgar Morin. Su obra maestra, *El Método*, es una sinfonía tejida con los hilos de la poesía de su vida.

La originalidad de la obra de Morin, que rompe con el paradigma simplificador de la racionalidad clásica, ha suscitado todo género de críticas desinformadas; sin embargo, las ideas de Morin han emigrado a América Latina, Japón, Portugal, España, Italia, Grecia, China, Irán. Desde entonces se ha realizado congresos, asociaciones y redes de pensamiento complejo. En 1999, la UNESCO creó la Cátedra Itinerante “Edgar Morin” sobre el Pensamiento Complejo, con sede en la Universidad del Salvador, en Argentina. Se ha creado una Asociación Internacional del Pensamiento Complejo. En diversos países se han creado institutos, se imparten cursos, diplomados y posgrados sobre el pensamiento complejo. “En México, en Hermosillo, en el estado de Sonora, se ha intentado una experiencia conforme a mis concepciones y puede ser que se la lleve a la Ciudad de

México.”²² Lo cual hoy es una realidad definitiva con la creación de la **Multiversidad Mundo Real Edgar Morin**, fundada por su hoy rector Rubén Reynaga, e inaugurada por el propio Edgar Morin.

El Método, como toda su obra, ha suscitado adhesión de individuos de distintas disciplinas y profesiones. ¿Por qué? Se pregunta Morin, a lo que él mismo responde:

Ocurre que mi obra responde a los anhelos, a veces inconscientes, de mentes insatisfechas por las compartimentaciones disciplinarias, inclusive de la filosofía, y que aspiran a otro modo de conocimiento, a otro modo de pensamiento. Creo que formulé las verdades aún subconscientes para quienes me esperaban sin saberlo. Al encontrarme, se encontraron a sí mismos. Y ésa es mi alegría. (*op. cit.*, p 179, negritas mías).

Posterior a *Ética*, sexto y último tomo de *El Método*, el prolífico autor ha publicado varios textos que apuntan más a cuestionar y advertir sobre el camino equivocado y peligroso que transita la humanidad, al mismo tiempo que hace creativas propuestas para transformar esta realidad: 2005, *Civilización y barbaridad*, edit. Nathan; 2008, *¿Hacia el abismo?*, edit. Seuil; 2011, *La Vía. Para el futuro de la Humanidad*, edit. Fayard; y en 2011, *El Camino de la esperanza. Una llamada a la movilización cívica*, edit. Fayard, escrito al alimón con el filósofo alemán, también nonagenario al escribirla, hoy lamentablemente fallecido Stéphane Hessel, autor de la muy difundida obra *¡Indignaos!*

En *El camino de la esperanza*, proclaman: “Queridos ciudadanos, es nuestro propósito denunciar el curso perverso de una política ciega que nos conduce al desastre. Es el de enunciar una vía política de salvación pública. Es el de anunciar una nueva esperanza.”. (Morin, E. y Hessel, S., 2012, p. 1, versión digital) Los autores pregonan “una política del desear vivir y del revivir que nos arranque de una apatía y una resignación mortales”. (*ibid.*, p. 73).

²² “En Noviembre de 2004, en Hermosillo, Sonora, México, se inaugura el proyecto de la Multiversidad Mundo Real que lleva su nombre; se devela una estatua en su honor en el edificio de la Secretaría de Educación y Cultura y el Gobierno del Estado le otorga el reconocimiento de “Ciudadano Distinguido”. *Biografía autorizada de Edgar Morin y su obra, pensamiento complejo.*” Recuperado de: <http://www.edgarmorin.org/biografia-edgar-morin.html>.

Hessel y Morin hacen propuestas concretas, como la creación de un gobierno mundial, la revitalización de la solidaridad mediante la creación de **Casas de Fraternidad**, una economía plural que favorezca a las pequeñas y medianas empresas y dé impulso a un nuevo estilo de consumo, una reforma laboral fundada en el principio de la racionalidad y la **democratización de la enseñanza**, en la que cobren mayor relevancia las **humanidades**. A una sola voz, Hessel y Morin, concluyen: “El desear vivir alimenta el buen vivir, el buen vivir alimenta el desear vivir. Uno y otro, juntos, abren el camino de la esperanza.”. (*ibid.*, p. 74).

Edgar Morin, el Pensador Planetario, luciérnaga de las luces más brillantes, está notablemente influido por su pasado. La diversidad de su origen, le hizo ver la diversidad del mundo. Ha habido sucesos determinantes en la evolución de su pensamiento, y de su propia existencia. La sorpresiva muerte de Luna su madre, y la forma como su padre se lo ocultó al principio, fue y ha sido una experiencia dura que evoca constantemente en sus libros, artículos y entrevistas. No podemos saber si el Morin sería el célebre pensador y escritor que hoy conocemos, autor de más de cincuenta libros, si en su tierna infancia no hubiera sentido el duro aguijón de la muerte. En su constante búsqueda por el insondable mundo de su interioridad, y el descubrimiento introspectivo de sus demonios, en el proceso de sus periódicas ‘transformaciones genéticas’, se va preguntando por su propio ser, y la respuesta es: “Me lancé así a la vida sin Cultura ni Verdad, sólo con la ausencia de la muerte y la presencia de la muerte”. (Morin, 2005, p. 14).

Su activa participación en la Resistencia Francesa, durante la Segunda Guerra Mundial, le dio el impulso que, tal vez, necesitaba para comprometerse a fondo con las causas sociales, nacionales y mundiales más difíciles. Pero es que Morin, dado su temperamento y sensibilidad, y su peculiar sentido de la justicia, no podía ser de otra manera. O ¿Cómo explicar que al terminar la Gran Guerra, en lugar de quedarse como sus demás compañeros de lucha, a disfrutar las mieles del éxito y la fama, decide drásticamente, y como lo hará muchas veces más en su larga y prolífica vida, irse a vivir a la tierra de la nación perdedora, Alemania? Justamente, esta inédita decisión, este insólito hecho, es lo que desembocará en la escritura y publicación de su primer libro: *El año cero de Alemania*.

Su fuerte experiencia política y psicoafectiva, cuando valientemente decide abandonar las filas del entonces Partido Comunista Francés, fue uno de esos difíciles momentos en la azarosa vida de Morin, donde podemos vislumbrar ya al **intelectual comprometido**, para utilizar la frase de Sartre, otro gran pensador y escritor francés. Y es que su carácter decidido, un tanto voluble, de nuestro gran pensador, lo hace frecuente blanco de los dardos de sus opositores, de un signo o del otro del espectro político del momento histórico que le toca vivir; y digo, vivir, con toda la intensidad que sólo nuestro célebre escritor puede hacer.

Su postura, a veces condenada como neutral, nada rígida, equilibrada, lo más distante posible de los extremos y extremismos, lo ubica, no intencionalmente, en el centro de las airadas críticas de sus detractores. De un extremo y del otro de la geometría política, de izquierdas y derechas, provienen todo género de ataques, las más de las veces desproporcionados, injustos, y afortunadamente improductivos.

Pensador inclasificable: sociólogo, etnólogo, filósofo, antropólogo, explorador insaciable, amante de la multidisciplina, la interdisciplina y la transdisciplina, porque sabe que es el único camino (método) para comprender la complejidad del mundo, y los peligros que lo amenazan, Edgar Morin es solicitado en todas las latitudes del mundo. No obstante sus noventa y tres años, es un intelectual de vanguardia. No niega, como muchos, ser afecto a los reconocimientos a su vida:

A mí me gusta mucho el lado prepóstumo. Cuando le ponen mi nombre a algo, me digo: ‘¡Qué bien!’, es como si una vez muerto estuviera lo bastante vivo para contemplar esas cosas. Es algo bastante extraño. Estoy disfrutando en vida de cosas que deberían ocurrir después de mi muerte. Pues resulta muy agradable. (Mascolo, 2007, video 1 de 4).

Caminante incansable, viaja constantemente por todos los continentes, especialmente por América, con predilección por Perú (junio 2007) y México (Mayo 2004 y diciembre 2012), buscando en las civilizaciones antiguas precolombinas, la sabiduría que le falta a Occidente, y al mundo, para encontrar la ruta de su salvación, como hombre, especie y sociedad.

Actualmente, Edgar Morin es conocido en el mundo entero, particularmente en Asia y en Sudamérica. En Perú, se enseña su pensamiento en varios centros de estudios, y en México, como ya se dijo, una universidad lleva su nombre: **Multiversidad Mundo Real Edgar Morin**.

1.2. Complejidad versus racionalidad clásica

La modernidad con todos sus paradigmas y utopías, históricamente fue conciencia crítica que dio respuesta a los problemas de su época, en consonancia con las ciencias y la práctica social de ese momento histórico. Pero las nuevas circunstancias de la contemporaneidad, demanda rupturas y transformaciones de los principios que se consideraban inmutables, ha dicho el científico español Francisco Bedoya (2003).

El paradigma de la modernidad, simplificador, basado en los principios de disyunción, reducción, abstracción y determinismo mecánico, tiene que ceder a las nuevas perspectivas epistemológicas para aprehender la complejidad de lo real. La teoría de la complejidad y el pensamiento complejo asumen “(...) *la heterogeneidad, la interacción y el azar*”. (Reyes, 2007, p. 6). ... como totalidad sistémica, fundada en tres principios: “*el dialógico, la recursividad y el principio hologramático*”. Principios que desarrollaré más adelante.

El conocimiento científico de la modernidad, iniciada por Copérnico (1473-1543), y desarrollada por Galileo (1564-1642), también dio origen a un nuevo método para abordar la realidad; este método va a ser sistematizado por Descartes (1596-1650), en su célebre obra *El discurso del método*, y sus consabidas cuatro reglas fundamentales, que conviene recordar para comprender mejor, el cambio de paradigma que significa el pensamiento complejo moriniano:

(...) así en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, a condición de que tomara una firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

El primero consistía en no admitir jamás nada por verdadero que no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar minuciosamente la precipitación y la

prevención, y no abarcar en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para mejor resolverlas.

El tercero, en conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y aun suponiendo orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada. (Descartes, trad. en 1998).

Su primer objetivo será descomponer la complejidad de los fenómenos de la naturaleza, para revelar el orden simple que les subyace; La primera ventaja que nos proporciona el método es evitar el error y alcanzar la certeza en nuestros conocimientos.

El único criterio de verdad para Descartes es la “evidencia”, que es percibida por nuestra intuición intelectual, la cual capta a las ideas simples (*naturae simplices*), cuyas características de claridad y distinción constituyen los pilares sobre los que se asientan las verdades o ideas complejas. Descartes sólo admite un reducido número de ideas simples (extensión, substancia, pensamiento, etc.). La mayoría de nuestras ideas son complejas, por lo que hay que reducirlas a ideas simples, por lo tanto, evidentes.

Un problema no es más que un conjunto de ideas complejas, que hay que analizar, es decir, descomponer lo complejo en sus elementos simples, susceptibles de ser intuitos como ideas claras y distintas; esto es: evidentes. Reducimos lo complejo a lo simple y, en el mismo movimiento, accedemos desde lo desconocido a lo conocido: las ideas innatas.

Posteriormente, obtenidos los elementos simples de un problema, únicos absolutamente ciertos, hay que reconstruirlo en toda su complejidad. La síntesis implica orden, al deducir las ideas complejas mediante un riguroso proceso deductivo, pasando de lo desconocido a lo conocido. La síntesis es complementaria del análisis.

Finalmente, se debe revisar y comprobar que no exista ningún error en todo el proceso analítico-sintético, lo cual se logra recurriendo nuevamente a la intuición intelectual, para captar de golpe la totalidad del proceso, y así alcanzar la certeza. Las

célebres *Reglas del método* las encontramos ya en la *Regla IV* de su obra de juventud *Regulae ad directionem ingenii, Reg. V*. En esa obra Descartes se propone desarrollar una construcción filosófica para evitar **la incertidumbre y el error**. Indaga sobre la disposición y el orden de las cosas que debe buscar el espíritu para alcanzar una certeza incuestionable: esto postura el todo lo contrario a la de Morin.

La definición de lo que él entiende por método la podemos encontrar en la *Regla IV* de su obra *Regulae ad directionem ingenii (Reglas para la dirección del espíritu)*:

Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz. (Descartes, trad. en 1989).

Descartes, influido por la obra de Galileo, propone un método que busca la universalidad, sea cual sea su aplicación o campo del saber al que se refiera, a través del análisis geométrico y el álgebra, de la lengua matemática; porque de lo contrario, sentencia Galileo, es un “vagabundeo en un laberinto oscuro”. (Malinowski, 2012, p. 3). Dice el autor, al reflexionar sobre el ‘Proyecto cartesiano’:

Es esta insatisfacción, acerca de los conocimientos no fundados en razón y, consecuentemente, de la imposible cumulatividad del pensamiento científico, que conduce a Descartes a la formulación de la famosa *tabula rasa*, entendida como aplicación de una duda metodológica radical sobre todos aquellos conocimientos establecidos ‘**en la arena y el lodo**’ (Primera Parte del *Discurso...*). (*ibid.*, p. 3, negritas mías).

Y caracteriza al método cartesiano, contrastándolo con el moriniano:

(...) Nuestro propósito consiste en sugerir que, cuando un René Descartes habla de Método científico de investigación, está contemplando una **autopista en el desierto**, o sea la definición rígida y unilateral de un planteamiento discriminatorio.

Más allá de ese tronzón de carretera está el peligro y la perdición misma del espíritu científico. La noción de Método, desde un enfoque complejo, implica más bien - como un **sendero en la selva**- la idea de modelo flexible y adaptativo, de un horizonte cambiante que se pueda alcanzar desde diferentes caminos. (*op. cit.*, p. 3, negritas mías).

A todo esto habría que agregar las aportaciones a la teoría del conocimiento científico, del empirismo inglés, representados, principalmente por John Locke y David Hume, que tienen como premisa la vieja máxima de Aristóteles de “nada hay en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos”, y el racionalismo encabezado por Descartes, acompañado por Spinoza y Leibniz. Este último replicará muchos siglos después: “excepto el intelecto mismo”. El entendimiento humano parte de la experiencia que tenemos del mundo, vía los sentidos, por lo tanto es verificado empíricamente, pero tienen que ser validados por el intelecto, es decir, la razón. Aun el empirismo anglosajón no queda fuera del paradigma de la simplicidad cuestionada severamente por Morin, toda vez que se caracteriza por separar, dividir, atomizar el conocimiento de la realidad.

Aunque debemos mencionar que Morin, en distintos momentos, reconoce que el paradigma cartesiano, propició grandes progresos del conocimiento científico y la reflexión filosófica, desde el siglo XVII. Al separar a la ciencia de la conciencia el conocimiento generado no está hecho para ser reflexionado sino para ser utilizado con ignorancia. Los sabios no controlan las consecuencias de sus descubrimientos ni controlan el sentido ni la naturaleza de la investigación, acusa Bedoya (2003, p. 8). El discurso filosófico de la modernidad, en torno al conocimiento científico emergente, constituirá la piedra angular del paradigma científico moderno, simplificador.

Y ¿cómo opera este nuevo paradigma? El científico español responde: “(...) mediante la selección de datos significativos y rechazo de los no significativos: separa (distingue) y une (asocia), jerarquiza y centraliza. Estas operaciones son comandadas por paradigmas” (*op. cit.* p 7).

El **paradigma científico** de la modernidad se caracteriza por la simplificación, que se rige por los principios de **disyunción**, **reducción** y **abstracción** formulados por **Descartes**.

Simultáneamente, surgió un problema de enormes consecuencias, no sólo para la ciencia, sino para la humanidad misma. Al separar, Descartes, la *res cogitans* (sujeto pensante) de la *res extensa* (la cosa u objeto pensado), separa la ciencia de la conciencia; es decir, el conocimiento no será más objeto de la reflexión filosófica, al menos de los científicos, ni controlarán los efectos de sus descubrimientos o inventos, y la investigación científica será ajena al problema del sentido último del conocimiento científico. Aquí nace un problema de naturaleza **ética**, que es justamente el objetivo de esta tesis doctoral, al proponer el retorno en las universidades a promover una ciencia con conciencia.

Estas carencias del pensamiento simplificador, serán parte de los motivos del surgimiento del Pensamiento complejo, como un nuevo paradigma construido por Edgar Morin. La complejidad no va sustituir el lugar de la simplicidad.

El **pensamiento complejo** intenta articular dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador y aspira al conocimiento multidimensional, pero no aspira al conocimiento complejo. Uno de los axiomas de la complejidad es la **imposibilidad de una omnisciencia**. Por eso, el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento. (p. 8, negritas mías).

Lo simple no existe, sólo lo simplificado, dice Gaston Bachelard en *El nuevo espíritu científico*; y explica Morin:

Sin embargo, Bachelard, el filósofo de las ciencias, había descubierto que lo simple no existe: sólo existe lo simplificado. La ciencia construye su objeto extrayéndolo de su ambiente complejo para ponerlo en situaciones experimentales no complejas. La ciencia no es el estudio del universo simple, es una simplificación heurística necesaria para extraer ciertas propiedades, ver ciertas leyes.

George Lukács, el filósofo marxista, decía en su vejez, criticando su propia visión dogmática: “Lo complejo debe ser concebido como elemento primario existente. De donde resulta que hace falta examinar lo complejo de entrada en tanto complejo y

pasar luego de lo complejo a sus elementos y procesos elementales.” (Morin, 2008c, p. 35).

No es de extrañar por tanto, que el estudio de la complejidad ha sido poco desarrollado por filósofos como Popper, Kuhn, Lakatos o Feyerabend interesados en el estudio del fenómeno científico.

Además, si algo caracteriza al pensamiento moderno, es su **centralidad en el sujeto** (cognoscente), sin embargo, este sujeto también es visto desde el paradigma de la simplicidad. Pero en Morin, el sujeto se caracteriza por la autonomía, la individualidad y por su capacidad de procesar información. Para él, dice Reyes Galindo (2007, p. 6), el sujeto es de mayor complejidad, como lo demostrará en casi toda su obra, y no se puede asumir esta noción de sujeto desde un paradigma simplista. Es necesario el pensamiento complejo. Aquel, caracteriza Morin, “pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados” (*ibid.*) por el pensamiento no complejo. No se trata de rechazar lo simple, se trata de verlo articulado con otros elementos; es cuestión de separar y enlazar al mismo tiempo. Se trata pues, “de comprender un pensamiento que separa y que reduce junto con un pensamiento que distingue y que enlaza”. (*ibid.*).

La teoría de la complejidad no es excluyente. Sencillamente, escribe Edgar Morin:

Lo que actualmente me importa es lo que llamo la reforma de los pensamientos; es decir, **pienso cada vez más que ejercemos pensamientos que mutilan la realidad, pensamientos que separan las cosas en lugar de conectarlas entre sí.** Creo también que este tipo de pensamiento nos lleva hacia una inteligencia ciega, es decir, que cada vez tenemos más necesidad de conocer el conjunto de los procesos del mundo. (Cue, 1997, p. 2, negritas mías).

La teoría de la complejidad y el pensamiento complejo no intentan en modo alguno constituirse en método único, sino captar la realidad como sistema complejo, en sus diversas conexiones, mediaciones y condicionamientos. Por eso no establece relaciones antitéticas entre orden y caos, incertidumbre y certidumbre, entre las partes y el todo, etc.

F. Bedoya desglosa el problema del reduccionismo en el paradigma simplificador, los beneficios y las limitaciones de la informática y las matemáticas, dos de los principales instrumentos de las ciencias, tanto para el paradigma simplificador, como el de la complejidad:

Actualmente, el advenimiento de la **informática** y de ciertas técnicas **matemáticas no lineales** ayuda a los científicos modernos a la comprensión de los **fenómenos caóticos, complejos y emergentes**. Se puede simular la realidad y crear modelos de sistemas complejos como grandes moléculas, sistemas caóticos, redes neuronales, el cuerpo y el cerebro humano o el crecimiento demográfico. Además, su capacidad de cálculo permite procesar información demasiado compleja para la mente humana. A partir de conjuntos de instrucciones matemáticas, el ordenador puede elaborar modelos complicados y como los autómatas celulares de **von Neumann**, “Life” del matemático **Conway** o el conjunto de **Mandelbrot** que contiene los fractales, objetos matemáticos cuyas propiedades están presentes en fenómenos de la naturaleza.

Pero una cosa es observar que un fenómeno se ajusta a un modelo -por ejemplo, un patrón fractal en la naturaleza- y otra cosa distinta es determinar la causa de dicho patrón. Dicho con otras palabras, el hallazgo de que un conjunto de reglas matemáticas seguidas por un ordenador dan origen a patrones sumamente complicados no implica necesariamente que existan unas reglas simples que subyazcan a fenómenos del mundo que son complicados.

Los estudiosos de la complejidad y el caos afirman que las reglas simples que subyacen la naturaleza como la mecánica cuántica, la relatividad general, la selección natural o la genética mendeliana son insuficientes para explicar la complejidad. (Bedoya, 2003, pp. 3y 4, negritas mías).

Inclusive, el autor señala una “tensión entre lo simple y lo complejo”, y las limitaciones de la física de partículas para explicar la realidad:

Philip Anderson, premio Nobel de Física por sus estudios sobre Física de la materia, sostiene en un ensayo titulado “Más es diferente”[\[4\]](#), publicado en la

revista Science, que la física de partículas tiene una capacidad limitada para explicar el mundo. Según él, la realidad tiene una estructura jerárquica propia con niveles hasta cierto punto independientes de los niveles superior e inferior y en cada fase se necesitan principios, conceptos y acaba afirmando que “La Psicología no es Biología aplicada y la Biología no es química aplicada”. (*op. cit.*, p. 6).

Bedoya también refiere a **Murray Gell-Mann**, premio Nobel de Física, fundador de la teoría de los quark, quien:

(...) publicó en 1994 ‘*The quark and the Jaguar*’, en el que desarrolla el concepto de jerarquía en las teorías científicas. En lo alto están las que se aplican en el universo por todas partes. Otras leyes se aplican sólo aquí en la tierra y los fenómenos que describen entrañan una gran cantidad de aleatoriedad y de contingencia histórica. Así, en la evolución biológica hay gran número de accidentes que podrían haber ocurrido de una forma diferente y producido formas de vida diferentes, condicionadas naturalmente por presiones de selección.

(...)

Según él [Murray Gell-Mann], se puede remontar uno en la cadena de la explicación desde la física de las partículas hasta la biología, pero en la práctica sólo se puede hacer en raras ocasiones porque los fenómenos biológicos son producto de circunstancias fortuitas, históricas y contingentes.

Para él no hay necesidad de buscar una ley de la naturaleza que explicara por qué el universo ha generado orden a pesar del deslizamiento universal hacia el desorden, ya que el universo crea accidentes congelados que son estructuras complejas, pero el universo degenerará al final ajustándose al segundo principio termodinámico. (*ibid.*, pp. 6 y 7).

Con todo esto, podemos comprender que Morin nos está proponiendo una reforma del pensamiento, del pensamiento simplificador, para producir un pensamiento que reconozca la complejidad de lo real; y para ello nos remite a Kant, otro gigante, después de Descartes, de la racionalidad clásica:

Es conocida la fórmula kantiana que dice: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Es una cuestión fundamental que cada uno debe plantearse, y yo creo que finalmente el conjunto de mi obra se esfuerza siempre por responder a estas preguntas, a veces en forma más intensa pero siempre relacionadas. Pienso que este es el tono de mi obra y el sentido que toma mi voluntad de practicar un pensamiento complejo y, por lo mismo, querer una reforma de los pensamientos que nos permita conocer de manera más correcta a fin de sostener mejor nuestra acción. Y ¿Qué debo hacer? Y, eventualmente, esperamos. Pero hacemos cosas, y el proceso de conocimiento nos exige plantearnos preguntas, pero con vistas a restablecer nuestra individualidad como cognoscentes en el proceso de conocimiento, y éste es, contra el diagnóstico del pensamiento simplificador, una reconstrucción, una traducción; es decir, un proceso complejo. (Cue, 1997, p. 4).

Un proceso que dimana de su **cosmovisión integradora de saberes y otras mediaciones sustantivas, particularmente de un método que hace camino al andar, consciente de las incertidumbres, propias de la ecología de la acción y de un pensamiento ecologizado.**

Capítulo 2. Cosmovisión, epistemología y el método como camino que se hace al andar.

Cosmovisión, epistemología y método en Edgar Morin, constituyen una totalidad concreta. Devienen idénticas en la diversidad, y diversas en la unidad, pues se fundan en la complejidad. Sólo son separables a través del don humano de la abstracción, mediante la razón analítica, pero inseparables en la aprehensión de la realidad. Al mismo tiempo, su antropológica, es la síntesis, en sus mediaciones múltiples.

2.1. Cosmovisión, epistemología del pensamiento complejo y sus principios.

El estudio de la cosmovisión integradora de saberes y otras mediaciones sustantivas de Edgar Morin, nos revela la esencia de su pensamiento complejo, como una epistemología compleja que, fundada en sus principios generativos y estratégicos, supera la epistemología de la racionalidad clásica.

Antes de entrar al estudio de los principios generativos del método, ejes articuladores del pensamiento complejo, exponamos la relación del método respecto del paradigma vigente e imperante. Nos dice Morin:

También es preciso tomar en cuenta que método y paradigma son inseparables. Toda actividad metódica está en función de un paradigma que dirige una praxis cognitiva. Frente a un paradigma simplificador caracterizado por aislar, des-unir y yuxtaponer **proponemos un pensamiento complejo que religue, articule, comprenda y, a la vez, desarrolle su propia autocrítica.** (Morin, Ciurana y Motta, 2003, pp. 43-45, negritas mías).

El pensamiento complejo no es una nueva lógica, ni identifica la lógica con el pensamiento, como el paradigma simplificador, y así evita la fragmentación de los conocimientos. Necesita de la lógica aristotélica, a la vez que la transgrede, y por ser dialógica usa de otros modos la lógica. No rechaza el análisis, la disyunción o la reducción, pero rompe la dictadura del paradigma simplificador de la modernidad. Por ello articula, relaciona y

contextualiza. No reduce lo real a la lógica ni a la idea. No racionaliza. Busca inteligibilidad, pero también inteligencia.

Pensar es construir una arquitectura de las ideas. Pensar es reconocer la validez y situar en el mismo lugar la idea antagonista o contraria y la idea poética y genial. “Las claves de bóveda del pensamiento surgen del encuentro de formidables empujes antagonistas.” (*ibid.*, p. 44). Morin no escatima en el uso de las metáforas alusivas al mundo del arte. El pensamiento, dice, es arquitectura del discurso, “arquitectura del movimiento” (*ibid.*). En el pensamiento complejo de Morin, las ideas se desarrollan como en una sinfonía, “el pensamiento es la dirección orquestal de polifonías ordenadas y fluyentes.” (*ibid.*).

Navegando en el océano de los textos de Morin, buscando, a la vez, la génesis y el uso de su propio método y sus principios generativos, y en el proceso mismo de redacción de este texto, se hace patente la dialógica entre el todo y las partes, las partes y el todo sistémico y hologramático de su pensamiento complejo. Se percibe la recursividad de sus planteamientos y del estilo de su exposición; se avanza y retrocede en espiral, como tejiendo la trama *-complexus-* misma de su cosmovisión compleja, como en la construcción de una sinfonía, tal vez la 9ª de Beethoven, en la cual el tema principal se insinúa desde sus primeros movimientos, hasta estallar en el cuarto movimiento, el conocido Himno a la alegría, que no es otra cosa que la *Oda* de Schiller, ese grande del romanticismo alemán que recomienda “la educación estética del hombre”. Aunque la obra de Morin está en perenne construcción; es, finalmente, una gran sinfonía, inconclusa; y en ello radica su virtud.

De allí las consecuencias que tendrá el nuevo paradigma, el de la complejidad, en el campo de la educación, que desarrollaremos al final de este estudio. Morin lo anticipa:

Educación en el pensamiento complejo debe ayudarnos a salir del estado de desarticulación y fragmentación del saber contemporáneo y de un pensamiento social y político, cuyos modos simplificadores han producido un efecto de sobra conocido y sufrido por la humanidad presente y pasada. (*ibid.*, pp. 44-45).

Ya hemos dicho que el pensamiento complejo no pretende negar los aportes del paradigma de la modernidad, del siglo XVI, con Galileo, pasando por Descartes, y muchos más; dice el Filósofo Rigoberto Pupo Pupo:

No se trata en modo alguno de asumir la modernidad desde posiciones nihilistas y hacer de ella y sus conquistas una tabula rasa. Ella misma con todos sus paradigmas y utopías, históricamente fue conciencia crítica que dio respuestas a su tiempo histórico, en correspondencia con el estado de las ciencias y la práctica social.²³

Pero históricamente las nuevas realidades exigen rupturas, cambios y transformaciones como expresión de la quiebra de principios que se consideraban invariables. El ya referido Bedoya (2003) lo explica con suma claridad, en primer lugar el paradigma moderno de la simplicidad:

El conocimiento científico moderno tiene por objeto el disipar la aparente complejidad de los fenómenos a fin de revelar el orden simple al que obedecen. A lo largo de los últimos tres siglos se han adquirido conocimientos sobre el mundo basados en los métodos de verificación empírica y lógica. También han progresado los errores derivados del modo mutilador de organización del conocimiento incapaz de reconocer y aprehender la complejidad de lo real. El conocimiento científico moderno opera mediante la selección de datos significativos y rechazo de los no significativos: separa (distingue) y une (asocia), jerarquiza y centraliza. Estas operaciones son comandadas por paradigmas.

El paradigma científico por excelencia es el de simplificación, que está regido por los principios de disyunción, reducción y abstracción y formulado por Descartes, que separó el sujeto pensante y la cosa extensa, separando así la filosofía de la ciencia. Este paradigma ha permitido los enormes progresos del conocimiento científico y de la reflexión filosófica desde el siglo XVII. Al disgregar conciencia y ciencia, el conocimiento generado no está hecho para ser reflexionado sino para ser utilizado con ignorancia. Los sabios no controlan las consecuencias de sus

²³ Tomado de la Conferencia: “*La Antropoética de Edgar Morin como axiología de la acción*” del Dr. Sc. Rigoberto Pupo Pupo, Villahermosa, Tabasco, México, 23 de mayo de 2013, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

descubrimientos ni controlan el sentido ni la naturaleza de la investigación. La necesidad del pensamiento complejo surge a lo largo de un camino en el que aparecen los límites, las insuficiencias y las carencias del pensamiento simplificador. La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución. sd (pp. 4 y 5).

En contraste, el paradigma contemporáneo de la complejidad; en particular el método propuesto por Morin, en palabras de Bedoya (*ibid.*):

El pensamiento complejo intenta articular dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador y aspira al conocimiento multidimensional pero no aspira al conocimiento complejo. Uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad de una omnisciencia. Por eso, el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento.

Aunque ya Gastón Bachelard propuso en su libro “El nuevo espíritu científico” que lo simple no existe, sólo lo simplificado, la ciencia moderna ha construido su objeto extrayéndolo de su ambiente complejo para ponerlo en situaciones experimentales no complejas. Así, la ciencia no es el estudio del universo simple sino una simplificación heurística para extraer ciertas propiedades y ver ciertas leyes. (p. 5).

El modelo paradigmático de la modernidad, caracterizado por la simplificación y concretado en los principios de disyunción, reducción, abstracción y el determinismo mecánico tiene que ceder paso a nuevas perspectivas epistemológicas para aprehender la complejidad de lo real, como la teoría de la complejidad y el pensamiento complejo que asumen “(...) la heterogeneidad, la interacción y el azar” (Reyes, 2007, p. 6).

Como totalidad sistémica, este nuevo paradigma se funda en siete principios fundamentales: sistémico u organizacional, hologramático, retroactividad, recursividad, autonomía/dependencia, dialógico y reintroducción del cognoscente. Pero antes de estudiar

estos principios, hagamos una revisión sobre la noción de complejidad, medular en la construcción del pensamiento complejo, sus antecedentes en las ciencias contemporáneas, y su novedad como un saber complejo integrador de otros saberes.

¿Qué es la complejidad?

Bedoya (2003) refiere que “A comienzos de los 90 el físico Seth Lloyd recopiló 31 descripciones de complejidad que se inspiran en la termodinámica, la teoría de la información y la informática e incluye conceptos como la entropía, el azar y la información” (p. 4), y actualmente la lista es de 45; cito algunos: Información (Shannon); entropía (Gibbs y Boltzman); dimensión fractal (Mandelbrot); autosimilaridad; complejidad estocástica (Rissanen); sofisticación (Koppel y Atlan); complejidad efectiva o ideal (Gell-Mann); complejidad basada en la información (Traub); profundidad lógica (Bennet); profundidad termodinámica (Lloyd y Pagels); Complejidad gramatical (posición de la jerarquía de Chomsky); orden de largo alcance; autoorganización, sistemas complejos de adaptación; filo o borde del caos. Y de estas, la de mayor consenso entre los estudiosos de esta propiedad de los sistemas, en la naturaleza, dice Bedoya, es la de “*Fenómenos al borde del caos*” (Packard y Langton a finales de los años 80). Aunque los expertos en la complejidad procuran desmarcarse de una visión simplista del caos:

(...) éste es según Yorke una serie de fenómenos que evolucionan de una manera predeciblemente impredecible, demostrando sensibilidad hacia las condiciones, la conducta aperiódica y la recurrencia de ciertos patrones diferentes en la escala espacial y temporal. Por tanto, un sistema **complejo** se encuentra a caballo entre una conducta altamente **periódica** y otra **caótica**”. (p. 4, negritas mías).

El científico español, destaca tres grandes teorías que persiguen el “ideal” de la complejidad, desarrolladas a partir de la Segunda Guerra Mundial: la Teoría de la Cibernética, la Teoría de la Información y la Teoría de la Catástrofe:

Norbert Wiener publicó en 1948 “*Cybernetics. Control and Communication in the Animal and the Machine*”. Según él las máquinas y los fenómenos

biológicos procesan y actúan en base a información empleando mecanismos como retroalimentaciones y filtros que distinguen entre señales y ruido.

Relacionada con ella se encuentra la **teoría de la información** de **Claude Shannon** (1948) que inventó una definición matemática de la información basada en la entropía.

Por último, la **teoría de la catástrofe** de **René Thom** desarrollada como un formalismo puramente matemático que podía ayudar a ver con claridad una gama de fenómenos que mostraban una conducta discontinua. Las ecuaciones de esta teoría muestran cómo un sistema aparentemente ordenado puede sufrir cambios abruptos y catastróficos y podría explicar los terremotos, la aparición de la vida, la metamorfosis o el hundimiento de una civilización. (*ibid.*, pp. 5 y 6, negritas mías).

Bedoya destaca que “Los estudiosos de la complejidad han delineado con precisión los límites del método reduccionista; además, han creado metáforas poderosas, pero no nos han dicho nada del mundo que sea concreto y sorprendente.” (*ibid.*).

Edgar Morin, además de abreviar de estas tres teorías, y otras más, ha tomado nota de esta insuficiencia de las diversas teorías de la complejidad, y la necesidad del pensamiento complejo. Y se pregunta:

¿Qué es la complejidad? A primera vista la complejidad es un tejido (*complexus*: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. (Morin, 2008c, p. 32, negritas mías).

Morin especifica que la complejidad, a primera vista, “es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número grande de unidades.” (*ibid.*, p. 59). Es el caso de todo sistema auto-organizador, como los seres vivos, que combina millones de células; y éstas, millones de moléculas. Sin embargo, la complejidad

no es una cuestión nada más cuantitativa, sino que comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios:

En un sentido, la complejidad siempre está relacionada con el azar (...) Pero la complejidad no se reduce a la incertidumbre, *es la incertidumbre en el seno de los sistemas ricamente organizados.* (*ibid.*, p. 60).

Morin ha precisado que el enfoque de la complejidad, es el desafío, no la respuesta, y no se trata de plantear antinomias entre la simplicidad absoluta y la complejidad perfecta. “Porque para mí, en principio, la idea de complejidad incluye la imperfección porque incluye la incertidumbre y el reconocimiento de lo irreductible.” (*ibid.*, p. 143). Tómese nota de este concepto de incertidumbre, tan caro a la construcción de su ética compleja.

Trece años después, E. Morin en *Educación en la era planetaria* se replanteará la pregunta **¿Qué es la complejidad?** Y se responderá:

A primera vista es un tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados, que presentan la paradójica relación de lo uno y lo múltiple.

La complejidad es efectivamente el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. Así es que la complejidad se presenta con los rasgos perturbadores de la perplejidad, es decir de lo enredado, lo inextricable, el desorden, la ambigüedad y la incertidumbre. (p. 54).

Morin no critica la simplicidad en sí misma, sino el mito de la simplicidad que ha promovido el paradigma de la modernidad, a partir de Descartes; la simplicidad es necesaria, pero debe ser relativizada, advierte el autor. En su *Introducción sobre el pensamiento complejo*, que nos viene alumbrando, apunta:

Por lo demás, en el segundo volumen de *El Método [La vida de la vida]* he dicho que la complejidad es la unión de la simplicidad y de la complejidad; es la unión de los procesos de simplificación que implican selección, jerarquización, separación,

reducción, con los otros contra-procesos que implican la comunicación, la articulación de aquello que está dissociado y distinguido; y es el escapar de la alternativa entre el pensamiento reductor que no ve más que los elementos y el pensamiento globalista [holismo] que no ve más que el todo.” (pp. 143 y 144).

La explicación anterior, sintetiza muy bien la esencia del pensamiento complejo del pensador francés. Lo verdaderamente relevante es, como ha repetido innumerables veces, que él siempre abogará a favor de lo que une, y en contra de lo que separa; por ello, dice: “yo me ubico en el punto de vista de la deficiencia congénita del conocimiento, porque **acepto la contradicción y la incertidumbre**, pero, al mismo tiempo, la conciencia de esta deficiencia me llama a luchar activamente contra la mutilación.”. (*ibid.*, p. 144).

Morin nos aleja de la tentación de ubicar el pensamiento complejo como un pensamiento holista. No se trata, ni de holismo que sólo ve el todo, sin fijarse en las partes; ni reduccionismo que se fija en las partes, sin ver el todo; para esto se apoya en el pensamiento del gran científico y filósofo francés, Pascal: “Tengo por imposible conocer las partes en tanto partes sin conocer el todo, pero tengo por no menos imposible la posibilidad de conocer al todo sin conocer *singularmente* a las partes.”. (*ibid.*).

He aquí la fuente original de inspiración del principio hologramático de Morin.

Tampoco propone unos nuevos fundamentos que sustituyan a los planteados por el paradigma de la simplicidad: “La complejidad no es un fundamento, es el principio regulador que no pierde nunca de vista la realidad del tejido fenoménico en el la cual estamos y que constituye nuestro mundo.” (*ibid.*, p. 146).

La idea de complejidad surge de los campos de investigación de las matemáticas y la física relacionados con los sistemas dinámicos no lineales, donde se ubican: la “teoría del caos”, cuyo concepto no aprueba Morin, la teoría de los fractales y la teoría de las catástrofes; y es así que, afirma, se empieza a hablar de “sistemas complejos”, “matemáticas de la complejidad”. En la actualidad, la palabra “complejidad” se refiere al estudio de los sistemas dinámicos no lineales, que están en algún punto intermedio entre el orden, en el que nada cambia, como puede ser el de las estructuras cristalinas, y “el estado de total desorden o caos como puede ser el de la dispersión del humo.” (Morin et al, 2003, p. 57). Son sistemas que existen en la naturaleza, **entre el cristal y el humo** (Atlan) y su

comportamiento va cambiando con el tiempo, como el clima y el llamado “**efecto mariposa**”.²⁴ Como explica Morin:

Dichos fenómenos aparecen cuando los sistemas se hacen extremadamente sensibles a sus condiciones iniciales de posición, velocidad, etcétera, de modo que alteraciones muy pequeñas en sus causas son capaces de provocar grandes diferencias en los efectos. Como consecuencia de ello no es posible predecir con exactitud cómo se comportarán dichos sistemas más allá de cierto tiempo, por lo que parecen no seguir ninguna ley, parecen regidos por el azar. (*ibid.*, pp. 57 y 58).

Estas características de los sistemas dinámicos, ha hecho pensar a quienes siguen atrapados en el paradigma moderno de la simplicidad, que la complejidad no está en los sistemas mismos, sino que la complejidad sería una expresión de una deficiencia funcional, que conlleva un desconocimiento o ignorancia transitoria del observador. De manera que con la ayuda de herramientas “complejas”, como las matemáticas y las computadoras, mejorará la comprensión de estos fenómenos, y desaparecerá la complejidad. Se confunde la “complejidad” con la “complicación”.

En otros términos, el determinismo del viejo paradigma piensa que la incertidumbre causada por la aleatoriedad de algunos fenómenos, se debe a la debilidad de los medios y recursos cognoscitivos del espíritu humano. Al contrario, en el pensamiento complejo la incertidumbre es ineliminable, porque es constitutiva de la realidad, en todas sus dimensiones: física, biológica, social, noológica y ética. Por esta razón, la complejidad pertenece a esa región del devenir que para Morin no es reductible a la lógica:

Esto ocurre cuando experimentamos en nuestro camino de conocimiento que los entes no se agotan en lo *ensídico* [neologismo de Castoriadis], tienen una dimensión *poiética*, es decir, manifiestan novedad, creación y temporalidad (Cornelius Castoriadis). **En el seno de la complejidad hay una grieta por donde puede asomarse la dimensión poiética: abierta a la creación de formas.** Por eso el

²⁴ Metáfora creada por el matemático y meteorólogo norteamericano Eduard N. Lorenz (1917-2008), al intentar hacer una predicción del clima atmosférico, que comúnmente se expresa con las frases: “*el aleteo de las alas de una mariposa se puede sentir al otro lado del mundo*” (proverbio chino) o “*el aleteo de las alas de una mariposa puede provocar un Tsunami al otro lado del mundo*”, así como “El simple aleteo de una mariposa puede cambiar el mundo”.

poeta, dice Roberto Juarroz, inspirado en Rimbaud, es cultivador de grietas. (*op. cit.*, pp. 60 y 61).

Por las mismas circunstancias que la idea de “complejidad”, igual suerte corre la vieja idea del “Orden rey” (Morin, 2010a, p. 49), visto desde el pensamiento complejo.

El *pensamiento complejo* comprende el orden a través de una idea más rica que la idea de ley del determinismo, pues, además de ésta, incluye ideas de constreñimiento, estabilidad, constancia, regularidad, repetición, estructura e invariancia. (*ibid.*, p. 58).

El orden, desde la comprensión del pensamiento complejo, no es universal, general, eterno y contrario de la singularidad. Es un orden productivo, poiético, y su origen es condicionado y aleatorio:

Al complejizar, la idea de orden se relativiza. El orden no es absoluto, sustancial, incondicional y eterno, sino relacional y relativo, depende de sus condiciones de aparición, de existencia y de continuación, y ha de ser reproducido sin cesar: todo orden, cósmico, biológico, etcétera, tiene fecha de nacimiento y, tarde o temprano, tendrá fecha de defunción [entropía]. (*ibid.*, p. 59).

La complejidad y la no-complejidad o simplificación no solamente son unidas por el pensamiento complejo, sino que éste los reconoce como en una relación antagonista y complementaria. No se trata de afirmar que la esencia del mundo es complejo y no simple, sino que, aclara Morin:

Es que esa esencia es inconcebible. La complejidad es la **dialógica orden/desorden/organización**. Pero detrás de la complejidad, el orden y el desorden se disuelven, las distinciones se esfuman. **El mérito de la complejidad es el de denunciar la metafísica del orden**. (2008c, pp. 145 y 146, negritas mías).

Su lucha contra la metafísica del orden, al que pertenece el *eidos* platónico, la *ousía* aristotélica y el *cogito* cartesiano, han quedado disueltos en la trama del *complexus* moriniano; lo que ha hecho pensar que Morin privilegia el desorden, y a lo cual responde, desde el primer volumen de *El Método, La naturaleza de la naturaleza*:

Yo he introducido, no solamente la idea de organización, que estaba ausente de ambas concepciones, sino que he propuesto el *tetragrama orden/desorden/interacción/organización*. Ese tetragrama no puede ser comprimido. No podemos reducir la explicación de un fenómeno ni a un principio de orden puro, ni a un principio de puro desorden, ni a un principio de organización último. Hay que mezclar y combinar esos principios.

El orden, el desorden y la organización son interdependientes, y ninguno es prioritario. (*op. cit.*, pp. 150 y 151).

La noción de complejidad y el tetragrama, desarrollados por Morin en su pensamiento complejo, son elementos teóricos claves para comprender la realidad en su dimensión física, biológica, social, noológica y ética; así como comprender el largo proceso que experimentó la construcción de su ética, la cual está en los componentes de su tríada **individuo ↔ sociedad ↔ especie**. En cada uno de ellos acaecen **orden/desorden/interacción/organización**; además, tanto la tríada como el tetragrama, están sujetos a los tres principios fundamentales de la complejidad, desarrollados por Morin: de **recursividad, dialógico y hologramático**.

En estos últimos planteamientos, podemos ver a un filósofo que dinamita el basamento de la metafísica del orden; a un científico revolucionario que combina magistralmente a la sociología y a la antropología, fundando la sociología del presente y a la antropología compleja; y a un epistemólogo que propone innovadores principios de gran potencia heurística para la construcción de una ciencia transdisciplinar.

¿Cuáles son las fuentes del pensamiento complejo? Los referentes científicos del concepto de complejidad son, la Teoría de Sistemas, la Teoría de la Información, la Cibernética, y la teoría de la Auto-organización. (*op. cit.*, pp. 41 y 75).

La Termodinámica de Ilya Prigogine²⁵, introdujo en la Física y en la Química los conceptos de inestabilidad, desequilibrio, desorganización, irreversibilidad y evolución. Este autor predice que con la noción de complejidad, la humanidad conocerá el fin de las certidumbres y afirma que las teorías vagas, imprecisas e impotentes, contemporáneas son más significativas que las teorías exactas, precisas y poderosas de Newton o Einstein.

Fueron estas ideas las que liberaron el concepto de complejidad del sentido trivial de confusión y complicación, reuniendo orden con desorden y organización, así como lo uno y lo diverso.

La Teoría de los Sistemas del biólogo austriaco Karl Ludwig von Bertalanffy (1901-1972), tiene para Morin algunas facetas contradictorias, pero reconoce que se nutre de un sistemismo fecundo que lleva en sí un principio de complejidad, que tiene la virtud de concebir al sistema como una unidad compleja, un todo, que no se reduce a la suma de sus partes constitutivas, sino que es una noción ambigua que se sitúa en un nivel transdisciplinario que concibe, “tanto la unidad como la diferenciación de las ciencias, no solamente según la naturaleza material de su objeto, sino también según los tipos y las complejidades de los fenómenos de asociación/organización”. (*ibid.*, p. 42).

En este sentido, el creador del Pensamiento complejo reconoce a la Teoría de Sistemas como un campo que se expande a toda la realidad cognoscible, y más amplio que la Cibernética; que la Teoría general de sistemas de Bertalanffy, sostiene que los seres vivos pueden ser considerados como sistemas termodinámicos abiertos, lo que muestra que la comprensión de los sistemas se debe encontrar no sólo en el sistema sino también en su relación con el ambiente. Sin embargo, Morin ve que toda realidad conocida, en un sentido, desde el átomo hasta una galaxia, las moléculas, las células, todo organismo y la sociedad, puede ser concebida como sistema, en tanto una asociación combinatoria de elementos diferentes.

Lo que interesa a Morin, es la aportación que hace esta gran teoría a la construcción, como dice, de un puente entre la termodinámica y la ciencia de lo viviente, que supera las nociones físicas de equilibrio/desequilibrio, conteniéndolos en un sentido. El segundo principio de la termodinámica clásica, mejor conocido como “principio de entropía”, requiere de los sistemas cerrados, como una piedra, una mesa, que están en estado de

²⁵ Prigogine (1917 - 2003), autor de *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*; físico, químico, sistémico y profesor universitario belga de origen ruso, Premio Nobel de Química en 1977, creador del concepto, en 1967, de **estructuras disipativas**.

equilibrio, y por tanto los intercambios de materia y energía con el exterior son nulos. En el caso de los sistemas abiertos, explica Morin:

Por el contrario, la constancia de la llama de una vela, la constancia del medio interno de una célula o de un organismo, no están ligados en modo alguno a un equilibrio semejante; hay, por el contrario, desequilibrio en el flujo energético que los alimenta y, sin ese flujo, habría un desorden organizacional que conllevaría una decadencia rápida. (*op. cit.*, p. 43).

En los seres vivos sucede algo paradójico, ya que las estructuras se mantienen al tiempo que sus elementos constituyentes cambian. Las moléculas y las células se renuevan, mientras que el conjunto permanece aparentemente estable y estacionario. Los sistemas cerrados se degradan, o desorganizan, a consecuencia del principio de entropía; y los vivos, si no operan su clausura como sistemas, se desintegran.

Situación que, para Morin, ignoró la metafísica occidental cartesiana, que consideró a los seres vivos como entidades cerradas, y no como sistemas organizando su clausura (autonomía) en y por su apertura. En los vivos, es su apertura lo que permite su clausura, concluye el autor.

Como consecuencia fundamental, se tiene que las leyes de organización de lo vivo no son de equilibrio, sino de desequilibrio, que resulta en un dinamismo estabilizado. También, se desprende que la inteligibilidad del sistema no se encuentra en el sistema mismo, sino en su relación con el ambiente:

La realidad está, de allí en más, tanto en el vínculo como en la distinción entre el sistema abierto y su ambiente. (...) el sistema no puede ser comprendido más que incluyendo en sí al ambiente, que le es a la vez íntimo y extraño y es parte de sí mismo siendo, al mismo tiempo, exterior. (*ibid.*, pp. 44 y 45).

La noción de sistemas abiertos, da lugar a una teoría de la evolución, que proviene de las interacciones entre sistema y eco-sistema, también concebido como un desborde del sistema en un meta-sistema. Esto abre la puerta para su **Teoría de Sistemas auto-eco-**

organizadores, fundamental para la construcción de su pensamiento complejo. En lo sucesivo, Morin llamará “sistemas auto-eco-organizadores” a los sistemas vivientes; mismos que en su evolución acrecientan su complejidad.

Ahora se puede comprender que la relación entre los sistemas abiertos (auto-eco-organizadores) y el ambiente (el eco-sistema de orden material-energético -y organizacional/informacional), produce el carácter determinado y aleatorio de la relación ecosistémica. Estamos en plena complejidad. Apoyado en Murayama, Morin explica que la noción de sistema abierto, también representa un cambio paradigmático. Ver un objeto como entidad cerrada implica una versión clasificatoria, analítica, reduccionista del mundo, una causalidad unilineal. Esta visión produjo excelencia en la Física de los siglos XVII a XIX, pero los desarrollos de las ciencias contemporáneas han producido una revuelta epistemológica, con la noción de sistemas abiertos. Los que viven en el universo clasificatorio siguen con la idea de que todos los sistemas son cerrados.

Morin hace una crítica propositiva sobre la Teoría de Sistemas, al resaltar su carácter sincrético, que se ocupa de un *middle-range* (alcance intermedio), con mucha abstracción general despegada de lo concreto, y ubicada en un “holismo” totalizante, que poco ha explorado la auto-organización y la complejidad: “Queda un enorme vacío conceptual, entre la noción de sistema abierto y la complejidad del sistema viviente más elemental, que las tesis de Bertalanffy sobre la ‘jerarquía’ no llegan a rellenar.” (*ibid.*, p. 46).

Al mismo tiempo, reconoce que esta teoría, que no llega a formar un modelo, responde a una necesidad de urgencia creciente; p.ej. “el estudio sistémico del informe Mendows sobre el crecimiento (MIT) ha introducido la idea de que el planeta Tierra es un sistema abierto a la biósfera, y ha suscitado una toma de conciencia y una alarma fecundas.” (*ibid.*, p. 47, Nota). Y, además, reflexiona que el sistemismo contiene el germen de la unidad de la ciencia, y si ha de ser superado debe ser integrado. Por ello, nos recomienda los avances en esta materia, del texto *La Teoría del Sistema General*, de Jean-Louis Le Moigne.

La información:

Otra de las fuentes teóricas del pensamiento complejo, reconocidas reiteradamente por Morin, es la Teoría de la Información.

La noción de información también puede encontrarse en la Cibernética y en la Teoría de Sistemas. Esta noción surgida con Hartley, fue significativamente desarrollada por Shannon y Weaver, tanto en su aspecto comunicacional, como en el estadístico. Su primer campo de aplicación fue en la Telecomunicación. Pero fue en la Cibernética donde cobró un sentido organizacional: “de hecho, un ‘programa’ portador de información no hace más que comunicar un mensaje a un ordenador que computa cierto número de operaciones.”. (*op. cit.*, p. 48). Este aspecto es el que va a recuperar Morin para seguir construyendo su Pensamiento complejo.

La Teoría de la Información fue extrapolada heurísticamente al campo biológico, desde que se concibió que la autorreproducción de la célula fuera posible por una duplicación de un material genético o ADN, y que éste sea un mensaje que orienta y programa el funcionamiento de la célula. La célula puede ser cibernética, a través de la información. La reproducción se va a concebir como la copia de un mensaje, como una emisión-recepción integrable al marco de la Teoría de la comunicación. Inclusive, dice Morin, la mutación genética fue asimilada a un “ruido” perturbador de la de la emisión del mensaje, y provocador de un “error” perturbador en la conformación del nuevo mensaje. “Aquí también una teoría de origen comunicacional era aplicada a una realidad de tipo organizacional.”. (*ibid.*, p. 48). Esta noción de “información organizacional”, es lo que importa a Morin, porque entonces la noción de información podía integrarse en la noción de organización biológica y a la Termodinámica; o sea, a la Biología y a la Física.

Esto es así, al punto que se encontró una relación inversa entre la ecuación de probabilidad de la entropía ($S=K \ln p$), que expresa la tendencia al crecimiento en el seno del sistema, del desorden por sobre el orden, de lo desorganizado por sobre lo organizado, y la ecuación de Shannon de la información ($H=K \ln P$); lo cual implica que la entropía crece de manera inversa a la información; y, en consecuencia, Brillouin explicó la equivalencia entre la información y la entropía negativa o neguentropía. “Es decir que la neguentropía no es nada más que el desarrollo de la organización, de la complejidad.”. (*ibid.*, p. 49). Se ha reencontrado el lazo entre organización e información, que permite aprehender el ligamen y la ruptura entre el orden físico y el orden viviente.

El concepto de información era el concepto elemental desconocido para la física, y es inseparable de la organización y de la complejidad biológica. “Hace entrar en la ciencia al objeto espiritual que no podía encontrar lugar más que en la metafísica.”. (*op. cit.*, p. 49).

Como en otros casos, Morin advierte que el de información es un concepto problemático, no un concepto solución; indispensable, pero aún no elucidado y elucidante, que presenta grandes lagunas y grandes incertidumbres, como todo lo que implica la complejidad, por lo que hay que evitar caer en la “ideología informacional” que reifica y sustancializa, al nivel de la materia y la energía.

El concepto de organización, retomado por Morin, es una etapa más en su camino hacia la construcción del pensamiento complejo, su teoría especial de la complejidad.

La organización:

La Cibernética, la Teoría de Sistemas y la Teoría de la información, son fecundas e insuficientes a la vez, por lo que piden por una Teoría de la Organización. Así, Piaget ha planteado el concepto de organización como central de la Biología, y Françoise Jacob entiende que la Teoría General de las Organizaciones está aún por edificarse.

Morin piensa que la organización es una noción decisiva que “puede elaborarse a partir de una complejización y de una concretización del sistemismo... como un desarrollo, aún no logrado, de la Teoría de Sistemas.”. (*ibid.*, p. 51). La Biología, en la que profundizó en su época del Instituto Salk, en la Jolla, California, recordada en páginas anteriores, ha evolucionado del organicismo (Schaffle, Lilienfeld, Worms, Spencer) al organizacionismo. El primero se fundamenta principalmente en las analogías fenoménicas, planas y triviales, entre la sociedad y el organismo animal. El segundo, va más lejos, porque se esfuerza “por encontrar los principios de organización comunes, los principios de evolución de esos principios, los caracteres de su diversificación.”. (*ibid.*, p. 51 y 52).

Sin embargo, el organicismo romántico del Renacimiento y del pensamiento chino, siempre ha pensado que el organismo obedece a una organización compleja y rica, que no se reduce a principios simples, a ideas claras y distintas (Descartes), o una visión mecanicista:

Su virtud está en la intuición de que la organización vital no puede ser comprendida con la misma lógica que la organización de la máquina artificial, y que la originalidad lógica del organismo se traduce en la complementariedad de términos que, según la lógica clásica, son antagonistas, mutuamente rechazantes, contradictorios. (*ibid.*, p. 52).

Aun así, el autor ve que el organicismo, influido por el vitalismo, sólo supone una organización completa, que contiene un principio vital, pero no propone una noción compleja de organización, que realmente supere el reduccionismo del organicismo. Por el contrario, lo que el pensamiento complejo propone es aproximarnos un poco más al problema de lo viviente: “Porque es justamente con la vida que la noción de organización toma un espesor organísmico, se vuelve un misterio romántico.” (*ibid.*, p. 53). Lo viviente tiene estos rasgos, que no tienen las máquinas artificiales, sujetas a la entropía (sistemas cerrados tendientes a la desorganización). Se trata de una nueva relación con la entropía, “para crear neguentropía, a partir de la entropía misma; una lógica mucho más compleja y sin duda diferente de aquella de toda máquina artificial.” (*ibid.*, p. 53).

Están puestas las condiciones teóricas para el abordaje de una noción más compleja que la de organización, a partir de una realidad organizacional viviente: el fenómeno de auto-organización.

La auto-organización:

La Cibernética, la Teoría de Sistemas, la Teoría de la Información y el Estructuralismo, no tienen, dice Morin, la posibilidad de aprehender a la organización viviente o auto-organización en toda su complejidad; inclusive el concepto avanzado de organización desarrollado por Piaget, sigue ciego al prefijo recursivo “auto”, de gran importancia fenoménica y epistemológica.

El problema de la auto-organización²⁶ tiene dos antecedentes: la Teoría de los Automatas auto-reproductores, de J. von Newman y una tentativa de teoría meta-

²⁶ El término "autoorganización" fue introducido por vez primera por Immanuel Kant en la *Crítica del juicio* y recuperada en 1947 por parte del psiquiatra e ingeniero W. Ross Ashby. El concepto fue pronto utilizado por los cibernetas Heinz von Foerster, Gordon Pask, Stafford Beer y el propio Norbert Wiener, en la segunda edición de su "Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine" (MIT Press 1961). El concepto de "autoorganización" fue adoptado por todos aquellos asociados a la Teoría de Sistemas en la década de 1960, pero no se convirtió en un concepto científico común hasta su adopción por parte de los físicos y, en general, de los

cibernética: Von Foerster, Ashby, Gottard Gunther, entre otros. Al primero le reconoce la autoría de este valioso concepto:

Incitado por Henry Atlan, mi último gran descubrimiento fue el pensamiento de ese magnífico espíritu tan poco conocido, **Heinz von Foerster**, que me aportó la concepción de la **autoorganización**, que comprende la paradoja según la cual no puede haber autoorganización sino mediante una energía exterior. Foerster también me aportó la idea del **bucle recursivo**, que desarrollé en *El Método*. (Morin, 2010c, p. 154).

Pero dado el estado actual de la tecnología, no fue posible su aplicación a la creación de una máquina artificial auto-organizada y auto-reproductora. Por su parte, la teoría de la auto-organización, fue hecha para comprender lo viviente; “Pero permaneció demasiado abstracta, demasiado formal para tratar los datos y los procesos físico-químicos que hacían a la originalidad de la organización viviente.”. (Morin, 2008c, p. 54). Por lo tanto, no pudo aplicarse a nada práctico; necesitaba una revolución epistemológica, aún más que la Cibernética. Más que una teoría, son posiciones de partida, concluye Morin.

Especifica el autor que, desde 1945, Schrödinger puso de relieve la paradoja de la organización viviente, que no parece obedecer al segundo principio de la Termodinámica (entropía). Además, von Newmann “inscribió la paradoja en la diferencia entre la máquina viviente (auto-organizadora) y la máquina artefacto (simplemente organizada)”. Esta última, constituida por componentes extremadamente fiables (p. ej. motor de un coche) en sus componentes, pero poco fiable en su conjunto; cualquier falla de una de sus partes, hace fallar a la totalidad, y necesita la intervención exterior, del mecánico. A la inversa, en la máquina viviente (auto-organizada), sus componentes son poco fiables, porque las moléculas, células y los órganos se degradan o desorganizan rápidamente, pero el organismo sigue idéntico a sí mismo aunque sus componentes se hayan renovado totalmente. Por tanto, hay una diferencia entre los sistemas organizado y auto-organizado, en su naturaleza, y también en su lógica. Esto, escribe Morin:

(...) muestra también que hay un lazo consustancial entre desorganización y organización compleja, porque el fenómeno de desorganización (entropía) prosigue su curso en lo viviente, más rápidamente aún que en la máquina artificial; pero, de manera inseparable, está el fenómeno de reorganización (neguentropía)... el lazo entre la vida y la muerte es mucho más estrecho y profundo, que lo que hubiéramos podido, metafísicamente, imaginar. La entropía, en un sentido, contribuye a la organización que tiende a arruinar y, como veremos, el orden auto-organizado no puede complejizarse más que a partir del desorden o, más aún, a partir del ‘ruido’ (von Foerster), porque estamos en un orden informacional”. (*op. cit.*, pp. 55 y 56).

En estas primeras conclusiones, Morin integra críticamente las diversas teorías que dan origen a la complejidad y al Pensamiento complejo: Teoría de sistemas, Teoría de la Información, Cibernética, Termodinámica, Teoría de los Automatas auto-reproductores y Teoría de la auto-organización. Por ello, afirma Morin que el fundamento de la auto-organización no depende de la lógica de las cosas mecánicas, sino de una lógica de la complejidad; Ahondando en su idea, el autor explica que “la idea de auto-organización opera una gran mutación en el status ontológico del objeto, que va más allá de la ontología cibernética.” (*ibid.*, p. 56). Porque los objetos fenoménicos estrictamente físico-químico no tienen un principio de organización interno; el objeto cibernético, como la máquina artificial, sí lo tiene pero externo, es debido al hombre; “Por el contrario, para los objetos auto-organizadores, hay adecuación total entre la forma fenoménica y el principio de organización.” Por tanto el objeto auto-organizado es fenoménicamente “individual”. La individualidad es exclusiva de los vivientes.

Los objetos auto-organizadores, también poseen “autonomía”, relativa. Es autonomía organizacional, orgánsmica y existencial. Individualidad y autonomía sólo eran privilegios del sujeto, que la Cibernética no pudo inocular en el objeto, y por la teoría de la auto-organización fue posible; y correlativamente, ahora se puede entrever cómo la subjetividad humana puede encontrar sus fuentes, sus raíces, en el así llamado mundo “objetivo”, deduce Morin. Estamos a un paso de las fronteras entre el mundo de los objetos físico-químico-biológico de un lado; y el sujeto del otro, que, a su vez, los contiene en su constitución natural.

Hasta aquí, vemos un avance notable en la aprehensión y comprensión de los niveles de complejidad de los objetos, y cómo las teorías contemporáneas van dando cuenta de ella; aumentando, a la vez, la complejidad de sus construcciones teóricas; que para Morin, en su propio proceso meta cognitivo, son fuentes de enriquecimiento de su Teoría del pensamiento complejo, en ciernes.

El pensamiento complejo moriniano, da un paso adelante en la comprensión del status ontológico de los objetos, cuando agrega:

Pero al mismo tiempo que el sistema auto-organizador se desprende del ambiente y se distingue de él, y de allí su autonomía y su individualidad, se liga tanto más a ese ambiente al incrementar la apertura y el intercambio que acompañan a todo progreso de la complejidad: es **auto-eco-organizador**. (*op. cit.*, p. 57).

Es auto-eco-organizador, porque el ambiente (eco), juega un rol co-organizador. El sistema auto-eco-organizador tiene ligada su individualidad a relaciones más ricas con el ambiente: “Si bien más autónomo, está menos aislado. Necesita alimentos, materia/energía, pero también información, orden (Schrödinger)”. (*ibid.*, p. 57).

Seguramente nos ha quedado que la complejidad de los objetos, aprehendida por las diferentes teorías que hemos visto sucintamente, es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades; sin embargo, como va a explicar el Pensamiento complejo de Morin, la complejidad comprende también la incertidumbre en el seno de los sistemas ricamente organizados; tiene que ver con sistemas semi-aleatorios y la mezcla de orden-desorden en los sistemas organizados y auto-organizados.

La Cibernética, que tanto aportó a la comprensión de la complejidad del status ontológico de los objetos, como le gusta decir a Morin, y también aportó al desarrollo meta cognitivo del pensamiento de Morin, reconoció la complejidad, pero para rodearla, para ponerla entre paréntesis. Es el principio de la caja negra (black-box). Estudiaba y relacionaba los inputs, outputs, el feedback, pero, cuestiona Morin, “sin entrar, sin embargo, en el misterio de la caja negra”.

El problema epistemológico de la complejidad, que resuelve el Pensamiento complejo, es entrar en la caja negra; es decir, la complejidad organizacional y la complejidad lógica. Pero no se trata, advierte Morin, de renovar la concepción del objeto, como ya se ha explicado, “(...) sino de revertir las perspectivas epistemológicas del sujeto, es decir, del *observador científico*,” (*ibid.*, p. 60). Lo científico, en el paradigma de la simplicidad, siempre ha sido eliminar la imprecisión, la ambigüedad y la contradicción; al contrario del paradigma de la complejidad, y como vimos al revisar la trayectoria del pensamiento de Morin:

Pero hace falta aceptar una cierta imprecisión y una impresión cierta, no solamente en los fenómenos, sino también en los conceptos, y uno de los grandes progresos de las matemáticas de hoy es el considerar los *fuzzy sets*, los conjuntos imprecisos (Abraham Moles, *Les sciences de l'imprecis*, du Seuil, 1990).” (*ibid.*, pp. 60 y 61).

El cerebro humano, como demuestran los avances de las neurociencias, es superior a la computadora, justamente al poder trabajar con lo insuficiente y lo impreciso. Por ello hay que aceptar la ambigüedad en la relación sujeto/objeto, orden/desorden, auto/hetero-organización; reconocer la libertad o la creatividad, imprescindibles para estudiar al sujeto, y que son inexplicables fuera del nuevo paradigma de la complejidad. Problema teórico-práctico sobre el que volverá, una y otra vez, el autor; sobre todo en su propuesta educativa, que estudiaremos en el capítulo siguiente.

Aunque Von Newman mostró el acceso lógico a la complejidad, reflexiona Morin, nuestro aparato-lógico matemático actual se adapta a ciertos aspectos de la realidad fenoménica y no a los aspectos verdaderamente complejos. Por su parte, Piaget se detuvo a orillas del Rubicón (*ibid.*, p. 61), como Julio César durante la conquista de las Galias (Suetonio), porque únicamente acomoda la organización viviente a la formalización lógico-matemática ya constituida. Morin, gladiador del pensamiento, ambiciona cruzar el Rubicón del paradigma de la simplicidad, para aventurarse en las nuevas tierras de la complejidad; dice: “Trataremos de ir, no de lo simple a lo complejo, sino de la complejidad hacia aún más complejidad. Lo simple, repitémoslo, no es más que un momento, un aspecto entre muchas complejidades (microfísica, macrofísica, biológica, psíquica, social).” (*op. cit.*, p.

61). La complejidad de la auto-eco-organización, implica autonomía, individualidad, riquezas de relación con el ambiente, aptitudes para el aprendizaje, inventiva, creatividad, etc. Y al estudiar el cerebro humano, se entrará a fenómenos de muy alta complejidad, que requieren de un nuevo concepto, acuñado por Morin, exclusivo para intentar comprender el fenómeno humano: la hipercomplejidad.

No debemos pasar de largo sin destacar el salto cuántico que ha dado el pensamiento complejo al transitar de la complejidad de un modo de organización el de la materia no viviente, a uno más complejo el de la materia auto organizada de lo viviente. Todo ello indispensable para poder arribar años después a los sistemas auto reflexivos, capaces de construir sistemas morales que se vuelven sobre sí para construir la ética compleja, que no es otra cosa que su **antropoética. La sinfonía de largo aliento avanza inexorable; y también esto es lo que hay que comprender, si se quiere entrar en la espiral del torbellino del pensamiento complejo, sin ser arrastrado.**

El sujeto y el objeto:

Las teorías de la auto-organización y la complejidad establecen un sustrato entre los universos físico y biológico, y la noción de hipercomplejidad tiende un puente entre estos y el universo antropológico, asegurando la comunicación entre todas las partes de lo que llamamos “real”. Los conceptos de física y biología se complejizan y agrandan, y abandonan el reduccionismo simplificador. Estamos frente a una apertura teórica que permite la emergencia de lo que había sido rechazado fuera de la ciencia: el mundo y el sujeto.

La noción de sistema abierto que hemos tratado se amplía no solamente sobre la física, sino más amplia y profundamente sobre la physis, o naturaleza ordenada y desordenada de la materia, “sobre un devenir físico ambiguo que tiende a la vez al desorden (entropía) y a la organización (constitución de sistemas cada vez más complejos).”. (*ibid.*, p. 63). Esta noción refiere a la noción de ambiente, en el que la physis ya no es el único fundamento, sino el mundo como horizonte de realidad más vasto, y abierto al infinito; porque todo eco-sistema puede volverse sistema abierto dentro de otro eco-sistema más vasto, etc.

En este sistema abierto “El sujeto emerge al mismo tiempo que el mundo” (*op. cit.*, p. 63), desde el punto de partida sistémico y cibernético. Ha quedado atrás el sujeto de la conciencia de la filosofía de la modernidad, iniciada por Descartes, que separa la *res cogitans* de la *res extensa*. Rasgos humanos, como finalidad, programa, comunicación, son incluidos en el objeto-máquina. El sujeto emerge, a partir de la auto-organización, cuando autonomía, individualidad, complejidad, incertidumbre, ambigüedad, se vuelven caracteres propios del objeto. “Cuando, sobre todo, el término ‘auto’ lleva en sí la raíz de la subjetividad.” (*ibid.*, p. 63). Puede decirse que el sujeto es el objeto, pero auto-organizado, complejizado, o hipercomplejizado. Es el final de la separación radical sujeto-objeto del paradigma simplificador, y se cierra el abismo epistemológico de la relación sujeto-objeto, que pasa a ser un problema de la epistemología de segundo orden, tal como nos dice el Dr. Carlos Delgado, refiriéndose a Jesús Ibáñez:

“(…) de la modernidad a nuestros días pueden distinguirse dos modos de pensamiento bien delimitados, el simple que piensa el objeto, los sistemas observados -epistemología de primer orden-, y el complejo, **que piensa el pensamiento del objeto**, los sistemas observadores –**epistemología de segundo orden**. En el centro de esta distinción se encuentra el reconocimiento de que los actos cognitivos son el resultado de la actividad del sujeto, lo que implica, en mayor o menor grado, **la presencia de reflexividad y artificialidad**. (2011, p. 65, negritas mías).

Y También deviene un problema antropológico. Así, la antropología compleja de Morin esclarece su *epistemología compleja*, y el pensamiento complejo moriniano es diferenciado de las teorías del caos determinista:

En ese sentido, debemos hablar de **pensamiento complejo** para diferenciarlo de las teorías del caos determinista... Debemos hablar de pensamiento complejo porque nos introduce en una **epistemología de segundo orden** o del conocimiento del conocimiento. Una **epistemología compleja** cuyo esfuerzo se oriente, no tanto al

estudio de los sistemas observados, como a las **dinámicas reflexivas**. (Morin et. al, 2003, p. 63, negritas mías).

En otros términos, la auto-referencia llevará a la conciencia de sí, la auto-reflexividad llevará a la reflexión²⁷, y a la aparición, según G. Gunther, de “sistemas dotados de una capacidad de auto-organización tan elevada como para producir una misteriosa cualidad llamada conciencia de sí (consciousness or self-awareness)” (Morin, 2008c, p. 64); o en otro orden de ideas, a la aparición del “para-sí” como una fisura en el seno del “en-sí”, en términos del primer Sartre, fenomenólogo y, quizá, último filósofo de la conciencia, de herencia cartesiana.

Este sujeto emerge también en sus características existenciales; es el sujeto existencial estudiado por Kierkegaard, fundador del existencialismo, con su irreductible individualidad, autosuficiente, recursivo, porque se vuelve siempre sobre sí mismo; y, a la vez, insuficiente, en tanto ser abierto, que siempre tiene que elegir y decidir; que “Lleva en sí la brecha, la fragmentación, la pérdida, la muerte, el más allá.” (*ibid.*, p. 64). La angustia, podríamos agregar.

El pensamiento complejo cuenta con el mundo y reconoce al sujeto; “un sujeto pensante, último desarrollo de la complejidad auto-organizadora.” (*ibid.*, p. 64). Que se ha desarrollado después de mil etapas, condicionado por un eco-sistema, y cada vez más rico, vasto: complejo. “el sujeto y el objeto aparecen así como las dos emergencias últimas, inseparables de la relación sistema auto-organizador/ecosistema.” (*ibid.*, p. 64).

Morin propone una reflexión epistemológica de este proceso de emergencia del sujeto:

Ahora bien, se puede entender que sistemismo y Cibernética son algo así como la primera etapa de una *nave espacial* que permite el lanzamiento de una segunda etapa, la teoría de la auto-organización, la cual, a su vez, enciende una tercera etapa, epistemológica: *la de las relaciones entre el sujeto y el objeto*. (*ibid.*, pp. 64 y 65).

²⁷ “Sobre la teoría de los **sistemas reflexivos** son pertinentes, no sólo los diferentes volúmenes de la obra general de Morin titulada *El Método*, sino también las obras de **Von Foerster** y Von Glaserfeld. También se suman a ella, las obras de Umberto Maturana y Francisco Varela. Por otro lado y tomando como base la teoría de la autorreferencia de estos últimos, en el campo de la teoría de la sociedad se destaca la obra de Niklas Luhmann.” Morin, E. et al (2002): *Educación en la era planetaria*. 1ª ed., Editorial Gedisa, Barcelona, p. 63. Pie de página. Negritas mías.

Por su parte, el discípulo de Morin, y también co-autor de un libro, el filósofo Carlos Delgado, sintetiza metafóricamente los saberes que anteceden e integran el pensamiento complejo:

El antimétodo se presenta como una edificación de varios pisos. En la base se encuentran los desarrollos conceptuales provenientes de la teoría de la información, la cibernética y la teoría de los sistemas –teorías que aportan conceptos esenciales como información, retroalimentación y las lecciones sistémicas sobre la relación parte-todo. El segundo nivel está constituido por las ideas de la autoorganización – desarrolladas por las versiones de J. von Neumann, H. von Foerster, H. Atlan, I. Prigogine. Y el tercer nivel está integrado por tres principios esenciales: el principio dialógico (la solución de una contradicción no está en la eliminación de los contrarios, sino en la consideración de lo contrario, la unión de las nociones antagónicas), el principio de recursión organizativa (no sólo retroacción -feed back-, sino producción y autoorganización, la red de autoproducción y compenetración de efectos sobre sí mismos), y el principio hologramático (que implica pensar una nueva relación parte-todo, donde la parte está en el todo, y el todo está en la parte). (*op. cit.*, p. 85).

Morin acusa que la ciencia occidental positivista eliminó al sujeto, porque el objeto es independiente de él, y puede ser observado y verificado en tanto tales; el sujeto es el rechazado, como perturbación o ruido, por indescriptible, que hay que eliminar para lograr el “conocimiento objetivo”, según el criterio objetivista: “**El pensamiento moderno excluyó la subjetividad** y construyó una objetividad basada en la exclusión del sujeto... La nueva noción de lo complejo lo asume como atributo irreductible de la naturaleza, de la cual el sujeto forma parte.” (*ibid.* p. 89). El sujeto, dice Morin, se vuelve fantasma del universo objetivo:

No hay nada en nuestras teorías actuales del pensamiento que nos permita distinguir lógicamente entre un objeto como una piedra y un sujeto como unidad de

conciencia, el cual aparece sólo como un pseudo-objeto si lo ubicamos en el cuerpo de un animal o de un ser humano y lo llamamos *Ego*. (G. Gunther). (Morin, 2008c, p. 65)

Este sujeto rechazado por la ciencia positivista, toma revancha, dice Morin, en el campo de la moral, la Metafísica y la ideología. En esta última, se vuelve soporte del humanismo, nueva religión del hombre, ahora considerado sujeto, y creído rey sobre el mundo de los objetos, a los que puede manipular, transformar, acusa Morin; también destruir, valdría agregar. Esta valiosa reflexión del autor de *Tierra-Patria* sobre el futuro apunta a las raíces del mal que hoy aqueja a toda la humanidad: el calentamiento del planeta, con la real amenaza a todas las especies, incluyendo a este “objeto reflexivo”; o más bien: **sujeto moralmente irreflexivo**.

Metafísicamente, este moderno sujeto cognoscente, cartesiano, reubica al destronado objeto como un pálido fantasma o un espejo lamentable de las estructuras del entendimiento humano. El sujeto ha sido trascendentalizado, al ser excluido del mundo de los objetos. Estos han sido disueltos, metafísicamente, en el sujeto pensante de René Descartes; pensador moderno, primero en dividir radicalmente a la sustancia en *res extensa*, como dominio de las ciencias de la modernidad, y la *res cogitans*, como primer principio de realidad, y campo de las filosofías de la conciencia y las neurociencias. Esta dualidad, advierte Morin, habrá de marcar al occidente moderno hasta nuestros días. Es la base del paradigma simplificador, ya expuesto en este trabajo, y principio rector del diseño de la mayor parte de la curricula de los sistemas educativos del mundo, y su consecuente fragmentación y departamentalización.

En este paradigma, el concepto de sujeto esta obstaculizado a nivel empírico e hipertrofiado a nivel trascendental; por lo que en ambas situaciones, desprovisto el sujeto de un ambiente, aniquila al mundo y se encierra en el solipsismo. Esta es la gran paradoja, porque sujeto y objeto son indisociables entre sí y de su ambiente, y no deberían quedar reducidos a elegir entre el sujeto metafísico y el objeto positivista. En síntesis, y desde su pensamiento complejo, Morin explica el paradigma clave de occidente:

El objeto es lo cognoscible, lo determinable, lo aislable y, por lo tanto, lo manipulable. Contiene la verdad objetiva y, en ese caso, es *todo* para la ciencia, pero al ser manipulable por la técnica, es *nada*. El sujeto es lo desconocido, desconocido por indeterminado, por espejo, por extraño, por totalidad. Así es que en la ciencia de Occidente, el sujeto es el *todo-nada*; nada existe sin él, pero todo lo excluye; es como el soporte de toda verdad pero, al mismo tiempo, no es más que ‘ruido’ y error frente al objeto. (*ibid.*, p. 69).

Frente a este paradigma reductor y simplificador del sujeto y del objeto, Morin propone un nuevo paradigma que reconozca la complejidad del sujeto, el objeto y el ambiente; que comprenda la relación dialógica, recursiva y hologramática de la tríada *sujeto-objeto-ambiente*; en términos de Carlos Delgado:

La tesis dialéctica que afirma que no hay objeto del conocimiento, sin sujeto del conocimiento se ha profundizado en dirección al sujeto y a su contexto de interacción con el objeto. ‘**El conocimiento implica un sujeto que conoce y no tiene sentido o valor fuera de este**’ (Le Moigne), o como ha planteado Von Foerster, se hace necesaria ‘una epistemología que dé cuenta de sí misma’, que sea responsable a lo interno del sujeto. (*op. cit.*, p. 87, negritas mías).

Se trata de un “enfoque relacional” del sujeto y el ambiente, como lo propone el Dr. Delgado (2011), desde los postulados constructivistas de Von Foerster, contra un enfoque objetual, tradicional y simplificador: en el **enfoque objetual** “5) el sujeto tiene la función de percibir y describir, denotar al mundo; 6) ambiente, entorno, medio y medio ambiente son lo mismo y todos son externos;” En el **enfoque relacional**, complejo y antisimplificación, donde:

5) el sujeto distingue, y pertrechado de un marco teórico de referencia, desde él describe; 6) el entorno es especificado por el organismo, forma parte de su etología, y el ambiente es una descripción del observador que no tiene que ver necesariamente con el entorno; (*op. cit.*, pp. 67 y 68)

Por tanto, al conocimiento, desde el paradigma de la complejidad, le es imprescindible el sujeto; pero un sujeto complejo que conoce, valora, se comunica y actúa; es decir, que realiza los elementos cualificadores de la actividad humana, en tanto categoría filosófica de la hermenéutica ecosófica del Dr. Pupo Pupo; y, también, interactúa y coexiste dentro y con un *sistema reflexivo*, enfatiza Delgado:

La **reflexividad** permite dar cuenta de la coexistencia de dos series de relaciones, la de los sujetos que intentan objetivizar, y la de la realidad que se intenta objetivar... no pueden definirse los sistemas investigados al margen de la presencia del sujeto: ‘un **sistema** es una realidad compuesta por un sujeto y la realidad que ese sujeto intenta objetivizar’ (Navarro, P., 1990:51)... Un **sistema es reflexivo** ‘en la medida en que en su seno se generan efectos reflexivos, es decir, interferencias entre la actividad del sistema abierto y la actividad objetivizadora del sujeto’ [“Sistemas reflexivos”, Pablo Navarro]. (*ibid.*, pp. 69 y 70, negritas mías).

Con la influencia de la microfísica, donde sujeto y objeto están mutuamente relacionados, y la Cibernética, con su concepto de auto-organización, la nueva concepción de la relación sujeto-objeto se libera de la alternativa reduccionista determinismo/azar, ya que el sistema auto-organizador necesita de ambas condiciones para su propia auto-determinación; y al partir del concepto de sistema abierto, de la presencia consustancial del ambiente, de la interdependencia sistema/eco-sistema, el paradigma de la complejidad escapa de la disyunción y anulación del sujeto y el objeto; sigue esclareciendo Delgado:

El **pensamiento complejo** rechaza la postulación de un determinismo universal. Según las palabras de E. Morin: ‘El universo no está sometido a la soberanía absoluta del orden, sino que es el juego y lo que está en juego de un diálogo (relación antagonista, competidora y complementaria) entre el orden, el desorden y la organización’ (González, S., 1999: 65). Lo que constituye una formulación absolutamente opuesta a la dicotomía cartesiana del sujeto y el objeto. Se afirma la primacía no del sujeto, sino del contexto intersubjetivo en la relación cognoscitiva,

puesto que el sujeto emerge del contexto de su interacción con el mundo desde el conocimiento. **El conocimiento implica un contexto intersubjetivo y no tiene valor fuera de él.** (*op. cit.*, p. 91, negritas mías).

Y, desde su pensamiento complejo, ya avanzada su gran teoría, Morin explica:

Si parto del **sistema auto-eco-organizador** y lo remonto, de complejidad en complejidad, llego finalmente a un sujeto reflexivo que no es otro que yo mismo que trato de pensar la relación sujeto-objeto. E inversamente, si yo parto de ese sujeto reflexivo para encontrar su fundamento o, al menos, su origen, encuentro mi sociedad, la historia de esa sociedad en la evolución de la humanidad, el hombre auto-eco-organizador.

Así es que el mundo está en el interior de nuestro espíritu, el cual está en el interior del mundo. En ese proceso, sujeto y objeto son constitutivos uno del otro. (2008c, p. 69, negritas mías).

Fiel al espíritu de la complejidad, advierte contra un optimismo ingenuo que pretendiera que se ha arribado a una visión unificadora y armoniosa; y en clara alusión a Heisenberg, sentencia: “No podemos escapar a un principio de incertidumbre generalizado” (*ibid.*, p. 70). Las nociones de sujeto y objeto son perturbadas profundamente una por la otra. Hay una incertidumbre fundamental, ontológica, en la relación del sujeto y el ambiente. Sujeto y objeto deben permanecer abiertos, el uno respecto del otro, y ambos respecto del ambiente, que a su vez se abre continuamente, necesariamente, más allá de los límites de nuestro entendimiento.

Al referirse a la complejidad de la cognición en las teorías contemporáneas, Delgado explica:

Una de las primeras expresiones teóricas fue la solución de la paradoja de la observación de la realidad ondulatoria o corpuscular por Heisenberg. La inclusión del sujeto en las consideraciones teóricas y su posición especial como observador es el asunto epistemológico de fondo. La observación de una realidad ondulatoria o

corpúscular depende la interacción que se establece entre el observador y su referente. Sujeto y objeto aparecen aquí no separados como entidades ontológicas absolutamente opuestas e independientes. **Toda observación es transformación.** (*op. cit.*, p. 77, negritas mías).

Esta fisura ontológica²⁸ es la que aporta la incertidumbre en el conocimiento humano, que abre la posibilidad de un conocimiento a la vez más rico y menos cierto. Por tanto, la incertidumbre, será un principio esencial a considerar en toda la antropología, epistemología, **ética** y pedagogía moriniana.

En el contexto epistemológico de la modernidad, el sujeto metafísico toma revancha dentro de la moralidad occidental, y se constituye en su piedra angular: “Moralmente, es el sitial indispensable de toda **Ética**” (Morin, 2008c, p. 66, negritas mías). Toda la ética del occidente moderno está fundada en este sujeto pensante, cognoscente, separado radicalmente del objeto y del ambiente; es el sujeto del imperativo categórico kantiano, por un lado; con la ruptura del sujeto existencial, de la angustia frente a la elección, kierkegaardiano, por el otro lado.

Reconociendo las enormes contribuciones de ambos pensadores a la construcción de la ética y la moralidad occidental, son los dos extremos del espectro ético de occidente, en su tiempo y circunstancias. La ética de este sujeto, está fundamentada en una epistemología de primer orden y no en una epistemología compleja, de segundo orden, y una antropología compleja, como propondrá posteriormente Edgar Morin. **Una ética que reconoce la interdependencia del sujeto complejo con el sistema reflexivo.** Como dice Delgado: “La consideración de la **reflexividad** tiene profundas consecuencias para la superación de la dicotomía moderna del conocimiento y la **moral.**” (*op. cit.*, p. 70, negritas mías).

Para la epistemología de primer orden, del ideal simplificador de la racionalidad clásica, dice Delgado: “lo ético puede concebirse como algo externo al conocimiento, pues no forma parte del objeto, sino del universo del sujeto y de lo social;” (*ibid.*, p. 76) Sin embargo, desde la **epistemología de segundo orden**, aquella que piensa los sistemas

²⁸ Concepto de la filosofía existencialista sartreana, la fisura ontológica, en el seno del “en-sí”, es lo que, al hacer posible la **libertad ontológica** del “para-sí” (conciencia), es condición de posibilidad de la **ética, porque hace posible la elección libre entre el bien y el mal.** Aunque aquí ciertamente no está resuelto, aun, el problema de la separación entre el sujeto y el objeto.

observadores y presenta el problema del conocimiento como problema de comprensión, autoorganización y reflexividad, el asunto se piensa diferente; abunda Delgado:

Comprensión es delimitación, establecimiento de fronteras donde están presentes, como mínimo, dos momentos asimétricos, valores diferentes; en consecuencia, lo valorativo no es externo al conocimiento y la cognición, sino interno a ella como proceso de delimitación. Allí donde están presentes los sujetos, la delimitación como atribución de valor es un elemento inalienable. Tomar en cuenta y comprender lo ético y lo valorativo como interno a la producción de saber y ciencia se plantea entonces como una necesidad epistemológica. Esta tesis se encuentra en abierta oposición al ideal clásico de racionalidad, que consideraba lo ético y lo valorativo solo como elemento de vínculo necesario entre la ciencia como actividad y la sociedad en su contexto. (*op. cit.*, p. 77).

A partir de este breve recorrido por los caminos que conducen del paradigma de la simplicidad al paradigma de la complejidad, fundados en la cosmovisión compleja y la nueva epistemología compleja en que deviene, la pregunta que se nos ofrece ahora, en el contexto epistemológico y antropológico del pensamiento complejo moriniano, es ¿cómo será el sujeto de la ética compleja, o la ética del sujeto complejo, reflexivo y auto-eco-organizador, desde una mirada integradora de los principios y el método?

Los principios generativos fundamentales del pensamiento complejo

Para aproximarnos a una respuesta abierta y flexible, congruente con el espíritu moriniano, se hace necesario exponer a continuación, a modo de síntesis, los principios del pensamiento complejo, conscientes de que en la obra de Edgar Morin, estos no son constructos inmóviles, cerrados, ni causas estáticas, sino entes dialécticos generativos que advienen y devienen siguiendo el decursar de la realidad y haciendo camino al andar (método), lo que será objeto de estudio del segundo capítulo.

El principio dialógico: Ya en 1990, en su *Introducción al pensamiento complejo*, el pensador planetario esboza los que serán **los tres principios fundamentales del pensamiento complejo**, pero, significativamente, inicia con el principio dialógico:

(...) hay tres principios que pueden ayudarnos a pensar la complejidad. El primero es el **principio dialógico**... Lo que he dicho del orden y el desorden puede ser concebido en términos dialógicos. Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen organización y la complejidad. El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos complementarios y antagonistas.”.(Morin, 2008c, pp. 105 y 106, negritas mías).

Este principio básico del pensamiento complejo admite la racionalidad, pero se opone a la racionalización que simplifica, reduce y no aprehende la realidad en su contexto y complejidad. En 1995, en *Mis demonios*, al explicar Morin sus reorganizaciones genéticas, en la “Segunda reorganización” (1947), nos dice cómo descubre la “insuperabilidad de las contradicciones”; misma que será clave en la construcción postrera de su ética compleja.

La crítica de la dialéctica intemperante que ‘superaba’ siempre las contradicciones en ‘síntesis’, me llevó a reconocer el carácter irreductible de las contradicciones fundamentales que encuentra nuestro conocimiento de los **mundos físico, biológico y humano** [dimensiones de la realidad reconocidas por Morin]. Así, la racionalidad debe comportar, no la eliminación o ‘superación’ de las contradicciones, sino el reconocimiento de su irreductibilidad. Entonces, sin que pueda denominarla todavía, **la dialógica** (entre instancias antagónicas y complementarias al mismo tiempo) **comenzó a ocupar el lugar de la dialéctica**. (2005, p. 208, negritas mías).

En su “Tercera reorganización” (1963-1966), estando en plena creación de su “sociología del presente”, y al enumerar y desarrollar sus ocho “constelaciones paradigmáticas”, destaca la novedad de este principio frente a la dialéctica hegeliana. Dice en su cuarta constelación paradigmática: **“El principio dialógico se ha hecho consciente y distinto de la dialéctica**.

La dialógica es ahora una noción clave". (*op. cit.*, p. 214, negritas mías). Y en su sexta constelación, vuelve sobre este principio:

Una racionalidad abierta y compleja se define por oposición a la racionalización.

(...) Los tres principios de pensamiento complejo puestos de relieve son:

-el **principio dialógico** que se basa en la asociación compleja (complementaria, concurrente, antagonista) de instancias necesarias *juntas* para la existencia, el funcionamiento y el desarrollo de un **fenómeno organizado**; (*ibid.*, pp. 214 y 215, negritas mías).

En 1997, en una entrevista otorgada al diario mexicano *La Jornada*, Morin precisa la utilidad del principio dialógico:

El **principio dialógico**, por ejemplo, **permite desde mi punto de vista relacionar temas y conceptos antagónicos que tienen sus límites en lo contradictorio; es posible unir dos lógicas distintas, dos principios, en una unidad que no hace desaparecer la dualidad**; es la idea de "unidualidad", que he propuesto a veces. Importa superar las alternativas que se nos presentan: o la unidad o lo múltiple; y la dialógica -que no pretende sustituir a ninguna lógica previa- **es un recurso para salvar la complejidad de los antagonismos**. Así, me siento muy cerca de Heráclito, quien concibe la pluralidad en lo uno. (Cue, 1997, p. 4, negritas mías).

Aquí Morin no sólo define la dialógica, sino que la reconoce como herencia de Heráclito, como también lo ha sido la dialéctica; y, por lo tanto, lo ubica enfrente de Parménides; Se trata, además, de un fuerte y novedoso cuestionamiento a la metafísica del orden, como lo dirá, un lustro después, junto a Ciurana y Motta:

No se podría concebir el nacimiento de nuestro universo sin la **dialógica del orden/desorden/organización**... Un ejemplo de **dialógica en el campo de la física** es la revolución epistemológica fundamental que promovió Niels Bohr cuando vio la necesidad de asumir racionalmente la inseparabilidad de nociones contradictorias

para concebir un mismo fenómeno complejo: concebir partículas a la vez como corpúsculos y como ondas. (*op. cit.*, pp. 41 y 42).

El ser de Parménides, idéntico a sí mismo, es ahora una “fenómeno organizado”, que para su comprensión requiere de una lógica diferente a la lógica del principio de identidad; la noción “organización”, se volverá fundamental en el pensamiento complejo. Esta nueva noción del ser, necesita de una lógica diferente:

Por ello, he pensado que **la unidad de un ser no se entiende mediante una lógica de identidades** en la medida en que, en el proceso de conocimiento, nos es necesario captar, establecer, **con vistas a un sistema complejo**, la diversidad de lo uno, lo mismo que la relatividad de lo uno, la alteridad de lo uno, además de ese **ordenamiento de los objetos y los seres como ambiguos, antagónicos, indefinidos o escindidos**, etcétera. Es decir, que a ese ser no puede definírsele intrínsecamente, pues **requiere siempre de su contexto y de un observador**. Lo uno es complejo; la identidad de los seres es compleja. (Cue, 1997, p. 4, negritas mías).

El principio dialógico es, además, un replanteamiento del binomio central de la epistemología de la modernidad, con la noción de un sujeto (cartesiano) separado radicalmente del objeto; ahora, tenemos que hablar de un sujeto-observador, que introduce a Morin en la epistemología de segundo orden y en una epistemología compleja.

Transitamos a una cosmovisión, que tiene sus fundamentos en la revolución contemporánea de la física. Estamos frente a una noción compleja del ser; pero también frente a una lógica compleja, que da cuenta de un ser complejo; por ello la dialógica es también principio explicativo en la dimensión del ser viviente:

Tomemos el ejemplo de la organización viviente. Ella nació, sin duda del encuentro entre dos tipos de entidades físico-químicas, un tipo estable que puede reproducirse y cuya estabilidad puede llevar en sí misma una memoria que se vuelve hereditaria: el ADN y, por otra parte, los aminoácidos, que forman las proteínas de formas

múltiples, extremadamente inestables, que se degradan pero se reconstituyen sin cesar a partir de mensajes que surgen del ADN. Dicho de otro modo, hay dos lógicas: una, la de una proteína inestable, que vive en contacto con el medio, que permite la existencia fenoménica, y otra, que asegura la reproducción. Estos dos principios no están simplemente yuxtapuestos, son necesarios uno para el otro. El proceso sexual produce individuos, los cuales producen al proceso sexual. Los dos principios, el de la reproducción transindividual y el de la existencia individual *hic et nunc*, son complementarios, pero también antagonistas. A veces, uno se sorprende de ver mamíferos comiendo a sus crías y sacrificando su prole por su propia supervivencia. Nosotros mismos podemos oponernos violentamente a nuestra familia y preferir nuestro interés al de nuestros niños o el de nuestros padres. Hay una dialógica entre estos dos principios. (Morin, 2008c, pp. 105 y 106, negritas mías).

Este es un puntual ejemplo de la aplicación de la dialógica moriniana en el nivel biológico de la existencia.

Esta revolución paradigmática, le permite a Morin (2003) avanzar en su proceso de construcción de una antropología compleja:

No podemos concebir la complejidad del ser humano sin pensar **la dialógica sapiens/demens**; es preciso superar la visión unidimensional de una **antropología racionalista** que piensa en el ser humano como un *homo sapiens sapiens*. (p. 42, negritas mías).

Y también de una sociología compleja (del presente): “Otro ejemplo es la imposibilidad de pensar la sociedad reduciéndola a los individuos o a la totalidad social; necesitamos pensar en un mismo espacio la **dialógica entre individuo y sociedad**.”. (*ibid.*, negritas mías).

La mesa esta puesta para sentarse a degustar el platillo favorito del banquete: su **ética compleja**. En 2006, en *El Método 6. Ética*, a donde deviene y se concreta su pensamiento complejo, Morin definirá nuevamente este crucial principio, cuyo énfasis sobre “lo contradictorio” será determinante para el desarrollo ulterior de la ética compleja

del género humano: la **antropoética**. Por ello lo definirá en el *Glosario* de esta reciente obra:

Dialógica

Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran una solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la **dialógica**, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos. (2009, p. 230, negritas mías).

En esta misma dirección aprehensiva, el Dr. R. Pupo, sintetiza: **El principio dialógico** “No asume la superación de los contrarios, sino que los dos términos coexisten sin dejar de ser antagónicos. Valora en grado máximo la conexión como condición del sistema.”(2013).

No debe quedar ninguna duda de que el principio dialógico es un pilar del pensamiento complejo moriniano. El principio dialógico es constitutivo fundamental de su teoría compleja de la realidad; por lo cual ha precisado: “**El pensamiento complejo** no es la sustitución de la simplicidad por la complejidad, es el ejercicio de una dialógica incesante entre lo simple y lo complejo.”. (Morin, 2005, p. 213, negritas mías).

El principio de recursividad: Como ya se indicó, Heinz von Foerster le aportó a Edgar Morin la idea del **bucle recursivo**, quien lo desarrolló posteriormente en *El Método*. En 1990, éste explica:

El segundo principio es el de **recursividad organizacional**. Para darle significado a ese término, yo utilizo el proceso del remolino. Cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo, productor. **Un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce.** Reencontramos el ejemplo del individuo, somos los productos de un proceso de reproducción que es anterior a nosotros. Pero, una vez que somos producidos, nos volvemos productores del proceso que va a continuar.

Esta idea es también válida sociológicamente. La sociedad es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos. Dicho de otro modo, **los individuos producen la sociedad que produce a los individuos**. Somos, a la vez, productos y productores. La idea recursiva es, entonces, una idea que rompe con la idea lineal de causa/efecto, de producto/productor, de estructura/superestructura, porque **todo lo que es producido reentra sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor**. (2008c, pp. 106 y 107, negritas mías).

En 1995, lo vuelve a definir: “-el **principio recursivo** en el que todo momento es, a la vez, producto y productor, causante y causado, y en el que el productor es producto de lo que produce, el efecto causante de lo que lo causa;” (Morin, 2005, p. 215).

Al entrar al estudio de la complejidad del fenómeno educativo Morin vuelve a sobre este principio fundamental del pensamiento complejo, destacando que es una dinámica auto-productiva y auto-organizacional, distinguiéndola puntualmente del bucle retroactivo:

La idea de **bucle recursivo** es más compleja y rica que la de bucle retroactivo, es una idea primera para concebir autoproducción y autoorganización. Es un proceso en el que los efectos o productos al mismo tiempo son causantes y productores del proceso mismo, y en el que **los estados finales son necesarios para la generación de los estados iniciales**. (Morin, 2003, pp. 40 y 41).

Vuelve a definir este principio, a establecer sus condiciones, a defenderla de sus detractores y a explicar sus alcances:

De este modo, el proceso recursivo es un proceso que se produce/reproduce a sí mismo, evidentemente a condición de ser alimentado por una fuente, una reserva o un flujo exterior. La idea de bucle recursivo no es una noción anodina que se limitará a describir un circuito, es mucho más que una noción cibernética que

designa una retroacción reguladora, **nos desvela un proceso organizador fundamental y múltiple en el universo, que se desvela en el universo biológico**, y que nos permite concebir la organización de la percepción. (*op. cit.*, p. 41).

En suma, la recursividad es un principio fundamental para comprender fenómenos complejos de la realidad y, en consecuencia, el pensamiento complejo moriniano; por ello encontramos los bucles de Morin en casi toda su obra.

El principio hologramático: Otro principio fundamental de la tríada de principios cosmovisivos y metodológicos del pensamiento complejo moriniano es el principio hologramático. En 1993, en *Tierra-Patria*, Morin (2006a) acude a la noción de **holograma**, para crear consciencia una consciencia planetaria, que dará pie, más adelante, a su ética planetaria.

No sólo cada parte del mundo forma parte del mundo cada vez más, sino que el mundo como todo está cada vez más presente en cada una de sus partes. Esto se verifica no sólo para las naciones y los pueblos, sino también para los individuos. **Así como cada punto de un holograma contiene la información del todo del que forma parte**, así, de aquí en más, cada individuo recibe o consume informaciones y sustancias del universo... Así, para bien o para mal, cada uno de nosotros, rico o pobre, lleva en sí, sin saberlo, el planeta entero. (pp. 32 y 34, negritas mías).

Mostrando sus vastos conocimientos del mundo, como caminante incansable, nos da ejemplos concretos de cómo nuestra cultura está en proceso creciente de globalización; donde cada parte del mundo contiene al resto del mundo:

Así el Europeo se despierta cada mañana encendiendo su radio japonesa donde recibe los acontecimientos del mundo: erupciones volcánicas, terremotos, golpes de estado, conferencias internacionales le llegan mientras toma su té de Ceylán, India o china -a menos que se trate de un café moka de Etiopía o de una variedad de América Latina-; (...) Tiene, a gusto, rum de Martinica, vodka ruso, tequila

mexicano... En su villa miseria, el africano no se integra a ese circuito planetario. En su vida cotidiana sufre los contragolpes del mercado mundial, que afectan los precios del cacao, del azúcar, de las materias primas que produce su país (...) Utiliza vajilla de aluminio o de plástico, bebe cerveza o Coca-Cola (...) Baila con músicas sincréticas en las que los ritmos de su tradición se incorporan a una orquestación proveniente de Estados Unidos, llevando la memoria de lo que sus ancestros esclavizados habían aportado. (*op. cit.*, pp. 33 y 34).

En 1995, Morin (2005) lo define así: “-el **principio hologramático** en el que no sólo la parte está en el todo, sino que el todo, en cierto modo, está en la parte.” (p. 215).

El principio hologramático le permite explicar la complejidad del mundo contemporáneo, la mundialización de la vida humana y la pertenencia a una tierra – patria. En *Educación en la era planetaria*, Edgar Morin *et al* (2003) vuelve al tema:

Al igual que en un **holograma** cada parte contiene prácticamente la totalidad de la información del objeto presentado, en toda organización compleja no sólo la parte está en el todo, sino también el todo está en la parte. Por ejemplo: cada uno de nosotros, como individuos, llevamos la presencia de la sociedad de la que formamos parte. La sociedad está presente en nosotros por medio del lenguaje, la cultura, sus reglamentos, normas, etcétera.

Así la sociedad y la cultura están presentes en tanto que “todo” en el conocimiento y en los espíritus cognoscentes. Presente en el mito comunitario consustancial a él, la organización del Estado-nación también está presente en la organización universitaria y tecnoburocrática de la ciencia.

La organización sociocultural ocupa en cada espíritu un santuario donde impone imperativos, normas, prohibiciones, así como un mirador desde el que vigila sus actividades. (p. 38, negritas mías).

Esta visión holística cobra fuerza en la cosmovisión moriniana desarrollada en *El Método 6. Ética*, donde nos explica la noción técnica de holograma: “Un holograma es una imagen en

la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto presentado.” (p. 231); y vuelve a definirlo y a regalarnos ejemplos específicos:

El **principio holográfico** significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo. (*ibid.*, negritas mías).

Con la revelación del “**Principio hologramático**”, enfatiza Reyes Galindo (2007), Morin busca superar el viejo “reduccionismo”, que sólo ve las partes y el “holismo” en boga, que únicamente ve el todo, porque el principio hologramático ve las partes en el todo y el todo en las partes.

Al mismo tiempo, en Edgar Morin, estos principios están mediados por dos conceptos: el de paradigma y el de sujeto. El primero lo define como la estructura mental y cultural bajo la cual se mira la realidad y el segundo (el sujeto), lo conceptúa como toda realidad viviente, caracterizada por la autonomía, la individualidad y por su capacidad de procesar información; es el de mayor complejidad; por lo que, dice el creador de la Hermenéutica ecosófica el Dr. Rigoberto Pupo, no se puede asumir esta noción de sujeto desde un paradigma simplista. Es necesario el pensamiento complejo; aquel “pensamiento capaz de unir conceptos que se rechazan entre sí y que son desglosados y catalogados en compartimentos cerrados” por el pensamiento no complejo. (2010, p. 1).

Morin et al (2003) nos advierte que “Es preciso poner a prueba metodológicamente (en el caminar) los **principios generativos del método** y al mismo tiempo, inventar y crear nuevos principios.” (p. 37, negritas mías). El método moriniano, generado por los principios, no es un simple programa, ni un programa simplificador, sino una estrategia; pero no solamente una estrategia del sujeto, sino una herramienta generativa de sus propias estrategias. Por lo que Edgar Morin vuelve a exponer sus principios generativos del método, agregando cuatro más.

El método/camino/ensayo/estrategia contiene un conjunto de principios metodológicos que configuran una guía para un pensar complejo. Estos principios son los siguientes:

1. **Principio sistémico u organizacional** (*op. cit.*, p. 37, negritas mías): Permite relacionar el conocimiento de las partes con el conocimiento del todo y viceversa. Como decía Pascal: “Tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes”. Por otra parte, sabemos que, desde un punto de vista sistémico-organizacional, el todo es más que la suma de las partes. Ese “más que” son los fenómenos cualitativamente nuevos a los que denominamos “emergencias”. Éstas son efectos organizacionales, son producto (producir: traer al ser) de la disposición de las partes en el seno de la unidad sistémica. Por otro lado, si el todo es “más” que la suma de las partes, también el todo es “menos” que la suma de las partes. Ese “menos” son las cualidades que quedan restringidas e inhibidas por efecto de la retroacción organizacional del todo sobre las partes.

(...)

Principio de retroactividad (*ibid.*, pp. 39 y 40, negritas mías): con el concepto de bucle retroactivo rompemos con la causalidad. Es un principio que introdujo Wiener y posteriormente teorizaron pensadores como Bateson. Frente al principio lineal causa-efecto nos situamos en otro nivel: no sólo la causa actúa sobre el efecto sino que el efecto retroactúa informacionalmente sobre la causa permitiendo la autonomía organizacional del sistema. Las retroacciones negativas actúan como mecanismo de reducción de la desviación o de la tendencia. Es decir, actúan como mecanismo de estabilización del sistema. Las retroacciones positivas son la ruptura de la regulación del sistema y la ampliación de una determinada tendencia o desviación hacia una nueva situación incierta. Situación que puede acabar con la misma organización del sistema. Como sabían los primeros pensadores griegos: en su triunfo *Hybris* conoce su muerte. ¿Acaso no vivimos hoy una lucha entre fuerzas de creación y fuerzas de destrucción, unas que van hacia una planetarización de la humanidad y hacia la emergencia de una nueva identidad de la ciudadanía terrestre

y al mismo tiempo, las que generan un proceso de destrucción en la dirección de nuevas balcanizaciones?

(...)

5. Principio de autonomía/dependencia (*ibid.*, p. 41, negritas mías): Este principio introduce la idea de proceso auto-eco-organizacional. Toda organización necesita para mantener su autonomía de la apertura al ecosistema del que se nutre y al que transforma. Todo proceso biológico necesita de la energía y la información del entorno. No hay posibilidad de autonomía sin múltiples dependencias. Nuestra autonomía como individuos no sólo depende de la energía que captamos biológicamente del ecosistema sino de la información cultural. Son múltiples dependencias las que nos permiten construir nuestra organización autónoma. (...)

7. Principio de reintroducción del cognoscente en todo conocimiento (*ibid.*, pp. 42 y 43, negritas mías): Es preciso devolver el protagonismo a aquel que había sido excluido por un objetivismo epistemológico ciego. Hay que reintroducir el papel del sujeto observador/computador/estratega en todo conocimiento. El sujeto no refleja la realidad. El sujeto construye la realidad por medio de principios antes mencionados.

De este modo, el método se vuelve central y vital cuando necesaria y activamente se reconoce la presencia de un sujeto que busca, conoce y piensa. Cuando la experiencia no es una fuente clara, inequívoca, del conocimiento. Cuando se sabe que el conocimiento no es la acumulación de datos o de información, sino su organización. También cuando la lógica pierde su valor perfecto y absoluto y, al mismo tiempo, la sociedad y la cultura nos permiten dudar de las ciencias, en lugar de fundar el tabú de la creencia. Cuando se sabe que la teoría siempre está abierta e inacabada y es necesaria la crítica de la teoría y la teoría de la crítica. Y por último cuando hay incertidumbre y tensión en el conocimiento y se revelan y renacen las *ignorancias y los interrogantes*.

Construcción que [para Morin], por cierto, es siempre incierta porque el sujeto está dentro de la realidad que trata de conocer. No existe el punto de observación absoluto ni el metasistema absoluto. Existe la objetividad. Ahora bien, la objetividad absoluta, al igual que la verdad absoluta, es un engaño.

Aquí se nota claramente su visión hermenéutico-epistemológica de la fusión de horizonte que tanto trabaja Gadamer en *Verdad y método*, así como la epistemología de segundo orden, en la comprensión de la relación observador-observado.

Por tanto, estamos en condiciones de pasar al método que para el pensador planetario es camino, no inicio sino término como propone Nietzsche, porque se construye en el propio camino aprehensivo de la realidad.

Estos cuatro principios, como los tres fundamentales primeramente desarrollados, son de una enorme riqueza heurística en el devenir de la ética compleja que construyó Edgar Morin, y que hemos de abordar en el siguiente capítulo. Porque si recordamos que la ética tiene su origen en la noción del “ethos” griego, en tanto “hábito”, “modo de ser”, entonces comprenderemos mejor que la ética no es un conglomerado de principios y valores universales, que en todo caso sería la moral, ni la moral puesta en práctica, que es la moralidad; comprenderemos que la ética compleja va más allá, inclusive, que la reflexión sobre la moral, que es igual a la filosofía moral, como se expondrá con mayor detalle en apartado de las doctrinas éticas fundamentales. La ética compleja, implica ya una teoría compleja de la realidad, de esos hábitos y modos de ser, y los que principios que lo expresan y regulan, que va más allá del sistemismo y el holismo; una idea del sujeto, que supera la noción del sujeto cognoscente de la modernidad, separado radicalmente del objeto; y unos individuos, en relación de autonomía/dependencia de un proceso continuo auto-eco-organizacional.

2.2. La construcción metacognitiva del método como lógica que se construye.

Esta búsqueda también se propone develar las particularidades del método de Edgar Morin como camino que se hace al andar, a través de un estudio complejo de su construcción metacognitiva, de su visión compleja del método como construcción, viaje y transfiguración en búsqueda de la verdad y la relación que guarda con sus principios generativos y estratégicos. Naturalmente, el método aflora en todas partes, como momento de una totalidad sistémica abierta, pero aquí, haciendo abstracción, nos enfocamos a él.

El método de E. Morin **como camino que se hace al andar**, convierte en objeto de la reflexión la esencia de su cosmovisión metodológica, sobre el estudio de los seis volúmenes de *El Método*, pero con atención especial en su obra *Educación en la era planetaria*.

El centro del análisis es la construcción metacognitiva moriniana del método y sus diversas determinaciones y condicionamientos, así como su rica y original visión del método como lógica que se construye, y como viaje y transfiguración. Se busca una aprehensión compleja del método y la teoría, en sus interacciones, retroacciones, vínculos y condicionamientos.

El proceso interno que vivencia y que da origen a su magna obra *El Método*, revela cómo el profesor Morin va construyendo su propio método de investigación, como “camino que se hace al andar”, como canta el poeta Antonio Machado.

El camino de Morin comprende toda su vida. Su misma obra *El Método*, es una andadura de más de 30 años para comprender el mundo en su complejidad, pero también a sí mismo. Es un recorrido largo y sinuoso, una aventura en espiral, a través de mucha información, reflexión y escritura sobre las subpartículas atómicas, átomos y soles, las galaxias más distantes, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y, sobre todo, lo infinitamente complejo: la vida. Y a partir del asombroso surgimiento de la vida y su evolución compleja, el largo proceso de hominización, desde el *homo afarensis*, hasta el homo sapiens, y su aportación a la antropología: el **sapiens demens**; desde las primeras civilizaciones, hasta el surgimiento de la megamáquina: el Estado moderno.

El Método, es su método de la complejidad, entendida ésta como *complexus*, que significa “lo que va tejido junto”. Método que procura ver todas las aristas posibles de una misma realidad. Por ello, después de su estancia en La Jolla, California (Instituto Salk de Estudios Biológicos), que se traduce en 1971 en el *Diario de California*, en 1975 en *El paradigma perdido: Ensayo de bioantropología*, y luego en los dos primeros volúmenes de *El Método*, reconoce “sí, soy un poco como una abeja que anda libando muchas flores, que ha recogido mucho néctar”. Morin toma muchísimos apuntes de lo que va viviendo, sintiendo y reflexionando. Trabaja hasta tarde de la noche. El método no es algo externo a él, es él mismo, creando una obra y creándose a sí mismo. Su obra maestra es él mismo:

Las cosas van concretándose y al redactar, pienso, me transformo, cambio, miro nuevas fuentes. De alguna manera he llegado a ser un pintor de frescos. Pero el fresco está en el espacio y mi fresco está en el tiempo. Ese trabajo lo he hecho en el tiempo. (Mascolo, 2007, video 2 de 4).

Por ello, *El Método*, producto de su cosmovisión y método, es una gran obra, inclasificable como el propio Morin:

Es una obra que los científicos no considerarían científica, los filósofos filosófica, ni los escritores... O sea, desde el punto de vista del etiquetaje, era terrorífico, ¿verdad? No me podían clasificar en ninguna categoría reinante y dominante. Y me trataban como a un extravagante. Porque al principio, me fui y recuerdo muy bien que algunos amigos como François Furet me decían: “¿Pero tú para qué te metes en esos líos de ciencia física y biológica? Te estás dando a conocer como sociólogo. Sigue siendo sociólogo.” Nadie creía en ello. Nadie. (*ibid.*, video 2 de 4).

Morin responde a sus críticos con su fina ironía, que es parte de su método, criticando la visión reduccionista de muchos científicos:

La palabra ciencia significa saber. Hoy al científico se le dice ‘no se le ocurra saber’ o más bien, sí, tendrá un sector será dueño de ese sector de tal forma que cuando un intruso quiera entrar, tendrá derecho a echarlo. Pero renuncie a la idea de comprender el mundo, renuncie a la idea de saber que usted, humano, está dentro de su sociedad, en este mundo. Lo que importa es labrarse un camino y eso es la ciencia. En cierto modo “El Método” es una rebelión contra esa cosa concebida como normal. (*ibid.*, video 2 de 4).

¿En qué consiste la originalidad del método de Morin? En que se aparta de las lógicas preestablecidas y apriorísticas, para asumir un camino cierto e incierto que se construye y reconstruye en su propio bregar para aproximarnos a la realidad y a la “verdad” que buscamos. Los subsiguientes subcapítulos dan respuesta a la pregunta.

El método como lógica que se construye, viaje y transfiguración

“El gran sendero no tiene puertas,

Miles de caminos llevan a él.

Cuando uno atraviesa este umbral sin puerta,

Camina libremente entre el cielo y la tierra.”(Morin et al., 2003, p. 15).

Mumon (sabio Zen)

El método del pensamiento complejo de Morin, es la antítesis del método del pensamiento simplificador de René Descartes. No es una receta infalible de reglas, pasos, técnicas que se aplican mecánicamente a un segmento de la realidad que se divide en pequeñas partes, sino un discurso y un ensayo generativo, creador, que transita por un camino largo y escabroso; es una actividad pensante del sujeto viviente, que inventa y crea al mismo tiempo que camina; que hace camino al andar, como imagina el poeta Antonio Machado.

El método moriniano enaltece el ensayo como expresión escrita de la experiencia de la actividad pensante y reflexiva del investigador, a medio camino entre la fijeza y el vértigo que le ocasiona la complejidad de lo real.

Nos enseña Morin que el ensayo fue creado por Montaigne (*ibid.*, p. 19), ante la perplejidad que le producía no poder definir al ser, sino sólo “pintar su paso”; es también un método excelente para aprehender el espíritu de una época, “por -escribe Baudelaire- equidistar entre la poesía y el tratado”. Es un obrar abierto que acepta su propia errancia, pero que no renuncia a captar la fugaz verdad de la vida. El ensayo encuentra su sentido en la proximidad de lo viviente, en el carácter “tibio, imperfecto y provisorio” de la vida.

El ensayo, como método, resiste las tentaciones de la fragmentación, como los aforismos nietzscheanos, y los determinismos de las ciencias positivas, y el afán totalizador de los grandes sistemas filosóficos, como el hegeliano. El ensayo, reconoce la ausencia de fundamentos absolutos que expliquen la plenitud del mundo, y garanticen su aprehensión. “El fundamento de nuestro método es la ausencia de todo otro fundamento.” (*op. cit.*, p. 20).

El método también sostiene una relación recursiva con la experiencia. “La experiencia precede al método” (María Zambrano); “El método viene al final” (Nietzsche),

El método surge durante la antiquísima experiencia, “Se vuelve, nos enseña la sabiduría que se desprende de los mitos, las tradiciones y las religiones, pero se regresa cambiado, el que regresa es otro, como exclama el gran poeta Constantino Cavafis (Poema *Ítaca*-Fragmento):

(...) Ítaca te ha regalado un hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.
Aunque pobre la encuentres, Ítaca no te ha engañado.
Así, rico en saber y en vida, como te has vuelto,
entenderás al fin qué significan las Ítacas.

Es “Aprendizaje: transfiguración”, dice Morin (*ibid.*, p. 23); aunque, complementa, “la experiencia verdadera necesita de la intervención de una especie de método”. El método-camino ayuda a transitar la experiencia de la pluralidad y la incertidumbre: es una aventura en la experiencia, o, como dice la filósofa española María Zambrano (1989) “un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando. Un andar perdido que será luego libertad”. (*ibid.*, p. 20). El método es camino/ensayo/travesía/búsqueda y estrategia, “es en realidad la posibilidad de encontrar en los detalles de la vida concreta e individual, fracturada y disuelta en el mundo, la totalidad de su significado abierto y fugaz.” (*ibid.*, p. 24).

El método posibilita capturar lo efímero, lo contingente, la novedad, la multiplicidad, en fin, la complejidad. El método sirve al pensador para situarse en medio de la multiplicidad y complejidad de la vida para capturar, destilar lo “*eterno de lo transitorio.*” (*ibid.*, p. 24). No es una búsqueda ciega, pero al mismo tiempo, no busca certezas absolutas. Cree en las incertidumbres, porque sabe que está al lado de la certeza.

El método como estrategia: Por todo lo dicho profusamente por Edgar Morin, es imposible reducir el método a un programa. Es programa y estrategia a la vez. Es programa cuando la estrategia ha tenido éxito, y esta experiencia es codificada y archivada para ser usada en el futuro en condiciones similares. Su relación es dialógica.

Pero, fundamentalmente, el método es una estrategia en la que el investigador no es un metodólogo, sino un navegante creador de “estrategias para el conocimiento y la acción

en un camino que se piensa”. (*op. cit.*, p. 13). Morin recurre muchas veces a las metáforas marinas: “Quemé las naves, pero con una canoa me acerco a la vida contemporánea”, dijo en una entrevista concedida en París a José Miguel Ullan (abril, 1981).

¿Por qué esto es así? Porque el método de la complejidad aborda una realidad cambiante y compleja, donde en un mismo espacio-tiempo, coexisten el orden y el desorden que crean organización, misma que se transforma y auto crea constantemente; realidad en la que conviven determinismos y azares: archipiélagos de certezas en océanos de incertidumbres.

En oposición al programa, que resulta una organización predeterminada de la acción y repite lo mismo en lo mismo, pero que necesita de condiciones estables para ejecutarlo, la estrategia es abierta, evolutiva, afronta el suceso imprevisto, lo nuevo, para lo cual encuentra recursos y rodeos, inversiones y desvíos. La estrategia improvisa, aprovecha sus errores, innova, utiliza las condiciones aleatorias de la complejidad y diversidad de lo real, para alcanzar sus fines. Aquí tenemos ya una formidable caracterización del método de la complejidad.

La estrategia reconoce la **ecología de la acción**, por lo que aplica control y vigilancia constante, iniciativa, decisión y reflexión del estratega investigador. Por ello, “El método es obra de un ser inteligente que ensaya estrategias para responder a las incertidumbres” (*ibid.*, p. 32) y a las circunstancias. “Todo discurso del método es un discurso de circunstancias”, dice Morin, citando a Gaston Bachelard.

El método complejo es un viaje en el que la meta es pensada e imaginada, a la vez que insólita, imprevista y errante. Un viaje en el que la meta es el camino. “Es un viaje que no se inicia con un método, se inicia con la búsqueda del método.” (*ibid.*, p. 32). Es iniciarse en un camino con el temperamento y el carácter necesario, advierte Morin cuestionando a Hegel, para resistir las tentaciones racionalistas: Idealización, racionalización y normalización.

El método es un ejercicio de resistencia espiritual organizada, contra la ceguera y el anquilosamiento generado por las convenciones y clichés de la organización social. Hay que recordar que Hegel decía que la verdad estaba en la totalidad, por lo que ese gran filósofo de la Teoría Crítica, de la Escuela de Frankfurt, Theodor L. Adorno, criticaba diciendo que “la totalidad es la no-verdad” (*Tres ensayos sobre Hegel*).

Contrario a lo que afirma Hegel, no todo lo real es racional, ni todo lo racional es real, por lo que el poeta Machado, fuente de constante inspiración de Morin, propone:

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. (*ibid.*, p. 33).

Por ello, es necesario, dice Morin:

(...) un método, una experiencia y una actitud para el conocimiento que reconozca la presencia de lo no idealizable, de aquello que se resiste a los esfuerzos de racionalidad, y de la existencia inconmensurable de dimensiones y realidades fuera de norma. En fin, también debemos educar y educarnos en lo enorme. (*ibid.*, p. 34).

El método es un caminar dialógico. Sus primeros esbozos los realiza en 1970, iniciando un largo trayecto que incluye, dice Morin, desvíos, archipiélagos e islas, obras que anticipan, complementan e interceptan esa trayectoria: *El Paradigma perdido*, *Ciencia con conciencia*, *Introducción al pensamiento complejo*, *Para salir del siglo XX*, *Tierra-Patria*, *Lo vivo del sujeto*, y muchos más. Todos contienen un núcleo que es la monumental problemática del “conocimiento del conocimiento” y su paradoja “la necesidad de que el operador del conocimiento debe convertirse al mismo tiempo en objeto del conocimiento”, de allí que el método sea una construcción metacognitiva. Este trayecto incluye el propósito de comprender la condición humana, como condición para salir de la barbarie humana, que posteriormente dará lugar al desarrollo de su **antropoética**.

El pensamiento complejo es un “estilo de pensamiento” y de acercamiento a la realidad, aclara Morin; y en ningún momento sugiere que sea una gran teoría. Al contrario, afirma que su pensamiento es un acercamiento a la realidad, que genera su propia estrategia “inseparable de la propia inventiva de quienes lo desarrollan”. No es un sistema cerrado de pensamiento. ¿Y el método? es camino y meta del pensamiento complejo, que se nutre de sus principios generativos: recursivo, dialógico y hologramático. Y con sólida honestidad y

flexibilidad intelectual, Morin no duda en invitar a poner a prueba la esencia de su pensamiento y su método, “los principios generativos del método”, al mismo tiempo que “inventar y crear nuevos principios.” (*ibid.*, p. 35).

En fin, superando **dialógicamente** el pensamiento único y el autoritarismo metodológico, propios de la racionalidad moderna, su visión del método deviene cosmos de aprehensiones varias. Sabe que las recetas metodológicas han quebrado por su ineficacia heurístico-hermenéutica.

El método y la teoría. Interacciones y condicionamientos

"Mi andadura se ha visto marcada por sucesivas reorganizaciones de mi modo de pensar"

Edgar Morin

Método es camino, y todo camino se inicia a partir de algo, de una teoría. A la vez, anticipa un fin, enriquecer la teoría. No hay diálogo intelectual y discursivo sin conocimiento previo. La teoría nace de la praxis, se enriquece en ella y guía nuevas prácticas, y para ello necesita del cómo hacerlo, es decir, de un método.

Una teoría no es el conocimiento, permite el conocimiento. Una teoría es una llegada, es posibilidad de una partida. Una teoría no es una solución, es la posibilidad de tratar un problema. Una teoría sólo cumple su papel cognitivo, sólo adquiere vida, con el pleno empleo de la actividad mental del sujeto. (*ibid.*, p. 25).

En la perspectiva compleja, dice Morin, existe una relación recursiva entre método y teoría, “El método, generado por la teoría, la regenera”. (*ibid.*, p. 25). Toda teoría conserva su complejidad con una recreación intelectual permanente, corre el riesgo de degradarse (entropía), es decir: simplificarse, que significa allanarse, unidimensionalizarse y reificarse. La teoría no es nada sin el método, la teoría casi se confunde con el método “o más bien teoría y método son los dos componentes indispensables del conocimiento complejo.” (*ibid.*, p. 25).

Capítulo 3. La Antropoética de Edgar Morin como ética del género humano, y la educación universitaria.

*“Quise, en *El hombre y la muerte y el Paradigma perdido*, vincular los conocimientos biológicos y sociológicos, aspirando a una bio-antropo-sociología. Luego, en *La Méthode* no busqué el conocimiento enciclopédico, sino enciclopedante, que pone en ciclo los conocimientos desglosados para que, uniéndose unos a otros, adquieran sentido. Y esta voluntad de unir fue la que hizo emerger y luego desarrollarse el pensamiento complejo.” (Morin, 2005, p. 45).*

La Antropoética de Edgar Morin, constituye un momento esencial del pensamiento complejo desarrollado por él. Es, al mismo tiempo, cosmovisión, teoría y método encaminados a la realización de una era planetaria, donde cada hombre y mujer sean ciudadanos del mundo. Su valor educativo brilla por su presencia, por eso no es casual que forme parte de *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro* y del tomo VI de su magna obra *El Método: Ética*. Pero antes de acometer con fuerza el estudio de su propuesta ética, es pertinente que hagamos una alto en el camino que hemos recorrido, y pasemos revista a las principales doctrinas éticas que han cruzado el cielo histórico de occidente.

3.1 Ética clásica, no compleja

Antes de entrar a desarrollar la Antropoética de Edgar Morin, es conveniente revisar aspectos fundamentales de la ética clásica, tradicional, de occidente.

Adolfo Sánchez Vázquez, connotado filósofo mexicano, expone algunos de los principales problemas que se le plantean a la ética, como dilemas éticos; p. ej. Si los soldados nazis que cometieron actos criminales en la segunda guerra mundial, cumpliendo órdenes de sus superiores, pueden ser condenados moralmente.²⁹ ¿Debieron cumplir los soldados nazis, las órdenes de exterminio de sus superiores? Y, en general, en el siguiente planteamiento:

²⁹ Tema tratado magistralmente por Hannah Arendt, como “la banalidad del mal”, en *Eichmann en Jerusalén*, a propósito del célebre juicio al criminal nazi del mismo nombre.

Si un individuo trata de hacer el bien, y las consecuencias de sus actos son negativas para aquellos a los que se proponía favorecer, ya que les causa más daño que beneficio, ¿debemos considerar que ha obrado correctamente, desde un punto de vista moral, cualesquiera que hayan sido los resultados de la acción? (Sánchez, 1999, p. 17).

Esta pregunta revela justamente el problema del resultado de nuestras intenciones, aun siendo éstas buenas, planteado por E. Morin en su **ecología de la acción**. Volveremos sobre esta pregunta.

Objeto de la ética

Desde las comunidades más primitivas, los individuos se enfrentan a problemas prácticos, en los que tienen que tomar decisiones y asumir un comportamiento práctico-moral para resolverlos, que le afecta no sólo a ellos sino a los demás miembros de la comunidad; por lo cual tienen que recurrir a normas, formular juicios y emplear argumentos o razones para justificar sus decisiones y actos. Tienen que ajustar su conducta a normas que se consideran las más adecuadas o dignas de cumplirse. Normas que son aceptadas íntimamente y reconocidas como obligatorias para todos los miembros de la comunidad. Los individuos comprenden que tienen el deber de actuar en una u otra dirección, de acuerdo a esas normas, reconocidas históricamente como morales. Pero los hombres no sólo actúan moralmente, dice Sánchez Vázquez:

(...) sino que también reflexionan sobre ese comportamiento práctico, y lo hacen objeto de su reflexión o de su pensamiento. Se pasa así del plano de la práctica moral al de la **teoría moral**; o también, de la moral efectiva, vivida, a la moral reflexiva. Cuando se da este paso, que coincide con los albores del pensamiento filosófico, estamos ya propiamente en la esfera de los problemas teórico-morales, o éticos. (*ibid.*, p. 18, negritas mías).

Qué hacer en cada situación concreta, no es un problema teórico-ético, sino un problema práctico-moral. Al contrario, definir qué es lo bueno, no es un problema moral que cada individuo deba resolver, sino un problema general de carácter teórico que corresponde resolver al investigador de la moral, es decir, al ético. A la ética le corresponde reflexionar, filosofar, sobre las prácticas morales, los códigos morales y los problemas teóricos planteados por las diversas corrientes filosóficas de la ética. Es el caso de Aristóteles quien se plantea, desde el siglo IV a.c., el problema teórico de definir lo bueno. También es cierto que la investigación y reflexión teórica tiene consecuencias prácticas, y puede llegar a influir en el comportamiento práctico-moral de los individuos. Las respuestas acerca de lo bueno varían, según la corriente teórico-ética. Para algunas, lo bueno es la felicidad, como el eudemonismo aristotélico; o el placer, como el hedonismo epicúreo; para otras, lo útil, como en el utilitarismo inglés; lo práctico, en el pragmatismo norteamericano; o la auto-producción como en las concepciones contemporáneas, etc.

También se reflexiona y discute sobre los rasgos esenciales del comportamiento moral; lo que lleva a un problema fundamental: el de la responsabilidad. Sólo hay comportamiento moral, si el sujeto es responsable de sus actos; p.ej. un enajenado mental, no es responsable de sus actos, por lo que es muy complicado calificar de moral o inmoral tales actos. Así mismo, para que sea responsable de sus actos, el sujeto de la moral tiene que estar en la posibilidad de elegir entre actos alternativos, y poder decidir por uno de ellos, lo que nos plantea el problema de la libertad de la voluntad humana.

Así, **libertad y responsabilidad** son un binomio moral indisoluble. Decidir y actuar, es un problema práctico-moral, pero investigar y reflexionar sobre la relación entre responsabilidad y libertad, es un problema teórico-ético. En igual situación se encuentran problemas éticos, como la obligatoriedad moral, en tanto fundamento y naturaleza de la conducta moral, y la realización moral.

Sánchez Vázquez, concluye los problemas teóricos y los prácticos de la moral, son diferentes, pero no independientes; interactúan **dialógicamente**, diría Edgar Morin. Y, al fin filósofo de la praxis, enfatiza la necesidad que tiene la teoría, del material que le suministran las vivencias morales de los hombres:

A su vez, los problemas que plantea la moral práctica, vivida, así como sus soluciones, constituyen la materia de reflexión, el hecho al que tiene que volver constantemente la teoría ética, para que ésta sea no una **especulación estéril**, sino la teoría de un modo efectivo, real, de comportarse el hombre. (*op. cit.*, p. 21, negritas mías).

Evitar esta “especulación estéril”, es uno de los motores que animan a la Antropoética moriniana, que desarrollaremos ampliamente en párrafos posteriores; una ética que no es absolutista, apriorística, o puramente especulativa.

La ética es una disciplina filosófica, es decir, reflexiva y teórica, pero con un carácter práctico; este doble carácter, nos libra de caer en los extremos. Tanto ubica a la moral práctica, efectiva, que pretenda proponer postulados universales, que en realidad obedecen a intereses y necesidades de un grupo o clase social, como rechaza la conducta egoísta de un individuo que pretende imponer normas que buscan satisfacer su interés personal y particular. Al tiempo, que, como se ha dicho, cuestiona y refuta toda intención de imponer normas apriorísticas, con pretensiones de universalidad, a un individuo, un grupo o la sociedad entera.

El investigador ético, no es un legislador que propone e impone normas de conducta moral a un individuo o a una comunidad. El objetivo principal de la ética, es la de cualquier teoría: investigar una realidad dada y producir los conceptos necesarios para esclarecerla, explicarla, no solo describirla, y comunicarla a los demás.

La ética es teoría, investigación o explicación de un tipo de experiencia humana, o forma de comportamiento de los hombres: el de la moral, pero considerado en su totalidad, diversidad y variedad (...) El valor de la ética como teoría está en lo que explica, y no en prescribir o recomendar con vistas a la acción en situaciones concretas. (*ibid.*, p. 23).

La ética, ni es normativa, porque no prescribe, ni es pragmática, ignorando todo principio o norma. Toma como objeto de su reflexión la práctica moral de la humanidad en su conjunto; no emite juicios de valor sobre la práctica moral de esta o aquella sociedad. Parte

del hecho de la existencia de la historia de la moral. Ni se identifica con los principios y normas de una sociedad en particular, ni se sitúa en una posición indiferente o ecléctica. Se enfrenta a los hechos, tal como suceden, porque los considera valiosos, por el hecho mismo de que son humanos. Su investigación debe ser **objetiva y racional**. Esta es una característica esencial de toda la ética clásica, no compleja. Al contrario, Morin sin desprestigiar la objetividad y racionalidad (clásica), rescata el valor de la subjetividad; tal como lo hará un filósofo de la talla de Kierkegaard.

Con esta explicación, ya no podemos más confundir la moral con la ética, el objeto de estudio, el mundo moral, con la teoría que lo estudia. El maestro Sánchez Vázquez nos recuerda cómo surge la ética como disciplina filosófica en el mundo de la Grecia Antigua:

La ética se encuentra con una experiencia histórico-social en el terreno de la moral, o sea, con una serie de morales efectivas ya dadas, y partiendo de ellas trata de establecer la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios, y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales. (*op. cit.*, p. 25).

En suma, para Sánchez Vázquez, “La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad”. Ésta parte de los hechos empíricos, los hechos morales, pero los trasciende con sus conceptos, hipótesis y teorías. La moral se nutre de principios, normas y juicios; la ética formula proposiciones que deben tener el mismo rigor, coherencia y fundamentación que las proposiciones científicas. Por ello la ética puede servir para fundamentar la moral, más no prescribir normas morales. Su objeto de estudio son los actos humanos conscientes y voluntarios que afectan a otros individuos, a determinados grupos, o a la sociedad como totalidad.

Moral y ética tienen orígenes etimológicos distintos: moral proviene del latín *mos* o *mores*, que significa “costumbre” o “costumbres”; Ética procede del griego *ethos*, que se traduce como “modo de ser” o “carácter”. En ambos casos, las costumbres, el modo de ser, o conducta, y el carácter tienen en común que son adquiridos o conquistados por el hombre; no responden a una disposición natural: “el comportamiento moral sólo lo es del hombre en

cuanto que sobre su propia naturaleza crea esta segunda naturaleza, de la que forma parte su actividad moral.”. (*op. cit.*, p. 27).

La ética, a como la explica el filósofo de la praxis, ya no es una rama más de la filosofía, es decir, puramente filosófica, en el sentido de especulativa, abstracta, formalista y deductiva, que busca principios universales, que tienen un carácter absoluto y apriorístico, sino que apunta más a ser una ciencia que estudia la realidad moral en su desenvolvimiento histórico y real de la vida del hombre, de la existencia histórica y social del hombre. Esta ética que resulta de la praxis humana, que busca su autonomía respecto de la filosofía tradicional, reconoce las contribuciones históricas de la filosofía, que aún conserva su riqueza y vitalidad, como las aportaciones al estudio de las relaciones entre responsabilidad, libertad y necesidad; especialmente la dialéctica de la necesidad y la libertad.

La ética científica debe sustentarse en una filosofía vinculada a las ciencias. En tanto teoría de una forma específica del comportamiento humano, el moral, la ética debe partir de una **concepción filosófica del hombre: del hombre como un ser social, histórico y práctico**. Esta visión filosófica del hombre, o antropología filosófica, no considera el comportamiento moral del hombre como producto de una naturaleza humana eterna e inmutable, sino de una naturaleza, o condición humana, para usar un concepto sartreano, sujeta a un proceso de transformación constante, a la par de las transformaciones históricas de la sociedad humana; del proceso de autoproducción o autotransformación del hombre, manifiestas, tanto en sus formas materiales de existencia, como en sus formas espirituales, como la vida moral.

La ética también se relaciona estrechamente con la **antropología social**, como una de las ciencias sociales que estudian las leyes que rigen la estructura y el desarrollo de las sociedades humanas, además de la sociología. La antropología social investiga las sociedades primitivas ya desaparecidas, la conducta de esas comunidades, incluyendo la conducta moral, examinando los orígenes y naturaleza de la moral. Los antropólogos sociales logran revelar las correlaciones entre la estructura social de una comunidad y el código moral que las rige, de modo que:

Las conclusiones de los antropólogos constituyen una seria advertencia contra los intentos de los teóricos de la moral que, desconociendo la relación entre ésta y las condiciones concretas sociales, tratan de elevar al plano de lo absoluto determinados principios y normas que corresponden a una forma concreta de vida social. (*op. cit.*, p. 34).

La antropología social nos plantea la relatividad de los valores, su carácter cambiante, alejando a la ética de una concepción absolutista o suprahistórica de la moral, a la vez que nos descubre la vitalidad moral de algunas sociedades, y aquellas construcciones morales que perduran, sobreviven, y pueden elevarse a un plano moral superior. En suma, la antropología, aunada a la historia, plantea a la ética un problema sustantivo: el determinar si existe un progreso moral.

Esta visión de la ética, que reconoce el carácter social, histórico y antropológico de la moral, abona a nuestro estudio de la ética de Edgar Morin, que se sustenta en la tríada individuo-sociedad-especie como fruto de la complejidad antropológica de la existencia humana, y por tanto deviene en una **Antropoética**. Demos un repaso a las principales doctrinas éticas, desde su origen en la antigua Grecia.

Doctrinas éticas fundamentales: griega, cristiana medieval, moderna y contemporánea

Las doctrinas éticas están vinculadas estrechamente a la realidad humana, social, sujeta a los cambios históricos; de modo que están influidas por los hechos históricos de cada época, la moral concreta correspondiente, y con la propia historia de la ética: sus principios, valores y normas de las doctrinas éticas que le preceden y las posteriores. Cambia la vida social, cambia la vida moral; y en consecuencia la necesidad de nuevas reflexiones éticas, que dan lugar a una nueva teoría moral.

Ética griega antigua: Con el nacimiento de la democracia esclavista en la Grecia del siglo V a. C., el “Siglo de Pericles”, los filósofos griegos, principalmente Sócrates, se ocuparán de los problemas del hombre, sustituyendo al naturalismo de los presocráticos; y dio lugar a la filosofía política y moral de Platón y Aristóteles.

Los sofistas. Maestros o sabios, ante la intensa vida pública de la naciente democracia griega, enseñan la retórica, como el arte de exponer, argumentar y discutir para convencer y persuadir, cobrando por ello. Es un saber práctico, no especulativo, por lo que desconfían de la tradición y rechazan la existencia de verdades y normas universalmente válidas, que son humanas y transitorias; No hay verdad ni error. Sus doctrinas devienen un relativismo o subjetivismo: “el hombre es la medida de todas las cosas”, enseña Protágoras; "**Nada existe, si algo existe no es cognoscible por el hombre; si fuese cognoscible, no sería comunicable**", enseña Gorgias, en una postura no sólo relativista sino nihilista. Muchos filósofos posmodernos, sostienen ideas semejantes.

Sócrates (Atenas, 470-399 a. C.). Contrario de la democracia ateniense, fue un férreo adversario de los sofistas; critica a la tradición y refuta, con su lógica implacable, el relativismo ético y subjetivismo de los sofistas. Su célebre máxima “**conócete a ti mismo**”, que desde siglos antes de Sócrates está inscrita en el frontispicio del templo de Delos, erigido en honor de Apolos, según Sánchez Vázquez tiene tres implicaciones: 1) es un conocimiento universalmente válido; 2) es un conocimiento principalmente moral, y 3) es un conocimiento práctico, para obrar rectamente. Es un ética racionalista, que contiene una concepción del bien, como felicidad del alma, y de lo bueno, como lo útil a la felicidad; es una ética de la virtud (areté), o capacidad radical y última del hombre. La ignorancia es vicio y el conocimiento virtud, que puede ser enseñada. En síntesis, en la ética socrática, bondad, conocimiento y felicidad van estrechamente unidos. Si conocemos el bien, obramos rectamente y no podemos dejar de practicarlo; lo que hace sentir feliz al hombre, al sentirse dueño de sí mismo. Su congruencia y valentía le condujo a la muerte, al ser condenado a beber la cicuta. Esta ética ha influido por muchos siglos en occidente, con sus variantes.

Platón (Atenas, 427-347, a. C.). Fundador de la Academia, es también enemigo de la democracia, como su maestro Sócrates, cuya condena lo lleva a renunciar a la política real. Su ética está vinculada a su filosofía política, porque la polis es el terreno propio de la vida moral; asimismo, deriva de su metafísica dualista (mundo sensible y mundo de las ideas) y a su doctrina del alma, que es eterna y transmigrante. Las ideas son eternas, perfectas e inmutables, y constituyen la verdadera realidad, y en la cúspide está la Idea del Bien. El alma, que mueve al hombre, se forma por: razón, voluntad o ánimo y apetito. Por la razón

el alma se eleva, mediante la contemplación, se purifica y libera de la materia, el cuerpo como cárcel del alma, para contemplar la Idea del Bien, lo realmente verdadero y superior. Esta es la fuente directa del cristianismo de San Agustín. La purificación se alcanza, mediante la práctica de las virtudes: la virtud de la razón es la prudencia; de la voluntad, la fortaleza, y la del apetito, o deseos, es la templanza. La cuarta virtud es la justicia, que es la armonía entre las tres partes del alma.

Para que el hombre perfeccione sus virtudes y contemple el Bien, necesita del Estado o comunidad política: el hombre es bueno, solo como ciudadano; como parte de la polis. La ética de Platón deviene su teoría política, que desarrolla en su obra *La República*, primer tratado sistemático de filosofía política, donde construye su Estado ideal, gobernado por los filósofos, poseedores de la prudencia, seguidos de los guerreros, que se guían por la fortaleza, y, en la base, los comerciantes y artesanos, conducidos por el apetito. La armonía, se alcanza por la justicia social, que implica la abolición de la propiedad privada. La ética platónica desprecia el trabajo físico, por lo que las clases superiores, gobernantes y guerreros, son ensalzados por Platón, porque practican la contemplación, la política y la guerra. Los esclavos, no tienen cabida en el Estado ideal, porque carecen de virtudes y derechos cívicos.

Aristóteles (Estagira, Macedonia, 384-322 a. C.). Discípulo de Platón y preceptor de Alejandro el Magno. Fundó el Liceo y sus discípulos eran llamados peripatéticos, porque aprendían mientras paseaban con su maestro.

La ética de Aristóteles, al igual que la de su maestro, estaba fundada en su metafísica; solo que ésta se oponía al dualismo platónico. La idea no está en otro mundo, sino en cada individuo; y en cada individuo existe lo que es actualmente y lo que tiende a ser, lo que está en acto y lo que está en potencia. El único acto puro es Dios. Por tanto, el hombre debe realizar, mediante su esfuerzo, su actividad, lo que están en potencia en él. Esta es la finalidad (causa final) de su actividad. Ya estamos en el campo del deber ser, de la moral.

La ética aristotélica se conoce como *eudemonía*, porque el hombre es actividad, que tiende a realizar su máxima finalidad: la felicidad. Ésta no es el placer (*hedoné*), ni la riqueza, sino la vida teórica o contemplación; que es actividad guiada por la razón, en tanto esencia humana. Observemos que, no obstante sus diferencias notables, estos tres grandes,

Sócrates, Platón y Aristóteles, fundamentan su ética en la razón; por lo que son éticas racionalistas.

Sin embargo, Aristóteles reconoce que el hombre es racional e irracional, a la vez, razón y pasión o apetitos; por lo que para alcanzar la felicidad en la vida teórica o contemplativa, debe adquirir, mediante su obrar, las virtudes; que son de dos clases: intelectuales o dianoéticas (operan sobre su razón), y prácticas o éticas (operan sobre su irracionalidad, encauzándolas racionalmente). Existen dos extremos de vicios, el exceso y el defecto; por lo que para resolver este dualismo ético, el estagirita propone que **en el justo medio está la virtud**, que se logra mediante la *phronesis*, o **prudencia**:

Así el valor, se da entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad, entre la prodigalidad y la avaricia; la justicia, entre el egoísmo y el olvido de sí mismo. La virtud es, por consiguiente, un equilibrio entre dos extremos inestables e igualmente perjudiciales. (*op. cit.*, p. 255).

La felicidad alcanzada mediante la virtud, requiere de condiciones necesarias: madurez, bienes externos, libertad personal, salud, etc.; necesarios, pero insuficientes.

La ética aristotélica, de gran influencia en la ética occidental, está ligada a su filosofía política, como la de Platón. El hombre es un *zoon politikon*, un animal político, es decir social; que solamente puede formar sus virtudes, para alcanzar su felicidad en la vida teórica o contemplativa, en el seno de su comunidad política: la polis o ciudad. Solo los dioses y las bestias no necesitan de la comunidad política para vivir. Por tanto, la vida moral que lleva a la felicidad sólo existe en la *polis*. **No hay polis sin ethos, ni ethos sin polis.**

Es importante destacar que esta vida feliz, contemplativa, solo es posible para la élite, los ciudadanos, en el contexto de una sociedad de esclavos; por lo que, los extranjeros y los esclavos están excluidos de la vida moral y ética. Así, el hombre bueno, o sabio, ha de ser un buen ciudadano.

Estoicos y epicúreos (a partir de los Siglos III y IV a. C.) La ética estoica y epicúrea surgen en una época de crisis y decadencia social, como parte del proceso de hundimiento del mundo grecorromano, la pérdida de la autonomía de los Estados griegos, y

la consecuente caída de la filosofía griega; al ir penetrando en Grecia, poco a poco, las ideas religiosas, tendencias artísticas y el pensamiento filosófico de otros pueblos. Dice el filósofo y poeta mexicano Ramón Xirau, citando a Don Alfonso Reyes: “El mundo griego está en crisis y ‘en esta crisis hay un aspecto político [...] el paso del nacionalismo al cosmopolitismo’”. (Xirau, 2008, p. 97) La *polis* griega se transformará en cosmópolis. Este período del pensamiento filosófico, se conocerá como **Filosofía helenística**.

Las escuelas que aparecerán son: Estoicos, epicúreos, escépticos, cínicos y neoplatónicos. Esta última hasta los siglos primeros, antes y después de Cristo. Por economía de espacio, y su influencia en la historia de la ética occidental, únicamente se expondrá sucintamente la ética de los estoicos y epicúreos.

Los estoicos, bajo las enseñanzas de Zenón de Citio (335-263 a. C.), pensaban que el cosmos es un gran ser único animado y ordenado por Dios, por lo que en el mundo o cosmos sólo sucede lo que Dios quiere; de modo que no hay libertad ni azar. El hombre sabio debe tener conciencia de su destino y actuar en consecuencia. El bien supremo es vivir de acuerdo con la naturaleza y no dejarse arrastrar por las pasiones; para lograrlo y conquistar su libertad interior y autosuficiencia absoluta, debe **practicar la apatía y la imperturbabilidad**. El hombre estoico, sabio, vive moralmente como ciudadano del cosmos, no de la comunidad o *polis*, como el hombre socrático, platónico y aristotélico.

Al contrario, para los **epicúreos**, seguidores de Epicuro (341-270 a. C), todo, cosmos y alma, está formado por átomos materiales que poseen cierta libertad y pueden desviarse en su caída. No hay intervención divina ni en la naturaleza ni en la vida humana; así, el hombre, libre del temor religioso, busca el bien, que es el placer, en este mundo. Epicuro enseñaba que como no todos los placeres son buenos, hay que elegir los espirituales que son perdurables y estables y contribuyen a la paz del alma, y no los del cuerpo que son efímeros y conllevan sufrimiento. El sabio epicúreo es más radical que el estoico, en cuanto a su alejamiento de la comunidad, de la *polis*; de modo que para lograr el bien, vive apartado de la vida social, sin temor a lo sobrenatural, encontrando la **tranquilidad de ánimo y autosuficiencia** en sí mismo, o en el pequeño círculo de sus amigos.

En suma, dice Filósofo Sánchez Vásquez (1999): “De este modo, en la ética epicúrea y estoica, que surgen en una época de crisis y decadencia social, la unidad de la

moral y la política, sostenida por la ética griega anterior [Sócrates, Platón y Aristóteles], queda rota.” (p. 257). La física es la premisa de la ética de estoicos y epicúreos, y no la metafísica, ni la política.

La ética cristiana medieval: En el siglo IV A. c., tras una larga y sufrida lucha, el cristianismo es reconocido por Constantino como la religión oficial del imperio romano, y va a dominar de manera casi absoluta los próximos diez siglos. Al desintegrarse el mundo antiguo, esclavista, se organiza el mundo medieval basado en la servidumbre y un sistema de dependencias y vasallajes, con una sociedad jerárquica y estratificada en muchos feudos; de manera que la religión es la única que garantiza cierta unidad social y la política se supedita a la religión, que monopoliza la vida no sólo espiritual, sino también la intelectual, moral y ética.

El cristianismo no es una filosofía sino una religión, pero que deviene en una filosofía y su ética correspondiente. Dios, el creador del mundo y el hombre, es bueno, omnisapiente, omnipresente y omnipotente.

La ética cristiana, a diferencia de la ética griega, no se define en relación con la comunidad humana, la *polis* o el universo, sino en relación con Dios como objeto supremo. La esencia de la felicidad es la **beatitud** en la contemplación de Dios; el orden natural está subordinado al sobrenatural. Es, como la griega, una ética de las virtudes, hace suyas las virtudes cardinales de la **prudencia, fortaleza, templanza y justicia**, enunciadas por Platón, pero reconoce como supremas las virtudes teologales, enseñadas por San Pablo, de la **fe, esperanza y caridad**. Las cardinales regulan las relaciones humanas y las teologales las del hombre y Dios.

Sánchez Vázquez reconoce la aportación del cristianismo al desarrollo de la ética, al introducir la idea de la igualdad entre los hombres, de gran riqueza moral; todos los hombres son iguales ante Dios y están llamados a alcanzar la perfección y la justicia en el mundo sobrenatural, cumpliendo las reglas y mandamientos de Dios, que son de un carácter imperativo absolutos e incondicionados; sin embargo, el filósofo de la praxis, cuestiona que la ética cristiana medieval no condena la desigualdad social y hasta llega a justificarla, transfiriendo la igualdad a un mundo ideal. Aun así, destaca que por primera vez en la historia humana, los hombres toman conciencia de su igualdad, en un momento en que está ausente en la vida social, económica y política; y la igualdad, como moral efectiva, sólo es

real en algunas comunidades religiosas. “Así pues, el mensaje cristiano tenía un profundo contenido moral en la Edad Media, es decir, cuando era completamente ilusorio y utópico plantearse la realización de una igualdad real de todos los hombres.”. (*op. cit.*, p. 259).

En la Edad Media el cristianismo se orienta fuertemente hacia la filosofía griega, aunque es puesta al servicio de la teología; primero con **San Agustín, en el siglo IV, d. C.**, quien apoyado en la teoría de Platón de la purificación del alma que se libera del cuerpo hasta elevarse a la contemplación de las ideas, sostiene que la contemplación liberadora mediante la elevación ascética a Dios, produce la felicidad en el éxtasis místico; sin embargo la ética agustiniana es contraria al racionalismo ético griego, al destacar el valor de la experiencia personal, de la interioridad, la voluntad y el amor.

Casi mil años después, en el siglo XIII, d. C., **Santo Tomás de Aquino** propone que el fin y bien supremo es la contemplación o conocimiento intelectual de Dios, lo cual deviene en la felicidad. Aunque comparte el intelectualismo de Aristóteles, difieren en los fines, que en éste es la felicidad, y en Santo Tomás es Dios. También, como Aristóteles, considera al hombre como un ente social o político que logra sus fines dentro de una monarquía moderada, como forma de gobierno, donde el poder proviene Dios y le pertenece en la tierra a la Iglesia.

La Ética Moderna: Desde el siglo XIV hasta el siglo XIX, el denominador común de las variadas doctrinas éticas que se forman es su tendencia antropocéntrica, que llega a su cima en la ética de Emmanuel Kant.

La ética moderna es producto de la sociedad que emerge de la sociedad feudal del Medievo, caracterizada por cambios radicales en los órdenes económico, social, científico y político. El desarrollo científico de la ciencia moderna, impulsados por los descubrimientos de Galileo y Newton, principalmente; la burguesía, como nueva clase social que encabezan las revoluciones liberales de Holanda, Inglaterra y Francia, provocan la desaparición de la fragmentada sociedad feudal y la creación de los grandes Estados modernos, unificados y centralizados, con excepción de Alemania e Italia, que hasta el siglo XIX construyen su unidad nacional.

Con la reforma protestante, encabezada por Lutero, la religión católica pierde su papel rector, y el hombre adquiere un valor propio como ser corpóreo, sensible y de voluntad, no sólo espiritual y de razón:

Cristaliza en la nueva sociedad un proceso de separación de lo que la Edad Media había unido: a) la razón, de la fe (y la filosofía, de la teología); b) la naturaleza, de Dios (y las ciencias naturales, de supuestos teológicos); c) el Estado, de la Iglesia, y d) el hombre, de Dios. (*op. cit.*, p. 262).

Su naturaleza estará ahora en la acción, no sólo en la contemplación; y su valor se afirmará en la ciencia, la naturaleza y el arte, puestos a su propio servicio. El hombre va a ser el centro de la política y la moral.

Con Descartes (siglo XVII), la filosofía se establece en el hombre como yo pensante y abstracto; con los ilustrados y materialistas franceses del siglo XVIII (Voltaire, Rousseau, Diderot, etc.), la filosofía servirá para destruir los fundamentos ideológicos del Antiguo Régimen, feudal y absolutista, para que renazca el hombre racional (vuelta a los clásicos griegos).

Este desplazamiento del hombre hacia el centro de todos los órdenes de la existencia, alcanza su punto culminante en Kant; un hombre que es sujeto cognoscente y conciencia moral; un ser activo, creador y legislador en el conocimiento y la moral. Hemos arribado a una **ética antropocéntrica**, liberada de contenidos teológicos. Aunque, ciertamente, el sujeto kantiano, es abstracto, de naturaleza universal e inmutable. A estas alturas, podemos reconocer parte de los cimientos filosóficos de la **Antropoética de Edgar Morin**, como ética fundamentada en el hombre; pero hombre-sujeto a su proceso evolutivo e histórico.

Emmanuel Kant (1724-1804), contemporáneo de la Revolución Francesa (1789), realiza una “revolución copernicana” en el campo del pensamiento, al invertir la relación sujeto-objeto. En la formación del conocimiento no es el sujeto el que gira alrededor del objeto sino al revés, el sujeto cognoscente produce al objeto conocido; lo mismo en la moral, el sujeto, como conciencia moral, crea su propia ley. En la moralidad kantiana el hombre es un ser determinado causalmente y a la vez libre, al tener conciencia de sus determinaciones y actos, por lo que se siente y es responsable de ellos: **la libertad es la conciencia de la necesidad.**

El centro de la moralidad kantiana es la bondad de los actos. **Lo bueno en sí mismo es tener una buena voluntad**; la cual no está en la acción, sino en la voluntad de hacer la buena acción: “actúa no sólo por deber, sino por amor al deber”, reza una de sus máximas. El deber es incondicionado y absoluto; es universal en su forma, no en sus contenidos concretos, por lo que es obligatorio para todos los hombres de todos los tiempos, lugares y circunstancias; lo cual deviene en su célebre imperativo categórico: “**obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal**”.

El hombre debe actuar conforme a su propia conciencia moral, a su razón pura, que lo constituye en su propio legislador. El hombre es un fin en sí mismo, por lo que tomar al hombre como medio es, para Kant, profundamente inmoral. Todos los hombres son morales, por lo tanto fines en sí mismos, y forman parte del reino de la libertad y el reino de los fines. La ética kantiana, profundamente humanista, es una ética de las buenas intenciones, de las que dice la conseja popular que está empedrado el infierno, pero que ha inspirado a todos aquellos que no quieren que ningún hombre trate a otro hombre como un medio para alcanzar sus propios fines, como una mercancía más en el mercado de bienes materiales. La Antropoética de Morin aportará su **Ecología de la acción**, para hacer realidad las buenas intenciones.

La ética contemporánea: En la segunda mitad del siglo XIX, surgen varias ideas filosóficas que van a responder a los cambios producidos en la sociedad europea después de la revolución francesa y su ideal de progreso, pero que no hace realidad sus tres principios fundamentales de libertad, igual y fraternidad; la libertad es para la burguesía emergente; la igualdad no llega a la clase trabajadora sobre explotada durante la Revolución Industrial, y genera la reacción del socialismo naciente; y la fraternidad es una franca utopía más del orden religioso. El orden social se ha construido conforme a la naturaleza racional del hombre, pero bajo la forma de una razón absoluta fundamentada por Hegel, y una razón instrumental, utilitaria y pragmática, propia del pensamiento anglosajón. En ese contexto social y en el campo filosófico, se levantan grandes críticos del racionalismo absoluto hegeliano, como Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner y Marx.

La ética contemporánea reacciona contra el formalismo racionalista y abstracto de Kant, sobre todo contra el carácter absoluto adquirido con Hegel. El sujeto hegeliano es soberano, activo y libre, como el kantiano, pero ahora ya no es el hombre, sino la Idea,

Razón o Espíritu Absoluto; del cual el hombre es sólo un predicado, y su actividad moral, o moralidad, es una fase del desenvolvimiento del Espíritu, para que éste se manifieste y realice. De tal manera que la ética contemporánea, en su momento del siglo XIX, intenta salvar lo concreto frente a lo formal y abstracto; al hombre real, o individuo, frente al hombre genérico y universal.

De acuerdo con la línea general que sigue el movimiento filosófico, desde Hegel hasta nuestros días, el pensamiento ético reacciona también:

- a) Contra el formalismo y el universalismo abstracto, y en favor del hombre concreto (el individuo, para Kierkegaard y el existencialismo actual; el hombre social, para Marx);
- b) contra el racionalismo absoluto y en favor del reconocimiento de lo irracional en el comportamiento humano (Kierkegaard, el existencialismo, el pragmatismo, y el psicoanálisis);
- c) **contra la fundamentación trascendente (metafísica) de la ética y en favor de la búsqueda de su fuente en el hombre mismo** (en general, todas las doctrinas que examinamos, con un matiz peculiar, la ética de inspiración analítica, que para escapar a toda metafísica se refugia en el análisis del lenguaje moral). (*op. cit.*, pp. 266 y 267, negritas mías).

Nos referiremos a las doctrinas éticas que mejor formularon su crítica y elaboraron su pensamiento ético.

El existencialismo. El primer gran opositor al racionalismo absoluto hegeliano fue el filósofo danés **Sören Kierkegaard** (1813-1855), padre del existencialismo, y auto caracterizado como el anti-Hegel. Cuestionó duramente el racionalismo hegeliano por indiferente a la existencia del individuo; ya que lo que vale es el hombre concreto, el individuo en sí mismo, en su subjetividad. Del individuo no cabe una explicación racional y objetiva, porque la existencia individual no puede ser explicada, sino vivida. Según Sánchez Vázquez, nuestro autor de referencia, Kierkegaard opuso su irracionalismo

absoluto al racionalismo absoluto de Hegel. **Lo valioso en el individuo es su autenticidad**, que resulta de elegirse a sí mismo, ante la multitud de posibilidades de elección.

El proceso del individuo para alcanzar la autenticidad, dentro de su subjetividad, pasa por tres estadios: el estético, ético y religioso. En el estadio estético, el individuo vive en el instante, como el Don Juan, abocado al placer que es efímero, y su existencia termina en la desesperación; en el estadio ético, fundado en la razón, el individuo se ocupa de lo general que se da en lo social, como el matrimonio, y su final es el hastío; Finalmente, el individuo arriba al estadio religioso que es el superior porque, fundado en la fe, implica un salto hacia la relación directa y subjetiva con lo eterno que es Dios. Es el caso de Abraham, del que en *Temor y temblor* explica Kierkegaard como el patriarca hebreo al llevar a su hijo Isaac al Monte Moría para sacrificarlo, obedeciendo a su Dios, es superior al héroe griego; ya que, contrario a éste, no espera el reconocimiento de su comunidad, sino su rechazo.

Aquí tenemos un ejemplo del contraste de una ética fundada en la filosofía, es decir en la razón de clara raíz griega, y una ética fundada en la espiritualidad, es decir en la fe del pueblo hebreo. Kierkegaard se autocalificaba, en *Mi punto de vista*, como un escritor religioso; en su doctrina, la ética es una antesala de la religión.

En el siglo XX, el máximo exponente del existencialismo fue **Jean Paul Sartre** (1905-1980). Aunque este polémico filósofo francés continúa la postura individualista e irracionalista de Kierkegaard, la influencia de la metafísica de Heidegger, la fenomenología de Husserl y el materialismo histórico y dialéctico de Marx, lo llevan por otros derroteros del pensamiento.

Sartre ha sido ubicado en la línea del existencialismo ateo, y se atiene a la máxima del novelista Fedor Dostoievski “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Dios ya no es el fundamento último de los valores, por lo que ya no pueden invocarse valores, principios y normas de validez objetiva y universal; por lo tanto, **el hombre mismo es el fundamento de los valores: es el fundamento sin fundamento.**

El segundo Sartre (el primero -el de *El Ser y la Nada*- es fenomenólogo), el de la *Crítica de la razón dialéctica*, influido por los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y la posguerra, se acerca al marxismo en un esfuerzo por integrarlo con el existencialismo para superar sus limitaciones en el abordaje del individuo.

La ética de Sartre se fundamenta en dos pilares: su individualismo radical y su libertarismo. El primero es herencia kierkegaardiana, el segundo es influencia del liberalismo francés; sin embargo, la libertad sartreana es de otro orden, no es política, sino ontológica, aunque de consecuencias políticas y éticas.

Según el existencialismo sartreano, la existencia precede a la esencia; de modo que el hombre no está supeditado a ninguna esencia de origen trascendente, lo que deviene en su libertad radical. Fundado en su libertad, el hombre es un proyecto, porque siempre se está haciendo a sí mismo; no tiene una libertad, sino que es libertad; su libertad no es opcional, porque no escoge ser libre, sino que nace libre: “estamos condenados a ser libres”, postula. Esta libertad no está en el vacío, sino en situación; aun así, no está determinada por las circunstancias, porque él, ejerciendo su libertad, puede cambiarlas o asumir una postura crítica y comprometida.

En su libertad, el hombre siempre tiene que elegir; cuando no elige, ya hizo una elección. La existencia también es compromiso constante; arrojado en el mundo, como decía Heidegger, tiene que elegir, actuar y comprometerse con los demás; Cuando elige, también elige por los demás, por lo que es responsable, no sólo de él mismo, sino de los demás. Cada acto de cada individuo tiene un gran valor moral, por el uso que hace de su propia libertad. La ética sartreana, es una ética que tiene como valor supremo la libertad, y, en consecuencia, la elección, el compromiso, la responsabilidad y la acción.

Marxismo. La doctrina ética del marxismo o ética marxista, parte de una crítica a las morales del pasado, a la vez que pone los cimientos teóricos y prácticos de una nueva moral. Sus presupuestos teóricos se derivan de la teoría general de la sociedad de Carlos Marx (1818-1883): El Materialismo histórico; que propone una explicación científico filosófica del devenir histórico de la sociedad, sobre la base de una cosmovisión materialista de la naturaleza y la sociedad, sintetizada en la conocida frase de Marx “**No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia**”, que implica, según su propia expresión “Volver a poner la dialéctica de Hegel sobre sus pies”; es decir, cambiar el idealismo clásico por el materialismo dialéctico e histórico.

La teoría marxista explica que con el surgimiento de la propiedad privada, después del comunismo primitivo, los cambios de un modo de producción a otro, esclavista, feudal y

capitalista, se deriva de la contante lucha de las clases sociales que lo constituyen, la dominante y la dominada, mediante un proceso dialéctico continuo; es decir, por las contradicciones que le son inherentes a cada modo de producción; a saber, entre el desarrollo máximo de las fuerzas productivas, en la base económica, y las relaciones sociales de producción correspondientes. Cada modo de producción alcanza un grado tal de desarrollo productivo, que ya no corresponde con las relaciones que los hombres establecen dentro de esa fase del desarrollo económico y social.

El socialismo, primero, y el comunismo, después, acabarían con el origen y causa fundamental del problema, la propiedad privada; y con ello las contradicciones entre las clases sociales, su lucha constante y las clases mismas; instaurándose, por fin, un sistema económico-social donde reina la igualdad, primordialmente, la paz y la armonía social consecuentes. Los resultados favorables y desfavorables a la teoría marxista ya se conocen, y no son objeto de estudio en este trabajo.

Otro ingrediente fundamental para comprender la ética marxista, es el concepto del hombre que tiene Marx; podemos decir, su antropología filosófica y científica. El fundador del Socialismo Científico propone recuperar al hombre concreto, que el idealismo alemán había convertido en un hombre abstracto: Hegel en un predicado de la Idea, Stirner en un yo absoluto o único y Feuerbach en el hombre en general. Para Marx el hombre real es un:

- a) ser concreto. Es la unidad indisoluble de un ser espiritual y sensible, natural y humano, teórico y práctico, objetivo y subjetivo; es, ante todo, praxis; productor, transformador y creador, transforma con su trabajo la naturaleza exterior, a la vez que se objetiva en ella; produce objetos útiles en un mundo a la medida de su naturaleza humana.
- b) ser social. Que crea relaciones humanas o sociales de producción, que son la estructura económica sobre la que se constituyen las superestructuras ideológicas, de la que forma parte la moral.
- c) ser histórico. Que crea relaciones que constituyen una formación económico-social que cambia históricamente, por las contradicciones entre la estructura y la superestructura ideológica; por tanto, la moral es histórica.

En suma, el hombre de Marx es concreto, social e histórico. La historia del hombre es la historia de la producción material y de la producción espiritual, en la que el hombre se produce a sí mismo, como proceso objetivo inevitable, más no fatal. El hombre también es un ser consciente, por lo que participa conscientemente en la historia, influye en ella; pero no es el hombre individual el que produce los cambios, sino las clases sociales; particularmente la clase social que coincide con la marcha ascendente del movimiento histórico. Aquí cabe preguntar ¿Por qué ascendente? Podría responderse, porque finalmente Marx es un hombre concreto, social e histórico, producto de la ideología del progreso de la Ilustración.

Estas son las premisas indispensables para comprender mejor la ética de Marx, cuyas tesis han influido en los acontecimientos históricos mundiales de los siglos XIX y XX, principalmente, y en las ideas de amplios sectores de la intelectualidad del siglo XXI; inclusive, podríamos decir, en la Antropoética de Edgar Morin, objeto de estudio en este trabajo. Las **tesis fundamentales de la ética marxista** son: (*op. cit.*, pp. 274 y 275).

1. La moral es una superestructura ideológica que cumple una función social de acuerdo con los intereses de la clase dominante.
2. A cada clase social corresponde una moral peculiar, que tiende a expresar en una forma universal intereses particulares, porque no ha habido condiciones reales de una moral universal.
3. La moral social o de clase tiene elementos caducos, pero también vivos en un proceso de conquista de una moral verdaderamente humana y universal; la clase proletaria, con su moral, está destinada a abolirse a sí misma como clase, para dar paso a una sociedad verdaderamente humana.
4. Los hombres necesitan la moral como necesitan la producción; que se explica por la función social que cumple, de acuerdo a una estructura social dada.
5. Se necesita una nueva moral, con sus nuevas virtudes, que regule las relaciones de los individuos con vistas a transformar a la vieja sociedad y asegurar la armonía en la nueva sociedad socialista.
6. La nueva moral socialista no es moralista, que aspire, como en el socialismo utópico, a la transformación social, apelando a principios de justicia o a sentimientos morales;

pero si es un imperativo categórico, para el hombre socialista, consciente, la transformación de las relaciones sociales que lo mantienen humillado y abandonado, para restaurar la dignidad humana.

7. El hombre, se entiende que el socialista, debe intervenir en la transformación de la sociedad, para evitar la posibilidad de una vuelta a la barbarie, por el uso bélico de la energía atómica, y asegurar la subsistencia del hombre. Lo que no se reduce sólo a un imperativo categórico moral, ideal, sin considerar las condiciones y posibilidades reales, que conduciría a lo que Marx denominó “**la impotencia de la acción**”.

Es muy interesante este último concepto de Marx, que coincide con el realismo de Edgar Morin, cuando advierte de la posibilidad, siempre presente, de que nuestras intenciones queden sólo en eso, buenas intenciones; para lo cual propone, como remedio plausible, su “**ecología de la acción**”.

El pragmatismo. En el último cuarto del siglo XIX, surge en los Estados Unidos el pragmatismo, como filosofía y doctrina ética que responde a sus condiciones de progreso científico técnico, el espíritu de empresa y su consecuente mercantilización de las actividades humanas; sus principales exponentes son Ch. S. Peirce, William James y John Dewey.

Es una filosofía contraria a toda especulación metafísica, enfocada a cuestiones prácticas, en sentido utilitario. La verdad se identifica con lo útil, que es todo aquello que más ayude a vivir y convivir; lograr esto, es igual a tener éxito. También **se considera bueno lo que es práctico y útil**. Es una forma de reduccionismo, porque los actos morales buenos se reducen a los que contribuyen al éxito personal.

Para Sánchez Vázquez, el pragmatismo es una variante del utilitarismo, teñida de egoísmo, que al rechazar la existencia de valores o normas objetivos, es una versión más del subjetivismo e irracionalismo. Cabe agregar, que la imposición del modelo económico neoliberal, de corte monetarista, por las principales potencias mundiales, auxiliados por los organismos financieros internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización para la Cooperación y el Desarrollo), ha contribuido a que esta doctrina moral también se integre en las ideas y prácticas cotidianas en los países, ya no sólo desarrollados,

sino en los que están aún en vías de desarrollo; inclusive en las universidades de esos países, contribuyen a la propagación de esa doctrina moral.

Ética y psicoanálisis. No sólo desde la filosofía ha habido aportaciones importantes al desarrollo de la ética; el psicoanálisis, fundado por **Freud** (1856-1939), y desarrollado por sus principales seguidores Jung, Adler, Fromm y Lacan, entre tantos más, ha influido notablemente en la filosofía contemporánea, al cuestionar profundamente la supremacía de la conciencia en el campo de la mente humana, y, consecuentemente, en la ética contemporánea. Aunque no pueda hablarse de una ética psicoanalítica, por sí misma, por las teorías del psicoanálisis clásico de Freud, de corte naturalista, y la versión revisada de Erich Fromm, que agrega los factores sociales, es apropiado hablar de una ética de inspiración psicoanalítica.

El inconsciente, que contiene los recuerdos, deseos o impulsos reprimidos por la conciencia, evade la censura impuesta por ésta, influyendo fuertemente en la conducta humana. La estructura fundamental de la personalidad, se compone del *ello*, que son esos impulsos inconscientes referidos; el *yo*, que es el núcleo básico de la conciencia y el *super-yo*, justamente el conjunto de normas, valores y prescripciones morales adquiridos en el proceso educativo, que se imponen autoritaria e inconscientemente al sujeto. De estos tres, como puede notarse, **el super-yo es el que funge como la conciencia moral del sujeto del psicoanálisis**; y, por tanto, contiene precisamente todo lo que ha sido motivo de estudio por las doctrinas éticas.

Evidentemente que, a partir del psicoanálisis, no puede analizarse la conducta humana, objeto material de la ética, sin considerar a estas fuerzas que evaden el control de su conciencia; lo que lleva a la siguiente conclusión:

Que si el acto propiamente moral es aquel en el que el individuo actúa consciente y libremente, los actos que tienen una motivación inconsciente deben ser descartados del campo de la moral. La ética no puede ignorar esta motivación, y por ello ha de mostrar que es inmoral tratar como un acto moral el de obedecer a fuerzas inconscientes irresistibles. (*op. cit.*, p. 271).

Varios de sus discípulos de Freud, en sus primeros momentos del psicoanálisis, le hicieron dos objeciones: a) sobredimensionar la influencia del inconsciente, de origen natural e instintivo, sin considerar los factores sociales, principalmente la educación; y b) su teoría de la libido que privilegia el contenido sexual del inconsciente. Freud revisó y superó el pansexualismo de sus primeras obras. En ese contexto, surge la revisión de Fromm.

Erich Fromm (1900-1980). Es uno de los pioneros de la llamada Escuela de Frankfurt, creadora de la teoría crítica Freud -marxista, quien reconoce las grandezas y limitaciones (título de uno de sus libros) de Freud, desde el marxismo humanista (*Marx y su concepto del hombre*), cuestiona el carácter mecánico-naturalista del psicoanálisis original, y que la conducta moral del hombre pueda explicarse por la fuerza de los instintos. Son las relaciones abiertas con el mundo exterior lo que más influye en su comportamiento moral, mediante a) proceso de asimilación de objetos, y b) procesos de socialización, o de relaciones con otras personas, y consigo mismo.

Descendiente de rabinos, recibió la postura humanista que se encuentra en el Talmud, los profetas, Maimónides, los relatos jasídicos, etc., que le enseñaron a ver al hombre en su capacidad biofílica, su orientación productiva para la libertad, la autonomía, el amor, el perfeccionamiento de sí mismo y el servicio a los demás. Toda su vida repitió la frase de Hillel: **“Si yo no soy para mí ¿quién entonces? Pero si sólo soy para mí ¿qué soy entonces?”**.

A partir de una crítica fuerte a la sociedad capitalista (*Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*), Fromm demuestra la influencia de esta sociedad sobre el inconsciente del individuo, generando en él una conciencia autoritaria. Desde sus primeros escritos, explica que toda sociedad tiene no sólo una estructura económica y política propia, sino también una **estructura libidinal** real específica que solamente el psicoanálisis hace inteligible. De allí la complementariedad entre la teoría marxista y el psicoanálisis; **a la teoría marxista le faltaba “una teoría de los enlaces psíquicos mediadores entre la base y la superestructura. Al psicoanálisis le faltaba un sustento sociológico.”**

Fromm desarrolló su Psicología Social Analítica y Dinámica y su teoría sobre la formación del “Carácter social”, integrando materialismo histórico y Psicoanálisis; destaca la aparición, por primera vez en la historia de occidente, de un “carácter mercantilista” en el hombre contemporáneo (*Ética y psicoanálisis*), con gran resonancia en su moralidad,

porque el hombre se ha convertido en una mercancía en el “Mercado de las personalidades”.

En *El corazón del hombre*, Fromm critica a la sociedad contemporánea, tecnificada, de las grandes empresas multinacionales, en la que prevalece la intelectualización, la cuantificación, la abstracción, la burocratización y la cosificación; estas son características que cuando son aplicadas a los hombres y no a las cosas, no son principios de vida sino principios mecánicos y “En semejante sistema, los hombres se vuelven indiferentes, y aún más, se sienten atraídos por la muerte.” Este hombre está sujeto a la **necrofilia**, como Hitler, que es un carácter orientado hacia la muerte, lo inorgánico, descompuesto, desestructurado; la misma actividad científica, analítica, fría, escrutadora, no escapa a este carácter necrófilo. Al contrario, existe una orientación productiva, la **biofilia**, en la que el hombre desarrolla el amor a la vida, lo orgánico e integral; esta teoría es diferente a la teoría de los instintos de Freud, en la que el instinto de vida y el instinto de muerte coexisten en un mismo individuo. En la teoría crítica de Fromm, el hombre puede entrar en un síndrome de decrecimiento, necrofilia, o en un síndrome de crecimiento, biofilia.

El hombre contemporáneo está orientado básicamente hacia el “Tener”, por lo que deberá orientarse hacia el “Ser. La sociedad debe alentar el surgimiento de un “Hombre nuevo”, con una nueva estructura del carácter y cualidades biófilas: superar el deseo de tener y dominar el mundo, haciéndose esclavo de sus posesiones, para amar y respetar la vida en todas sus formas y solidarizarse con el mundo que nos rodea; no depender del exterior para dar significado a su vida; sentir la alegría de dar y compartir, y no acumular y explotar; vivir sin ídolos y sin engaños; desarrollar el pensamiento crítico, no sentimental; tener como meta suprema en la vida el desarrollo de sí mismo y del prójimo, mediante la disciplina y el respeto de la realidad; renunciar a la meta de conquistar, someter, explotar, violar y destruir a la naturaleza, y mejor comprenderla y cooperar con ella; gozar de una libertad no arbitraria; reconocer la imperfección humana; y ser feliz en el proceso de vivir cada día más. ¿Una utopía? Si hemos realizado la “utopía técnica”, dice Fromm, ahora debemos realizar la “utopía humana”. Este es el modelo o programa del Humanismo Radical, que propone Erich Fromm, para la transformación económica y política; pero que no es motivo de nuestro estudio ahora.

Influido por el **budismo zen**, sostiene que el carácter humano puede cambiar si existen las siguientes condiciones, análogas a las **Cuatro Nobles Verdades de Buda**:

1. Sufrimos y nos damos cuenta de ello.
2. Reconocemos el origen de nuestro malestar.
3. Reconocemos que existe una manera de aliviar nuestro malestar.
4. Reconocemos que para aliviar nuestro malestar debemos seguir ciertas normas de vida y cambiar nuestra presente conducta

Fromm le da una orientación social al psicoanálisis y así ofrece una importante contribución a la ética, quizá superior al psicoanálisis clásico de Freud y al materialismo histórico de Marx.

Aunque no podemos afirmar sobre una influencia directa del pensamiento de Fromm, o de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt sobre Edgar Morin, si existen notables paralelismos entre sus pensamientos, debido a que forman parte del mismo contexto social e intelectual europeo posterior a la Segunda Guerra Mundial; El creador del Pensamiento complejo, en su *Ética*, destaca la importancia del psicoanálisis en la formación de lo que él denomina **Autoética**, y del contexto social en la **Sociética**; condiciones para llegar a la **Antropoética**, que es el tema a desarrollar en párrafos posteriores.

Los valores morales: la felicidad, el placer, la "buena voluntad" y lo útil.

La valoración moral es la acción de atribuir valor a un acto o producto humanos por un sujeto humano en condiciones concretas, históricas, económicas, políticas, sociales, epistemológicas. El valor fundamental, común a las doctrinas morales antes expuestas, es: **la bondad**.

Sin embargo, como hemos visto, con excepción del marxismo y las disciplinas influidas por él, no reflexionan sobre la bondad en sus circunstancias histórico-sociales. No consideran, a profundidad, al sujeto que valora como un ser social, antropológico, hijo de su tiempo y arraigado en una comunidad concreta; sino que han buscado explicar lo bueno en general, absoluto, incondicionado e inherente a la naturaleza humana. Dan por hecho que todo hombre aspira siempre al bien, por lo que es posible dar una respuesta

universalmente válida a la cuestión del bien y el mal; dos conceptos axiológicamente inseparables y opuestos.

De una sociedad a otra, o de una época a otra, pueden cambiar la concepción específica de lo bueno y lo malo; o enfatizarse un valor más que otro. En una sociedad primitiva, por ejemplo, la valentía es buena, y la cobardía mala; en la sociedad esclavista, sólo los hombres libres son buenos o malos, porque los esclavos, al no poseer el valor fundamental de la libertad, no son sujetos de esta calificación. En la Edad Media, lo bueno es lo que procede de la voluntad de Dios, y lo malo o diabólico su contrario. En la época moderna, bueno es lo que concuerda con la naturaleza humana, vista de un modo universal y abstracto, destacando su carácter racional o espiritual. En la ética de Kant, que ya hemos comentado, los actos humanos son buenos absolutamente, sin restricción, ni consideración de los intereses específicos de las clases sociales.

Cada doctrina ética destaca algún valor como encarnación de lo bueno; unas la verdad o Dios, otras la riqueza o el poder. Siguiendo el planteamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, veremos sucintamente cuatro que han tenido relevancia y continuidad en la historia humana: felicidad, placer, buena voluntad y utilidad.

Lo bueno como felicidad, o eudemonismo. Hemos visto que el primero en enseñar la felicidad como máximo valor, o el más alto de los bienes fue Aristóteles; y que todos los hombres aspiran a la felicidad, que reside en la contemplación o actividad teórica, mediante el ejercicio de la razón; con un desprecio de la actividad física, pero reconociendo la necesidad de condiciones necesarias: la seguridad económica (posesión de bienes materiales) y libertad personal; de modo que la felicidad sólo es posible para una élite de la sociedad, en la que no caben los esclavos y las mujeres, por no ser reconocidos como ciudadanos.

La ética cristiana eleva la consecución de la felicidad a un mundo ultraterreno, el cielo; es una felicidad ideal, que compensa la infelicidad terrenal. La ética moderna de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, pugnó por el derecho a la felicidad en este mundo terrenal, pero de un hombre abstracto, sin considerar las condiciones concretas de la vida, que ya habían sido señaladas por Aristóteles; la Revolución Francesa, se encargó de demostrar que la felicidad necesitaba de la realización de otros valores: libertad, igualdad y

fraternidad; que no puede haber felicidad plena si prevalece la miseria, la explotación, la ausencia de libertades políticas, la discriminación racial, etc.

Además, en las mejores condiciones sociales, económicas y políticas, existen obstáculos a la felicidad, como los fracasos amorosos, las frustraciones profesionales, las enfermedades, los desastres naturales, y la muerte misma. En suma, la tesis de la felicidad necesita reconocer las condiciones concretas de la existencia humana social e individual, alejada de todo espíritu de posesión individual y egoísta; sobre todo en los tiempos que corren.

Lo bueno como placer, o Hedonismo. Hay dos significados del placer: como sentimiento o estado afectivo placentero (saludar a un amigo, contemplar un cuadro, resolver un problema matemático), y su opuesto es el displacer; y como sensación agradable producida por ciertos estímulos (un buen vaso de vino, p. ej.), que su opuesto es el dolor o sensación desagradable. Los hedonistas, como Epicuro, proponen buscar el máximo placer, y se refieren estados afectivos duraderos y superiores, como los intelectuales y estéticos, no a los sensibles, inmediatos y fugaces, como la bebida, la comida y el sexo inmoderados, que acarrear dolores, hastío, etc. Se critica este subjetivismo axiológico, cuando pretende establecer todo placer como intrínsecamente bueno, tan sólo porque se basa en el deseo, aislado de sus consecuencias (p. ej. el placer de la venganza); o, también, que sólo el placer es intrínsecamente bueno, lo que conlleva un reduccionismo extremo.

Todo subjetivismo axiológico, además de reducir un valor, en este caso lo bueno, a reacciones psíquicas o vivencias subjetivas, cae en la falacia lógica que consiste en deducir, de un juicio de hecho (“todos los hombres desean el placer como fin”), un juicio de valor (“sólo el placer es bueno”).

Lo bueno como “Buena voluntad”, o formalismo kantiano. Como vimos anteriormente, también Kant centra su moralidad en la bondad de los actos humanos. Lo valioso en sí es la “buena voluntad”, no la acción en sí: “actúa no sólo por deber, sino por amor al deber”; ¿Qué es lo bueno en sí, más allá de las circunstancias?:

He aquí la respuesta de Kant: “Ni el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible concebir nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no

ser tan sólo la buena voluntad” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 1). Y un poco más adelante agrega: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su aptitud para alcanzar un fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada en sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que pudiéramos obtener por medio de ella”. (*op. cit.*, p. 155).

Esta buena voluntad es una forma de bondad incondicionada, lo contrario de la bondad condicionada de Aristóteles. Y no es que Kant se interese únicamente por el deseo o las buenas intenciones, sin importar la acción y sus consecuencias, sino que éstas no son la condición más importante para calificar las intenciones de la “buena voluntad”; Kant enfatiza:

Aun cuando se diera el caso de que, **por una particular ingratitud de la fortuna, o la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de realizar su propósito**; incluso sí, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera conseguir nada y sólo quedase la buena voluntad –no, desde luego, como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están a nuestro alcance-, sería esa buena voluntad como una joya que brilla por sí misma, como algo que tiene en sí mismo su pleno valor. La utilidad o la inutilidad no pueden añadir ni quitar nada a ese valor. (*ibid.*, p. 155).

Sin embargo esta “buena voluntad” no coincide con los hombres reales, condicionados por su historia y su sociedad, formando parte de la complejidad de los intereses, hechos y expectativas de la existencia humana concreta y compleja; agregaríamos, de la tríada moriniana **individuo-sociedad-especie**. El hombre kantiano, el sujeto cognoscente, es un sujeto abstracto que pertenece a un mundo ideal, fuera del tiempo y el espacio.

Ciertamente la templanza, el autocontrol y la reflexión serena, son cualidades de la “buena voluntad”; no obstante, las situaciones a las que se enfrenta todo individuo, con su historicidad intrínseca, sujetas del error e incertidumbre, le condicionan en su actuar cotidiano. Un criminal puede desarrollar estas cualidades, pero con la única intención de

perpetrar mejor sus fechorías; y, a la inversa, un hombre normalmente pacífico podría necesitar de una dosis temporal de agresividad para protegerse él, a su familia o a su patria. Sus convicciones están a favor de la paz, pero sus obligaciones, aunado a su instinto de supervivencia, lo impulsan al conflicto; porque su “buena voluntad” no se da en el vacío, sino en relación con los demás que se ven afectados por ella.

¿Hemos de preferir una voluntad buena, pero impotente, que hasta puede atraer algunos males, a una voluntad no tan buena, ni pura, que le aporte el bien al otro? Se pregunta Sánchez Vázquez, desde su ética de la praxis. La moral kantiana, ideal, abstracta y universal, “nos da un concepto de lo bueno totalmente inasequible en este mundo real, inoperante para la regulación de las relaciones entre los hombres concretos”, se responde concluyente.

Lo bueno como lo útil, o Utilitarismo. Jeremy Bentham (1748-1832) y John Stuart Mill (1806-1872) son los principales pensadores de esta doctrina ética, que plantea dos preguntas fundamentales: a) ¿Útil para quién?, y b) ¿En qué consiste lo útil? La primera, ayuda a superar dos falsas ideas sobre el utilitarismo, el egoísmo ético, que predicaría “lo útil para mí”; y el altruismo ético, que propondría “lo útil para los demás”.

Ninguna de los dos extremos concuerda con el auténtico utilitarismo; la verdad de esta doctrina supera el dilema anterior; El utilitarismo propone que lo bueno es lo útil o benéfico, en tanto procura “el mayor bien para el mayor número de hombres”, incluyendo el mío. Lo bueno depende de que las consecuencias sean buenas, independientemente de las intenciones o buena voluntad, como en Kant, para el mayor número de personas. En una guerra, es bueno que alguien sacrifique su interés personal, a favor de los demás, porque es mayor el beneficio, además de evitar mayores males, para la mayoría de las personas. Como las consecuencias se conocen después del acto moral, requieren una valoración previa, por lo que Bentham trató de cuantificarlas.

La diferencia entre los utilitaristas se desprende de la pregunta planteada, sobre el contenido de lo útil. Para Bentham es el placer (hedonismo); para Stuart Mill la felicidad para el mayor número posible de hombres (eudemonismo social), puede incluir el conocimiento, la riqueza, el poder, etc.; y para G. E. Moore, son varias cosas (utilitarismo pluralista). Cualquiera de estas formas de utilitarismo, enfrenta contradicciones importantes:

La más importante es la de su principio distributivo: “La mayor felicidad para el mayor número de hombres”. Este principio tiene que enfrentarse a graves conflictos en su aplicación. Por ejemplo: si el acto A trae más felicidad para un número X de personas, y el acto B aporta menos felicidad a un número Y mayor, ¿cuál de los dos actos escoger: el que trae más felicidad a menos hombres, o el que aporta menos felicidad a más hombres? Si recurrimos al principio utilitarista de la “mayor felicidad para el mayor número”, veremos que no nos saca del atolladero, ya que estamos obligados a descomponer dicho principio en dos criterios unilaterales que entran en conflicto, y a aplicar forzosamente uno u otro (el de la “mayor felicidad” o el del “mayor número”), sin poder conjugar los dos a la vez, como quiere el utilitarismo. (*ibid.*, pp. 160 y 161).

Aunque el utilitarismo dio un paso hacia el tomar en cuenta a los demás en la consideración de lo bueno, como en las otras doctrinas, continúa teniendo un carácter abstracto al desconocer la situación históricas y sociales; particularmente el carácter clasista de nuestras sociedades, y la interpretación común de lo útil en su sentido materialista y mercantilista, aunado al individualismo egoísta reinante.

Además de la falta de consideración de la historicidad de las relaciones sociales y su carácter epocal, reiteradamente destacada en sus críticas por el ilustre filósofo marxista, Don Adolfo Sánchez Vázquez, destaca otro error común a todas estas concepciones éticas que tienen “lo bueno” como fundamento, y es que ninguna escapa al reduccionismo del paradigma simplificador que impera desde los inicios de la modernidad, como lo hemos desarrollado sobre manera en partes anteriores de este estudio; ya que todas pecan de fundamentar lo bueno en uno de solo de sus posibles contenidos (felicidad, placer, buena voluntad y utilidad), desconociendo la complejidad intrínseca a la condición humana, que resulta de la **tríada individuo-sociedad-especie**.

Para que el valor de lo bueno sea real y efectivo, para juzgar moralmente cualquier conducta humana, debe buscar lo bueno: a) reconociendo la peculiar relación entre el intereses particular y general, es decir, la forma específica en que el individuo, en particular, está inserto en su comunidad; b) la forma concreta como se expresa esta relación

conforma a la estructura social dada. Debe prever el conciliar los intereses individuales y los colectivos.

Actualmente, más que nunca, es inaceptable la felicidad de pocos o muchos, a expensas de la miseria, dolor y explotación de pocos o muchos. Cualquier doctrina ética debe considerar el mayor interés común: la emancipación de un pueblo, o de toda la humanidad; como plantea Edgar Morin en su concepción de una “**ética planetaria**”; que desarrollaremos un poco más adelante.

En suma, como dice Sánchez Vázquez: “lo bueno sólo puede darse propiamente en la superación de la escisión entre individuo y comunidad, o en la conjugación de los intereses personales con los verdaderamente comunes y universales.” (*ibid.*, p. 163).

Cualquier actividad que se realice, trabajo o estudio, debe superar sus motivaciones egoístas que la enajenan de su elevada significación social, y por lo tanto moral. Lo bueno sucede cuando el individuo contribuye activamente a la única causa común indiscutible, que es la transformación (metamorfosis propone E. Morin) de las condiciones que sustentan la infelicidad de la mayoría de la humanidad. La ética de Sánchez Vázquez retoma y supera dialécticamente las doctrinas éticas que le antecedieron; sin embargo no se nutre de las aportaciones de la biología y la antropología.

Cualquier doctrina ética que pretenda efectividad, debe partir de una reflexión trascendente que reconozca y comprenda el pasado, no sólo histórico del hombre, sino antropológico de la especie humana; y es allí donde retoma dialógicamente la estafeta Edgar Morin.

3.2. Ética compleja y ecología de la acción.

“*Nuestro verdadero estudio es el de la condición humana.*” (Morin, 2008d, p. 37).

Rousseau, *Emilio*

Hemos realizado un breve recorrido por las principales doctrinas éticas, surgidas en el devenir del pensamiento occidental; y hemos sostenido la tesis de que, sin negar sus extraordinarios aportes a nuestra cultura, para guiarnos hasta donde hemos llegado en el proceso de humanización, también es cierto que fueron parte del paradigma de la simplicidad, sobre todo a partir de Descartes; y que hoy, ya no son suficientes para

reflexionar a fondo sobre la complejidad de la condición y conducta humana contemporánea. Ahora pasemos a exponer los conceptos fundamentales de la ética compleja de Edgar Morin.

La ética compleja de Morin comparte ocho coincidencias epistémicas con la Bioética de Van Rensselaer Potter, ofrecidas por Carlos Delgado (González, 2012) como marco teórico para su análisis y comprensión, que revelan que estos saberes constituyen la ruptura con respecto al ideal clásico de racionalidad, afianzado en el paradigma de la simplicidad y la emergencia de uno nuevo no clásico, derivado del paradigma de la complejidad:

1) asumen la perspectiva del observador, 2) critican el ideal de fragmentación y simplificación, 3) reconocen la incertidumbre del conocimiento, 4) demandan humildad cognoscitiva, 5) asumen críticamente el conocimiento como dualidad ciencia-valor, 6) demandan un cambio en el objeto de la ciencia para hacer posible la responsabilidad en la acción transformadora, 7) proponen y exigen renovar desde sus raíces la educación, la enseñanza y el aprendizaje, 8) reconocen las posibilidades epistémicas de todos los seres humanos que pueden pensar el conocimiento e intentan conocer el conocimiento.

3.2.1 La incertidumbre y las contradicción éticas

“no hay un signo de civilización que no sea también un signo de barbarie”

Walter Benjamin

Dice Morin en *Mis demonios* que esta frase del pensador de la Escuela de Frankfurt siempre lo impresionó, porque le revelaba que "el pensamiento encuentra contradicciones lógicamente insuperables en cuanto llega a las regiones profundas de la realidad." Temprano en su devenir intelectual, comprende que la incertidumbre y la contradicción forman parte de la condición humana. Desde que escribe *El Método*, la dialógica sustituye a la dialéctica, ya que la contradicción no necesariamente se resuelve en superación, como síntesis. Además de lo se dijo, cuando se trataron los principios fundamentales del

pensamiento complejo, es conveniente recordarlos, ahora claramente enfocado a la cuestión de la ética compleja:

“(…) elaboro y defino la dialógica como asociación de instancias complementarias y antagonistas a la vez, y considero las innumerables dialógicas particulares del mundo físico, el mundo vivo, el mundo humano. El cosmos es caosmos.

(…) **No niego la lógica** clásica, la pongo en dialógica con la transgresión lógica. No digo que la contradicción esté en el meollo de la realidad, digo que nuestro espíritu, en cuanto se aproxima al meollo de la realidad, desemboca en contradicciones.

Sé ahora que es preciso pensar con y contra la contradicción: “la fuente de todas las herejías es no concebir el acuerdo de dos verdades opuestas” (Pascal)...

En adelante, para mí, como escribo en el cuarto tomo de *La Méthode*, “la aparición de la contradicción abre un cráter en el discurso bajo el empuje de capas profundas de lo real... Constituye, a la vez, la revelación de lo desconocido en lo conocido, la irrupción de una dimensión oculta, la emergencia de una realidad más rica, y revela al mismo tiempo los límites de la lógica y la complejidad de lo real”. **Así, mi concepción de la contradicción desemboca por sí misma en el pensamiento complejo.** (2005, p. 68, negritas mías).

Ahora podemos comprender a fondo, por qué decimos que la antropoética moriniana es una ética compleja y, en consecuencia, la antropoética implica también pensar, vivir y actuar en la incertidumbre y la contradicción. Morin, siempre articulando, concluye:

(...) **la contradicción está también en el corazón de la ética**, en el sentido de que los verdaderos problemas éticos son aquellos en los que se enfrentan imperativos antagonistas (y los progresos de la biología y la medicina han hecho aparecer nuevos antagonismos éticos). Al mismo tiempo, **mi concepción de la “ecología de la acción” no sólo introduce la incertidumbre, sino también la contradicción en cualquier acción ética o política.** Sin embargo, sé cada vez más que podemos

responder a las incertidumbres con la estrategia, y a las contradicciones con la apuesta. (*ibid.*, p. 69, negritas mías).

En este punto, es oportuno recordar lo tratado en el capítulo anterior, al referirnos a “**El método como estrategia**”. Lo que nos lleva a deducir que los dilemas éticos, en tanto problemas éticos complejos, no se resuelven con imperativos categóricos puros y abstractos, sino aplicando el pensamiento complejo, en tanto método. Desde esta perspectiva compleja, de un “realismo complejo”, la “ecología de la acción” resulta ser método/estrategia, para atender las incertidumbres, y apuesta frente a las contradicciones de la conducta moral de los hombres:

Sé que la contradicción mora y seguirá morando en el meollo de la acción, de la ética y de la política. Sé que no bastan buenas intenciones, ni siquiera buenas acciones, para obtener buenos resultados. Sé que los medios perversos contaminan los fines, pero sé también que medios virtuosos pueden tener efectos perversos. Sé que nunca estaremos seguros de lo que es el **realismo**. Sé que debemos pactar con el horror pero estos pactos me horrorizan. Sé que desconfío de los aprendices de brujo revolucionarios pero no me fío tampoco de los resignados y de los pragmáticos del día a día. Sé que es preciso conservar y revolucionar al mismo tiempo. **Sé que la historia no es el tribunal supremo, pero sé que no podemos colocarnos al margen de la historia.** (*op. cit.* pp. 69 y 70, negritas mías).

En este párrafo, rico en reflexión compleja, y donde esboza su **octavo saber, la historia**, Morin arremete contra todo voluntarismo, pragmatismo, historicismo, y aun el praxismo, en tanto variantes del realismo; no nada más del llamado realismo ingenuo, pues en este momento podemos preguntarnos **¿Qué no todo realismo, al no ser complejo, es ingenuo?** Todas las filosofías, y sus éticas y políticas resultantes, que han presumido de haber dado cuenta, por fin, de lo real, al final han resultado no menos idealistas que el cuestionado idealismo. Ahora podemos afirmar que el pensamiento complejo, y con éste la ética compleja, son deudores de lo que el mismo autor ha nombrado: **realismo complejo**. La siguiente reflexión-confesión de Morin así lo revela:

En fin, la contradicción, que ha vuelto con fuerza al meollo de mi concepción política, no deja de inquietarme. Siempre he sido derechista/izquierdista: derechista en el sentido de que experimento el imperativo de respetar las libertades y no violentar la sociedad; izquierdista en el sentido de que estoy convencido de que es necesaria una radical transformación de las relaciones entre los seres humanos. Para mí no es una contradicción entre realismo y utopía, sino más bien una contradicción en el seno del realismo, **porque el realismo complejo no se encierra en la realidad inmediata**, y comporta en su seno lo imposible y lo improbable. Mi contradicción, es cierto, sigue acrecentándose, porque sólo en un caso extremo me resignaré a la transgresión de mis ideas derechistas, y no veo cómo podremos efectuar la gran transformación que nos convierta en ciudadanos de la Tierra-Patria. (*ibid.*, p. 69, negritas mías).

Edgar Morin es un pensador inclasificable políticamente, pues es imposible ubicarlo únicamente en la izquierda, o solamente en la derecha; y como hemos dicho en la parte biográfica de este trabajo (*Edgar Morin: un omnívoro cultural*), también lo es como historiador, sociólogo, filósofo, pedagogo, antropólogo, etc. Que por su trayectoria de vida, y por las características intrínsecas del pensamiento complejo, sólo pudo devenir en **un pensador complejo y transdisciplinario**.

Desde ese enfoque multidimensional, Morin nos advierte que la ética encuentra dificultades que no se resuelven solamente con el “bien hacer”, “actuar por el bien” y “cumplir con el deber”, como quería Kant; porque, como todo lo humano, “la ética debe afrontar las incertidumbres”. El proverbio “**El infierno está lleno de buenas intenciones**”, expresa que las consecuencias de un acto de intención moral pueden ser inmorales. Parafraseando a Heisenberg, el pensador planetario postula un “**Principio de incertidumbre en la relación intención-acción**”.

3.2.2 La ecología de la acción.

“al concebir el contexto del acto, la ecología de la acción introduce la incertidumbre y la contradicción en la ética”

E. Morin

Hemos sostenido, reiteradamente, que la antropoética es la síntesis de *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* y de su tratado *Ética*; que la ética moriniana es un corpus de hallazgos, experiencias vitales e históricas, reflexiones y postulados que devienen en una eticidad concreta y compleja, y la ecología de la acción; que es el resultado de una reflexión profunda, continua y compleja de su creador sobre el devenir milenario de la humanidad, pasando por el también milenario proceso de hominización; y que justamente, el hincar sus raíces en una antropología compleja, es precisamente lo que va a caracterizar a la antropoética como una ética compleja. De otra manera ¿podría una antropología compleja producir una ética simple? y ¿Cómo una trayectoria de vida compleja, como la de Morin, resultaría en una reflexión ética simple, abstracta y reduccionista? **La respuesta inevitable, a estas alturas del largo recorrido de este trabajo doctoral, es que la columna vertebral de su pensamiento complejo es su ética compleja, cuya cúspide es la antropoética; y la médula espinal de su antropoética es, necesariamente, la ecología de la acción.**

La ecología de la acción es un macroconcepto al que Morin arriba, para explicar y comprender el por qué aun en los casos en que los mejores hombres de la historia humana, con sus mejores buenas intenciones, no han logrado que éstas fructifiquen plenamente, para hacer de nuestra realidad física y social, el mejor mundo para vivir. Por eso sostenemos que **la ecología de la acción constituye la auténtica novedad científico-filosófica de la antropoética**; porque la ecología de la acción, reconoce la complejidad de los contextos en que se ha dado el acontecer histórico de la humanidad, incluidos los comportamientos morales de todos los individuos que han habitado nuestra Tierra-Patria; de modo que la incertidumbre y la contradicción se manifiestan consustanciales a las acciones humanas. Históricamente vemos que a mayor complejidad de los contextos en que se realizan las acciones morales humanas, mayor será la incertidumbre de sus resultados, independientemente de las buenas intenciones; y mayor la posibilidad de enfrentarse a las contradicciones. Véase cómo presenta Morin su idea:

La ecología de la acción nos indica que toda acción escapa cada vez más a la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interretroacciones del medio en el que interviene. Así, la acción no sólo corre el riesgo de fracasar, sino también de que su sentido se vea desviado o pervertido. (2009, p. 47).

Morin no escatima en referir los hechos que ejemplifican la ecología de la acción; sobre todo en los grandes acontecimientos políticos. En la Francia del siglo XVIII, una reacción de la aristocracia para recuperar sus privilegios desencadenó el proceso de la Revolución Francesa de 1789 que resultó no sólo en la abolición de sus privilegios, sino también de su existencia como clase social, y miles muertos en la guillotina, empezando por el Rey Luis XVI y su esposa; la Perestroika, o reforma de Mijail Gorbachov, condujo a la desintegración de la Unión Soviética, y a la pérdida del poder del propio reformador y la caída de la dictadura militar argentina, como consecuencia de su ataque a la Malvinas, por citar algunos. De todo esto, Morin deriva dos principios básicos de la ecología de la acción:

De ahí este primer principio: los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar.

Así, al concebir el contexto del acto, la ecología de la acción introduce la incertidumbre y la contradicción en la ética.

(...)

El segundo principio de la ecología de la acción es el de la impredecibilidad a largo plazo. Se pueden considerar o suponer los efectos de la acción a corto plazo, pero sus efectos a largo plazo son impredecibles. Ni siquiera hoy se podrían medir las consecuencias futuras de la Revolución Francesa o de la Revolución Soviética. (*op. cit.*, pp. 47 y 51, negritas mías).

Dos son los aspectos centrales de la ecología de la acción: 1) la ruptura entre la intención del sujeto de la acción y las consecuencias de la acción; y, aquello que lo causa 2) el juego de las interretroacciones. El primer aspecto sucede en el interior del sujeto, y el segundo en el exterior de sujeto; hay una distancia ontológica entre el sujeto y el objeto en la que las

intenciones originales del autor se desvían (que nos evoca “la nada” sartreana). De hecho la desviación o perversión, advertida por Morin, inicia desde el momento mismo del pasaje de la intención a la acción; y, en adelante, dependiendo de la cantidad, calidad y complejidad de los contextos, “el juego de las interretroacciones”, en que se desarrollen las acciones sucesivas, la desviación puede llegar a ser exponencial; al grado de experimentar el sujeto de la intención, lo que Morin llama “Límite de la previsibilidad”. Ya que “No se puede considerar la totalidad de las inter-retroacciones en el seno de un medio complejo, aquí el medio histórico-social”, además del “límite de nuestras posibilidades cognitivas” (Cfr. Teorema de Gödel, teorema de Chaitin, teoría de juegos de Von Neumann y Morgenstern), son impredecibles las consecuencias éticas de la intención-acción del sujeto ético. Imaginemos cómo sería si esto sucediera en el seno de un sistema caótico (Lorenz). Morin reconoce que “Hay a la vez riesgo/posibilidad en toda acción en situación aleatoria (la más frecuente).”

Estamos hablando de una “ética compleja”, que supera el mero “cumplir no sólo por deber, sino por amor al deber”, de Kant. Sin menospreciar la “buena voluntad” o “buenas intenciones”, para que no sucediera lo que prevé la ecología de la acción, nos atreveríamos a decir apoyándonos en las categorías aristotélicas, tendría que existir una **adecuación perfecta entre las cuatro causas del proceso de la intención a la acción**: material, formal, eficiente y final: ¿Dios? Porque cualquier alteración en las tres primeras impediría el cumplimiento de la última.

La ecología de la acción, produce una riqueza de consideraciones que Morin nos señala:

- a) **Principio de riesgo Vs. Principio de precaución.** La doble y antagonista necesidad de unir estos dos principios, cuando la acción se emprende en un medio incierto, la ejemplifica con Pericles: “[Sabemos] mostrar la máxima osadía y además reflexionar sobre lo que vamos a emprender; [...] en los demás la ignorancia produce la osadía, la reflexión vacilación” (p. 48, negritas mías); y el adagio latino *Festina Lente*, “Apresúrate lentamente”.
- b) **Efectos secundarios perversos de una acción juzgada saludable.** Decíamos que la desviación de las intenciones por la ecología de la acción, está también del lado del

sujeto de la intención, por “los límites de nuestras capacidades cognitivas”; que Morin atribuye a “A nuestro modo compartimentado de conocimiento”, del que se ha hablado con anterioridad, que:

(...) produce una ignorancia sistemática y una conciencia retardada de los efectos perversos de las acciones juzgadas únicamente saludables. Así ocurre con los medicamentos que tienen efectos secundarios tardíos y nocivos, con los tratamientos aplicados a un órgano y que lesionan a otro órgano. [Iatrogenias]. (*op. cit.* p. 49).

c) Incertidumbre en la relación entre el fin y los medios. Morin demuestra la insuficiencia de las dos ramas de la ética: la deontológica, que obedece a la regla y privilegia a los medios y la teleológica, que obedece a la finalidad y privilegia a los fines. Por el bucle medios \leftrightarrow fines, estos retroactúan entres sí, ocasionando que medios innobles perviertan a fines nobles, a los cuales sirven; es el caso del sistema policial soviético donde la KGB y sus campos de concentración en Siberia, juzgados buenos, por necesarios, para proteger la joven revolución soviética, contribuyeron a destruirla; además de que el fin igualitario del comunismo soviético, se convirtiera en una máscara ideológica engañosa; que se convirtieran en “derivadas e inversiones”, del ideal ético:

Por otra parte, he visto que muchas adhesiones al ideal emancipador del comunismo se degradaban en la justificación de las represiones y procesos estalinianos, y que los idealistas se transformaban en militantes inhumanos y despiadados. (*op. cit.*, p. 50).

Igual suerte corrieron muchos pacifistas franceses, socialistas y humanistas que, evoca Morin, “aceptaron, por odio a la guerra, la situación surgida de la derrota de 1940” y llegaron a colaborar con el régimen nazi. Es digno de destacar que el teniente Edgar Morin adoptó lo que hoy llama una **ética de la resistencia**, sumándose de inmediato a la resistencia francesa, hasta su triunfo.

d) Permutación de finalidades según circunstancias. Esto sucede cuando las circunstancias, el contexto, en la ecología de la acción, conducen a cambiar la prioridad

en los fines; se abandona la finalidad de largo plazo y la acción más profunda, por la finalidad de corto plazo y la acción inmediata, menos profunda, para atender las urgencias. Hipócrates y Avicena recomendaban atender las causas más que los efectos, el síntoma, de una enfermedad, salvo cuando por las circunstancias, peligrar la vida del paciente, hay atacar primero al síntoma y luego a sus causas. Es lo que se conoce como **la ética del mal menor**, en la que se acepta un mal para evitar uno peor.

e) **Derivas e inversiones.** Las situaciones más dramáticas en el comportamiento moral de los individuos, suceden, demuestra Morin, en contextos de guerra o de ocupación; donde “la obediencia a las órdenes de tortura o de asesinatos provoca la degradación moral de aquellos que no pueden o no se atreven a negarse a ello”; según lo demuestran los experimentos de Stanley Milgram, que ilustran la deriva por sumisión a la autoridad, más que por una personalidad sádica; dice Milgram: “Gente ordinaria, desprovista de toda hostilidad, simplemente cumpliendo su tarea, puede convertirse en agente de un atroz proceso de destrucción.”. (*ibid.*, p. 51). Es el patético caso del criminal nazi **Eichmann**, quien durante su juicio, se concretó a decir “**Yo obedecía órdenes**”. Nos preguntamos hoy, siguiendo a Morin ¿A cuántos hemos escuchado, aún hoy, excusarse así?

Al respecto, Morin nos remite a la “banalidad del mal”, concepto acuñado por la filósofa judía [discípula y muy amiga de Heidegger] **Hannah Arendt**, para quien, explica Morin:

(...) Eichmann era un burócrata ordinario puesto en circunstancias excepcionales y no un monstruo congénito. Este funcionario resultó atroz por mediocridad cuando el engranaje de la máquina nazi le condujo a programar los asesinatos en masa. Si esto es así, ¿**no será la mediocridad a la vez el juguete y el ejecutor de las más bajas obras de la historia humana?** (*op. cit.*, p. 51, negritas mías).

Reflexionando sobre este caso, es que Morin deduce su **segundo principio de la ecología de la acción, el de la impredecibilidad a largo plazo** (ya mencionado); y escribe: “Así, el actuar humano deviene catastróficamente imprevisible...”; y cita a Hannah Arendt, quien en su libro *La condition de l’homme moderne*, escribe: “**Se desencadenan procesos cuya**

salida es imprevisible, de suerte que la incertidumbre [... se convierte en la característica esencial de los asuntos humanos”]. (*ibid.*, p. 51 y 52, negritas mías). Concluye Morin:

La acción, aun siendo buena, puede portar un futuro funesto; aún pacífica, puede portar un futuro peligroso. ‘El papel del futuro es ser peligroso’, decía Whitehead’.

Así pues, al riesgo de desastre de la buena intención y de la buena acción se añade la incertidumbre absoluta del resultado final de la acción ética.

Ninguna acción tiene asegurado obrar en el sentido de su intención. (*ibid.*, p. 52, negritas mías).

3.2.3 Las contradicciones éticas.

El problema ético surge cuando se imponen dos deberes antagonistas”

E. Morin

Los imperativos éticos contrarios. La ética compleja no escapa a la contradicción; porque no hay un imperativo ético para todo contexto; los antagonismos éticos surgen a cada momento y provocan conflictos de deberes, y dificultades éticas, por excesos de imperativos.

Morin gusta de citar, frecuentemente, el caso ejemplar del **beduino fugitivo**, contado por el arabista francés Louis Massignon (1883-1862): el beduino es perseguido por los hermanos de un hombre al que mató; en la noche le pide asilo a la mujer de su víctima, quien se ve impelida en su fuero interno a recibirlo, honrando a la “ley de la hospitalidad”, que está en contradicción con la “ley de la venganza”; problema ético que resuelve asilando al beduino por la noche, pero ayudando por la mañana a sus cuñados a ejecutar la venganza.

En 1940, durante la invasión de la Alemania nazi, el mariscal Pétain firma el armisticio con los alemanes, supuestamente para no arriesgar más las precarias condiciones de paz de la vencida Francia y salvarla del individualismo y la destrucción de sus valores tradicionales, imperantes previo a la invasión; lo que resulta en la interrupción de la Tercera República Francesa, la instauración del “Estado Francés” (régimen de Vichy), en abierta y oficial colaboración con el régimen nazi; al mismo tiempo, el general de brigada Charles de Gaulle, Viceministro de defensa francés, desde el Reino Unido llama a la resistencia y

continúa la guerra encabezando las Fuerzas francesas libres. Morin, testigo viviente, cuenta que muchos **franceses experimentaron el dilema ético**, el *double bind* (Gregory Bateson) de colaborar con el poder legal, representado por Pétain, o resistir patrióticamente revelándose, porque ambas fuerzas proclamaban el honor nacional. Las decisiones se dividieron; y Morin se sumó patrióticamente a la resistencia.

Con frecuencia, también surgen las **contradicciones por antagonismos entre la ética del individuo y la ética para la sociedad**. Morin recurre a la paradoja o **teorema de imposibilidad de Arrow**, que indica la imposibilidad de armonizar el bien individual y el colectivo, o definir una felicidad colectiva a partir de la colección de felicidades individuales.³⁰

Morin también distingue las **contradicciones entre dos deberes sagrados**, como el caso mítico de Antígona, hija de Edipo y Yocasta (esposa y madre de Edipo), narrado magistralmente por Sófocles en la tragedia del mismo nombre. El rey Creonte, hermano de Yocasta, encarna el deber de la ciudad y ordena que expongan en una pira el cadáver de Polinice, hermano de Antígona, como castigo por haberse aliado con Adrasto, rey de Argos, en su disputa por el poder con su propio hermano Eteocles; Antígona representa el deber de la piedad, por lo que da sepultura a su hermano, desobedeciendo al rey. Antígona es condenada por su acción y se suicida; desde entonces es símbolo permanente de piedad filial y fraternal, y de la abnegación que no espera recompensa; según Morin: “Más ampliamente, **la ética para el prójimo** puede determinar piedad, compasión, amor a favor de un proscrito, de un paria, de un maldito, en infracción con la ley social y su imperativos.” (Julien, 1997, pp. 35 y 36, negritas mías).

En partes del mundo donde las religiones participan activamente en los problemas sociales, también aparece la contradicción entre la ética condenatoria de la Ley y la ética de la misericordia y el perdón.

Interesante y de actualidad, es el caso de la tolerancia, uno de los valores éticos fundamentales de las democracias contemporáneas. Sabemos que muchas veces, ciudadanos inconscientes abusan de ella; por lo que Morin se pregunta: “¿Hasta qué punto

³⁰ El teorema de Arrow dice que [en un sistema de votación] si el cuerpo que toma las decisiones tiene al menos dos integrantes y al menos tres opciones entre las que debe decidir, entonces **es imposible diseñar una regla de elección social que satisfaga simultáneamente todas estas condiciones**. Formalmente, el conjunto de reglas de decisión que satisfacen los criterios requeridos resulta vacío. *Wikipedia*. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja_de_Arrow.

tolerar aquello que corre riesgo de destruir la tolerancia? **Cuando la democracia está en peligro, la tolerancia puede devenir suicida.**” (Morin, 2009, p. 54, negritas mías).

En el campo de las decisiones políticas, es común que surjan contradicciones éticas, por el politeísmo de valores y la pluralidad de deberes; Morin recupera el estudio de Max Weber sobre el **conflicto entre la “ética de la convicción” y la “ética de la responsabilidad”**. En *El político y el científico*, dice el destacado sociólogo alemán:

(...) no se puede prescribir a nadie que actúe según la ética de convicción o según la ética de responsabilidad, como no se puede indicar en qué momento debe seguir a una y en qué momento a la otra... [No es posible, añade] conciliar la ética de convicción y la ética de responsabilidad, como no es posible desenmarañar en nombre de la moral cuál es el fin que justifica tal medio. (*ibid.*, p. 54).

La ética de la convicción es una derivación del imperativo categórico del “amor al deber” kantiano; y la ética de la responsabilidad tiene una connotación más práctica, de mayor utilidad para la resolución de problemas, sobre todo en el campo de la administración pública. El mismo Weber las reconocía como complementarias para constituir al “hombre auténtico”. Como ya lo he afirmado previamente, en un trabajo inédito sobre la ética de la responsabilidad, no siempre se logran las intenciones de alcanzar el bien común, por causa de la complejidad de las decisiones políticas:

Para algunos especialistas en la ética, como disciplina filosófica, es la responsabilidad de gobernar para todos, contrastándola con la defensa de los ideales de igualdad y justicia social o “ética de las convicciones”. La primera, se dice que es un enfoque realista, de *realpolitik*, y la segunda, un enfoque idealista.

En 1985, el entonces presidente de España, también recurrió a la ética de la responsabilidad para defender sus políticas que para salir de la crisis de aquellos tiempos era necesario aplicar desde la responsabilidad del poder.

El presidente de Estados Unidos, **Barack Obama**, ha invocada muchas veces la “ética de la responsabilidad”, para recuperar la deriva en que ha caído su país, causado por gobiernos conservadores, neoliberales, que se han desentendido de

muchos de los grandes problemas económicos que hoy enfrentan, y que los ha llevado a una de la crisis económicas más grande de su historia.

La ética de la responsabilidad es un concepto que fue reelaborado en la modernidad por el sociólogo y filósofo alemán, Max Weber (1864-1920), quien planteaba la contradicción y complementariedad de la **Ética de la Convicción** y la **Ética de la Responsabilidad**. Mientras la primera se presenta como un referente moral de acción y nos dice si las cosas son buenas o son malas, la segunda nos invita a contrastar los medios y consecuencias de una acción, y a responsabilizarnos de las decisiones que tomemos. Dice Weber: *“La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (...) se complementan la una a la otra y juntas constituyen el hombre auténtico”* (*El hombre y el político*, Alianza, 1995).

En realidad, la ética de la convicción no es contradictoria con la ética de la responsabilidad. En todo caso, son complementarias. La primera apela a las convicciones y a las virtudes del sujeto moral, y la segunda a sus acciones responsables, independientemente de sus íntimas convicciones, virtudes, creencias, ideales o valores. Ambas persiguen el mismo objetivo: el bien privado y el bien público; es decir, el bien común. Lo que Weber ha querido destacar, con su ética de la responsabilidad, es la importancia de **lo institucional** para la determinación del sentido de las acciones, particularmente relacionado con la administración de la cosa pública (la *res pública*), que hasta entonces, había estado influida por el imperativo categórico kantiano (*“obra no sólo por deber, sino por amor al deber”*), en consonancia con unas dimensiones más psicologizadas de la acción, más individualista. (Colorado, 2012, negritas mías).

Por otra parte, en la ética moriniana, para establecer un criterio de responsabilidad es un prerrequisito la existencia de un sujeto consciente de su propia condición humana; pero en las ciencias actuales, atrofiadas por la hiperespecialización, no hay condiciones para pensar la responsabilidad científicamente, debido a que están fundamentadas bajo el influjo del paradigma de la ciencia clásica que reduce al hombre a un sujeto gnoseológico, carente de otros aspectos de la conciencia, donde el investigador no es un sujeto de carne y hueso, sino un sujeto abstracto, atemporal y descontextualizado, cuya única responsabilidad es

comprometerse con el avance del conocimiento científico; y en el caso de las ciencias sociales, se fragmenta el estudio de lo humano, y es así que el hombre resulta en paradigma perdido. “La cultura disciplinar impide la visión de conjunto, [por lo que] desde esta perspectiva la responsabilidad se convierte en una materia de ética aplicada.” (González, 2012).

Por el contrario, la ética compleja, desde su concepción antropológica compleja de la identidad humana como individuo-sociedad-especie, propone la responsabilidad como un principio moral y cognitivo, además de medio y fin de una auténtica realización humana. La ética compleja, en tanto autoética, socioética y, especialmente, antropoética crea un fecundo espacio comunicativo y reflexivo para resolver dialógicamente las contradicciones éticas.

¿Cuál es el origen de las contradicciones éticas? La finalidad ética es en sí misma trinitaria, porque parte de las tres instancias de la realidad humana, la **tríada individuo ↔ especie ↔ sociedad**; instancias que resultarán el centro de referencia y preferencia de las finalidades o deberes: Tenemos unas finalidades o deberes: egocéntrico, natural y necesario para vivir, en el que el centro de nuestra referencia y preferencia es uno mismo, como individuo; genocéntrico, relacionado con la especie, que obedece a la ley de la sangre, la familia o el clan y sociocéntrico, con nuestra sociedad. Esta es la razón principal de la fragilidad de nuestra ética, que es antropocéntrica y, por tanto, deviene conflictos en la finalidad ética; que se origina, explica Morin, en las grandes religiones universalistas, y se afirma en las ideas humanistas: “Estos deberes son complementarios, pero, si surgen al mismo tiempo, devienen antagonistas.” (*op. cit.*, 2009, p. 55).

A partir de estas premisas, Morin replantea uno de los problemas fundamentales al que se enfrenta toda doctrina ética: “¿debemos sacrificar el bien general en provecho del bien particular de nuestros allegados, o, a la inversa, sacrificar el bien de nuestros allegados al bien general?”. (*ibid.*, p. 55). Si optamos por el bien general, abstracto, en aras del amor a la humanidad, podemos sacrificar a nuestros allegados inútilmente en nombre de una ideología, como sucedió con los totalitarismos en los albores del siglo XX; y, a la inversa, si optamos por el bien concreto, de lo particular, de nuestros allegados, nos arriesgamos a encerrarnos en los límites de nuestra pequeña comunidad, indiferentes a los grandes problemas fundamentales y globales de la humanidad; ¿Cuál es la respuesta correcta?

Nuevamente, deudor de su realismo complejo, Morin apunta: “Aquí no existe línea preestablecida, sino diagnósticos y decisiones de urgencia que nos hacen obedecer a uno de los imperativos contrarios.”. (*op. cit.*, p. 55).

A dilemas semejantes nos enfrentamos cuando tenemos que decidir entre lo inmediato y lo mediato en nuestras responsabilidades. Es el caso de la degradación de la biosfera, que ha comprometido a las generaciones futuras (lo contrario del principio de sustentabilidad que hoy se enarbola), por causa de las decisiones y acciones tomadas en un momento determinado, sin pensar en sus ulteriores consecuencias. Dice Morin: “A fuerza de sacrificar lo esencial por lo urgencia, se acaba por olvidar la urgencia de lo esencial.”. (*ibid.*, p. 56). Esto resulta del antagonismo entre la audacia y la prudencia: “¿hasta dónde se puede llegar en la audacia, a riesgo de perderlo todo, como en la prudencia, a riesgo de no ganar nada? **Aquí, hay que elegir, apostar**”. (*ibid.*, p. 56, negritas mías). Nos llega de lejos el eco kierkegaardiano.

Especial importancia revisten la **incertidumbre y contradicción éticas en las ciencias**. La ciencia contemporánea, y su pretendida autonomía, requiere de la disyunción entre el conocimiento y la ética; eso ya no es sostenible, dados los poderes de manipulación y destrucción actual de la ciencia. Morin llama la atención sobre el **antagonismo entre la “ética del conocimiento” y la “ética de la protección humana”**. La tecnociencia, aliada a la economía, ha conducido a la degradación de la biósfera y amenaza de la humanidad. Los progresos en la biología molecular, la genética y la medicina han dado origen a la **bioética**, en un plausible intento de conciliar las contradicciones éticas; particularmente en temas como la eutanasia, el aborto, la fertilización in vitro, la clonación, etc. Por ejemplificar, la eutanasia enfrenta a varios dilemas, entre otros a la contradicción entre cantidad y calidad de vida: ¿Hay que respetar la voluntad del enfermo que pide la eutanasia para escapar a sus torturas o dejarle sufrir en nombre del respeto a la vida humana? El riesgo que se presenta es que la acción terapéutica intensiva, advierte Morin, devenga encarnizamiento terapéutico. En esta circunstancia se renueva el imperativo hipocrático, juramentado por todos los médicos de occidente, de luchar hasta el final contra la muerte; que entra en contradicción, por otra parte, con el imperativo humanitario de parar inútiles sufrimientos, además de la posibilidad de extraer órganos que puedan prolongar la vida de otras personas. Situación típica y dramática en los casos de un coma prolongado, a veces

por años, que nos enfrenta a la incertidumbre sobre el diagnóstico de la muerte; además, de quién debe decidir ¿la familia? ¿el médico?

De igual manera, es el caso contrario, el nacimiento de un ser humano y la cuestión del aborto; la contradicción entre la creencia cristiana de que la persona nace a partir de la fecundación y las ideas laicas que sitúan el nacimiento de la persona en el momento de venir al mundo:

Hay un misterio en el embrión: aun no es una persona humana, pero ya no es solamente un ser humano potencial y cada vez es más actual en el curso de su desarrollo intrauterino... una vez sus órganos se han formado y está dotado de sensibilidad: todavía no es plenamente humano, pero ya es humano. Negarle al embrión el estatus de ser humano, es esquivar una contradicción profunda. (p. 58).

Igual suerte corren las nociones de padre y madre que se desvanecen ante la inseminación artificial y el alquiler de úteros. Y recientemente se agregan los hijos que tienen tres padres, dado que un tercero aporta sus mitocondrias sanas; como el caso de la joven Alana.³¹ Por lo que concluye Morin: “**En múltiples dominios y múltiples casos no se puede superar la aporía ética**; hay que vivir con ella y saber, sea hacer compromisos de espera, sea decidir, es decir apostar.” (*op. cit.*, p. 59, negritas mías). Tal vez por las mismas causas, la bioética médica, sin restarle valor, no pasan de ser una ética aplicada, sin la visión global de la ética potteriana, ni la visión contextualizada de la ética compleja moriniana.

El extravío ético y la **ilusión éticos**, derivados del “principio de incertidumbre ética”, se alimentan de los errores mentales, intelectuales y de la razón; aunados a las cegueras paradigmáticas, que sustentan un “principio de incertidumbre racional”, expuestos por Morin al enunciar el primero de los siete saberes necesarios para la educación del futuro. El autor ejemplifica con los hechos dramáticos, amparados en una “ética de la fraternidad”, del Gulag y el brutal e injusto asesinato del pensador y revolucionario Trotski, en México, vinculados a lo que se pretendía como una ética superior con finalidades emancipatorias universales; o el caso más reciente de Al-Qaeda, relacionados con el terrorismo internacional, que pretenden legitimarse en una supuesta lucha del Bien contra el

³¹http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2014/09/140901_ciencia_alana_tres_padres_biologicos_np.shtml

Mal; y en cuyo nombre también se comenten los excesos del terror de Estado de quienes los combaten. En estos momentos, podemos agregar al autodenominado Estado Islámico. Todo esto “nos muestra sin cesar que el amor y la fraternidad, expresiones supremas de la moral, son fáciles de engañar. **Ninguna religión ha sido más sangrante y cruel que la religión del Amor**”. (*op. cit.*, p. 60, negritas mías).

A la ilusión ética, Morin le opone la lucidez ética. La primera es producto de una insuficiencia del sentido crítico y la falta de autocrítica, más la dificultad para obtener el conocimiento pertinente y procurar el autoconocimiento. La conciencia es extremadamente frágil, como lo muestran la memoria y el olvido selectivos, operadores de la ilusión; sin dejar de lado lo inconsciente, que nos enseñó Freud. La mayor ilusión ética es cuando se cree que se obedece a la ética más elevada, y realmente se está obrando por el mal y la mentira; como síntesis de su pensamiento sobre la incertidumbre y contradicciones éticas, Morin cita una reflexión de Théo Klein, uno de los representantes judíos de la resistencia francesa durante la ocupación nazi:

(...) la ética no es un reloj suizo cuyo movimiento jamás se perturba. Es una creación permanente, un equilibrio siempre presto a romperse, un temblor que nos invita en todo instante a la inquietud de cuestionamiento y a la búsqueda de la buena respuesta. (*ibid.*, p. 61, negritas mías).

Ante la incertidumbre y las contradicciones éticas, y la ausencia de un conocimiento pertinente, los espíritus débiles responden con la simplificación y rigidificación éticas que devienen maniqueísmo e ignoran la comprensión, la magnanimidad y el perdón. Para explicar esta situación, Morin recurre al concepto de “moralina”, propio de la filosofía de Nietzsche; y ve dos tipos de moralina: de indignación y de reducción, que a la vez se entrealimentan.

La moralina de indignación. Carente de reflexión y racionalidad, se reviste completamente de moral, “se apropia del Bien y transforma en oposición entre bien y mal lo que en realidad es un conflicto de valores.” (*ibid.*, p. 67, negritas mías). La moralina obstaculiza el conocimiento y la comprensión del otro, y no es más que una “máscara de

cólera inmoral” (*ibid.*, p. 61, negritas mías), que sustituye a la elucidación y el juicio moral, y evita el esfuerzo de la inteligencia, sustituyéndolo por el juicio de moralina.

La moralina de reducción. Condena al prójimo al reducirlo únicamente a sus actos más bajos, que concierne a una parte de su vida, sin ver la evolución de la persona, y su posible arrepentimiento; “transforma siempre el error del prójimo en fausto moral” (*op. cit.*, p. 107, negritas mías). Por ejemplo, condenar de por vida a un individuo, etiquetándolo como fascista, comunista o canalla por los actos de juventud de un individuo: eso es moralina, sentencia Morin.

¿Cuál es el antídoto contra la moralina? El autor propone: la “resistencia a la moralina”, como parte de la autoética. No se puede condenar al prójimo por un error en su vida; hay que practicar la autovigilancia, al ver la viga en el propio ojo, más que la vigilancia denunciante, que ve la paja en el ojo ajeno; y concluye:

La paradoja es que en nuestra época de carencia de fundamento ético, hay un exceso de juicios morales, de hecho juicios de moralina: indignación, culpabilización, reprobación, denuncia virtuosa (“deshonesto”, “mentiroso”, “tramposo”, “manipulador”, “canalla”, etc.). (*ibid.*, p. 108).

La oposición a la moralina es un componente esencial de la cultura psíquica necesaria a la autoética, que implica que en vez de condenar y culpabilizar, mejor comprender, dialogar y perdonar. Superar el egocentrismo y el déficit de altruismo; la autoética, como parte de la ética compleja moriniana “Es una moralidad habilitante, que deviene acto de comprensión por excelencia... los caminos de la nueva ética se presentan como caminos de comprensión, compromiso y compasión.”. (González, 2012).

¿Hay respuestas a la incertidumbre y a la contradicción ética? Morin, esperanzador, afirma:

Muy afortunadamente, hay respuestas a las incertidumbres de la acción: el examen del contexto [vale la hermenéutica: interpretar un texto en su contexto – Mauricio Beuchot] donde debe efectuarse la acción, el conocimiento de la ecología de la acción, el reconocimiento de las incertidumbres y las ilusiones éticas, la práctica del

autoexamen [propuestas en su autoética], la elección reflexionada de una decisión, la consciencia de la apuesta que comporta. (*ibid.*, p. 62).

Es decir, la respuesta es la “apuesta ética”, que significa consciencia de la incertidumbre de la decisión y de la necesidad de una estrategia. Recordemos lo dicho en el capítulo II de este trabajo, sobre el método como estrategia más que como programa; es decir, la estrategia como navegación en el océano de las incertidumbres, y como arte que comporta imaginación, sutileza e invención. La condición para ello es un “pensamiento pertinente”, que es parte de “La ética de pensamiento”, al que Morin dedica un capítulo especial en *El Método 6. Ética*. Y cuando se trata de las contradicciones, por la pluralidad de finalidades éticas, de valores, enriquecer y complejizar la estrategia. Para una realidad compleja, un pensamiento complejo y una estrategia compleja: una ética compleja. Todo en bucle recursivo.

Pero no hay que echar a vuelo las campanas; el realismo complejo de Morin, no deja resquicio sin atender. Existe una irreductible incertidumbre ética, principalmente ligada a la ecología de la acción, pero que va más allá que ésta:

La incertidumbre ética no sólo depende la ecología de la acción (¿no puede producir el mal una buena intención?), de las contradicciones éticas, de las ilusiones de la mente humana; también depende del carácter trinitario [individuo-sociedad-especie] por el que la autoética, la socioética y **la antropoética** [alma de este trabajo doctoral] son a la vez complementarias, concurrentes y antagonistas. En cada ocasión hay que establecer una prioridad y efectuar una elección (apuesta). (*op. cit.*, p. 63, negritas mías).

La incertidumbre del conocimiento es una propiedad inalienable de la propia realidad, que exige un cambio cosmovisivo, que implica dejar atrás presupuestos deterministas y “abrirse a la comprensión de la realidad como entidad enérgica, dinámica, creativa, no autómatas causal.” (González, 2012). Esta visión desde el pensamiento complejo tiene consecuencias en el terreno de la moralidad mediante el reconocimiento de la relatividad moral; no del relativismo moral.

Morin profundiza y recurre a lo podríamos llamar una **metafísica del mal**, (Safranski, 2002) al relacionar la incertidumbre ética con el mundo, lo real y el mal; y, contrario al pensamiento simplificador de la racionalidad moderna, y fiel a la multidimensionalidad³² del pensamiento complejo, recurre al arte más elevado, a la música del genio del romanticismo alemán: Beethoven, quien escribe en el libreto del último movimiento de su último cuarteto: “*Muss es sein? Es muss sein!*”, y Morin interpreta:

Muss es sein: la revuelta contra el mundo, contra lo real, contra el mal, contra el destino. *Es muss sein*: la necesaria aceptación del mundo, de lo real, del mal del destino, aunque sólo fuera para poder resistir a la crueldad del mundo, luchar contra el mal, enmendar el destino. ¿Cómo asumir esta contradicción? ¿Hasta qué punto aceptar? ¿Hasta qué punto rechazar? Volvemos a encontrar la incertidumbre, la contradicción, la necesidad de la apuesta y de la estrategia.

Hay en fin una incertidumbre interna oculta bajo la apariencia unívoca del bien y del mal. (*op. cit.*, p. 63, negritas mías).

El mal no está solo en el contexto, en la ecología de la acción, sino que se introduce en el seno del bien, de lo justo. Si no hay respuestas definitivas, entonces las respuestas son nuevas preguntas:

¿Dónde está la justicia? (¿A cada cual según sus méritos? ¿A cada cual según sus necesidades?) [¿Pregunta a Marx?] ¿Dónde está la verdad ética superior? ¿Ley? [¿Pregunta a Moisés?]. ¿Castigo? ¿Misericordia? ¿Perdón? [¿Pregunta a Jesús?]. ¿Dónde está verdaderamente el bien? ¿Es la obediencia a la ley (moral bíblica)? [Antiguo testamento] ¿En la virtud (moral aristotélica)? ¿En el amor (moral paulina)? [Nuevo Testamento] ¿En la insumisión?

Si no es posible concebir ni asegurar un Bien Soberano, ¿qué bien podemos proponer? (*ibid.*, p. 64).

³² ¿Qué diferencia con el pensamiento, ciertamente interesante y erudito, pero reduccionista y positivista, del antropólogo **Carlos Reynoso** cuando critica a Morin! ¿Es necesario transformar la expresión poética del músico alemán en un riguroso silogismo o en una fórmula matemática? ¿O basta con escuchar su cuarteto, para sentir en el alma su respuesta al mal en el mundo? ¿Se necesita vivir poéticamente, no prosaicamente!

Desafiantes preguntas a la moral tradicional, una moral no compleja, que se sustenta en un código binario bien/mal, justo/injusto; una visión muchas veces maniqueísta de la realidad, que ha dado mucho de sí, pero que hoy queda enriquecida, y en el fondo superada por la propuesta de Morin: **“La ética compleja concibe que el bien pueda contener un mal, el mal un bien, lo justo lo injusto, lo injusto lo justo.”**(*ibid.*, p. 64, negritas mías). Una visión con el antiguo aroma del yin y el yang.

Una versión representativa del universalismo de la moral occidental, es el imperativo categórico de Kant, que ya hemos estudiado; y que nuestro autor evoca: “Actúa únicamente siguiendo la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.” Morin reconoce que este principio no puede sufrir una excepción desde el punto de vista ético; sin embargo, la complejidad de la realidad, nos ha mostrado que el bien y el mal no son evidentes: “Comportan incertidumbres y contradicciones internas y, a este título, existe complejidad ética.” (p. 64). Ciertamente se debe actuar no sólo por deber, sino por amor al deber, como postula Kant; a lo cual Morin responde que “El deber es en sí mismo complejo.” (*ibid.*, p. 64).

El punto fino de la ética moriniana, es que no sólo hay una incertidumbre ética, sino también una complejidad intrínseca a la ética; que como hemos visto reiteradamente, se deriva de la complejidad de la naturaleza tríadica del ser humano, en tanto individuo ↔ sociedad ↔ especie. Este es el auténtico fundamento de la antropoética moriniana. Por lo tanto, si se trata de elevar la ética a una dimensión universal, “Lo que debe devenir ley universal es la complejidad ética que comporta problemática, incertidumbre, antagonismos internos, pluralidades.” (*ibid.*, p. 64).

De modo que podríamos ensayar un nuevo imperativo ético, que rezaría: **Actúa únicamente después de que tu pensamiento reconozca la complejidad de la realidad humana y quieras al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.**

La respuesta a la incertidumbre ética que nos produce angustia, está en la participación y el amor. Y también la fe en nuestros valores éticos, ya que como dice Pascal, la duda, premisa básica del pensamiento occidental cartesiano, no impide la fe, y la fe, fundamento del pensamiento cristiano, no excluye la duda. La moral compleja es inacabada e imperfecta como el ser humano que es inacabado, imperfecto, con problemas, en combate continuo, en movimiento. Esta es una ética que le responde contundente al

universalismo del idealismo alemán kantiano-hegeliano, con el existencialismo individualista de San Agustín, Dostoievski, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Pascal, Heidegger, Sartre, etc., y con los aportes de las ciencias de la complejidad contemporánea; pero en dialógica constante.

La buena voluntad es muy importante, pero debe alimentarse de un pensamiento pertinente, complejo; del conocimiento de la ecología de la acción, de la contextualización de la acción y del sujeto moral que la realiza; debe “trabajar por el bien pensar”, como quería Pascal; porque “Un pensamiento incorrecto, un pensamiento mutilado, un pensamiento mutilante, incluso con las mejores intenciones, puede conducir a consecuencias desastrosas.” (*ibid.*, p. 65).

Una ética de principio, universalista, que no se engrana en la realidad, compleja, deviene angelismo, y un realismo que acepta la realidad y los hechos, sin más, deviene cinismo; advierte Morin, en otro momento, cuando confronta la ética y la política.

La ética compleja se distingue de la clásica por su apertura al contexto y a la unidiversidad del sujeto moral, en tanto entidad compleja que toma decisiones morales no sólo validadas por lo social, sino también por lo biológico y terrestre, en las que concurren, complementan y antagonizan fuerzas que posibilitan sus acciones morales. La ética compleja no pretende siquiera agotar los problemas de la moralidad humana sujeta al cambio y al devenir de la realidad histórica y la vida que le otorgan sentido. La ética compleja reconoce que la diversidad de sujetos morales decide y actúa en comunidades morales diversas.

La ética compleja es parte del método de pensamiento complejo moriniano, y por tanto lo que plantea son estrategias como caminos posibles de decisión y acción; es una ética esclarecida por su antropología compleja, en diálogo con otros saberes, como la biología, la sociología, la historia, la filosofía, el arte y los saberes de las comunidades tradicionales; que tiene como principal interés la metamorfosis de la humanidad, como única posibilidad de su salvación, ante el poder de transformación y destrucción alcanzado por la tecnociencias, en manos de élites de poder, irresponsables y, en muchos casos, hasta criminales.

En suma, realizar la ética compleja es un **compromiso superior, responsable y solidario con la vida, la tierra y la humanidad**; por ello es una ética para individuos

autónomos y responsables, autodeterminados, cuyo imperativo ético categórico es la religación con el prójimo, religación con los suyos, religación con la comunidad, religación con la humanidad, y hasta religación cósmica.

3.3. La antropoética como síntesis de los siete saberes necesarios para la educación del futuro, la ética compleja y la cosmovisión general de Edgar Morin /

Edgar Morin, desde su visión antropoética compleja, en tanto síntesis de su ética compleja, presenta un proyecto interesante en su obra *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (1999), a partir de los vacíos que descubre en la educación, los cuales son en sí mismos principios culturales que se concretan en:

1. **La ceguera del conocimiento:** el error y la ilusión. No se enseña el riesgo del error y la ilusión.
2. **Los principios del conocimiento pertinente:** separación de las disciplinas, del objeto y el sujeto, lo natural y social, separación del contexto, etc.
3. **Enseñar la condición humana.** El significado de ser humano. No todas las ciencias enseñan la condición humana. Enseñar la calidad poética de la vida, desarrollar la sensibilidad. Necesidad de una convergencia de la condición humana.
4. **Enseñar la identidad terrenal.** Conciencia antropológica (unidad en nuestra diversidad). Conciencia ecológica, que se es ciudadano de la Tierra (biósfera). Conciencia cívica terrena, de la responsabilidad y de la solidaridad para los hijos de la Tierra, por lo que se comparte un destino común y se confrontan problemas vitales: paz, globalización, sobrevivencia. Conciencia espiritual, de la humana condición; criticarnos, autocriticarnos y comprendernos entre sí.
5. **Enseñar a afrontar las incertidumbres.** Las ciencias enseñan muchas certezas, pero no los innumerables campos de incertidumbres. Esta es la condición de posibilidad de la incertidumbre ética.
6. **Enseñar la comprensión.** Enseñar a establecer un diálogo entre las culturas. Reformar las mentalidades, para enseñar y explicar cómo integrarnos al otro, con

tolerancia y empatía hacia el otro; erradicando la incompreensión, que es la casusa de los racismos, xenofobias, desprecios, discriminación. Educación por la paz.

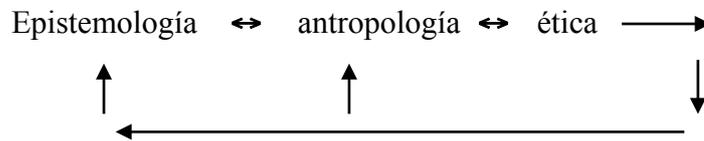
7. Enseñar la ética del género humano. Una ética basada en valores universales. La humanidad debe convertirse en verdadera humanidad y encontrar su realización en ella. La educación debe conducir a la **antropoética**, considerando el carácter ternario de la condición humana, como **individuo ↔ sociedad ↔ especie**. La ética individuo / especie necesita un control mutuo de la sociedad por el individuo y del individuo por la sociedad, es decir la democracia.

Aunque los siete saberes están relacionados dialógicamente entre sí, tres son los más vinculados con la Antropoética: **Enseñar la condición humana**, que reconoce a su antropología compleja como condición de la antropoética; **Enseñar la identidad terrenal**, que enfatiza “el destino planetario del género humano” y la complejidad de la crisis planetaria, misma que sustentará su propuesta de una “ética planetaria”; y la **ética del género humano**, que es donde por primera vez Morin propone y esboza su Antropoética.

Sostengo que no es casualidad que la “ética del género humano”, o Antropoética, sea precisamente el último de los siete saberes, sino que éste representa la síntesis de los seis que le anteceden; en otros términos, que **la antropoética es la síntesis de los saberes necesarios para la educación del futuro**; y que tampoco es casualidad que la Antropoética sea el último capítulo de su *Ética*, sino que la Antropoética resulta de un proceso complejo y dialógico que inicia con la Autoética y pasa por la Socioética; es decir, **la antropoética es también la síntesis de la ética compleja moriniana**; y, también, arriesgaríamos la hipótesis, de que siendo *Ética*, el sexto y último volumen de su obra cumbre *El Método*, **la ética compleja constituye la síntesis de su pensamiento complejo**; y, por lo tanto, **la antropoética de Edgar Morin deviene síntesis del pensamiento complejo**. Recordemos la siguiente reflexión del propio Morin:

El pensamiento complejo comporta una **dimensión epistemológica** (conocimiento del conocimiento) y una **dimensión antropológica** (conocimiento de lo humano). Liga en bucle epistemología y antropología.

La epistemología compleja permite concebir una antropología compleja, que es una condición de la **ética compleja**, que se integra en un bucle en el que cada término es necesario para los otros.



Un mismo imperativo liga epistemología compleja, antropología compleja y ética compleja para afrontar la barbarie mental. (Morin, 2009, pp. 72 y 73, negritas mías).

La antropeútica: Sus mediaciones. Concepto. Determinaciones. Condicionamientos

La **antropeútica es una ética del género humano**, porque aunque no fundada, sí es esclarecida por su antropología compleja. No es una ética derivada de ninguna antropología filosófica, como se ha pretendido muchas veces, es decir, a partir de una definición de la “naturaleza humana” o esencia humana; sino de una comprensión de la condición triádica del hombre, en tanto **individuo ↔ sociedad ↔ especie**; tríada de la que emerge la conciencia y espíritu humanos; y de estos, una ética propiamente humana; por lo que una antropeútica debe considerarse como una ética del bucle de los tres términos de esta tríada. Esa es la base para enseñar la ética venidera, y en consecuencia:

La antropeútica supone la decisión consciente y clara:

- ◆ De asumir la humana condición individuo↔sociedad↔especie en la complejidad de nuestra era.
- ◆ De lograr la humanidad en nosotros mismos en nuestra conciencia personal.
- ◆ De asumir el destino humano en sus antinomias y su plenitud. (1999b, p. 101 negritas mías).

Desarrollado este nivel de conciencia, Morin propone una misión, que en sí misma es una estrategia para la acción concreta:

La antropoética nos pide asumir la misión antropológica del milenio:

- Trabajar para la humanización de la humanidad.
- Efectuar el doble pilotaje del planeta: obedecer a la vida, guiar la vida.
- Lograr la unidad planetaria en la diversidad.
- Respetar en el otro, a la vez, tanto la diferencia como la identidad consigo mismo.
- Desarrollar la ética de la solidaridad.
- Desarrollar la ética de la comprensión.
- Enseñar la ética del género humano. (*op. cit.* p. 102, negritas mías).

La antropoética renueva la esperanza de lograr la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria, conscientes del riesgo que implica la ecología de la acción, ya que “**comprende, por consiguiente, como toda ética, una aspiración y una voluntad pero también una apuesta a lo incierto.**” (*ibid.*, p. 102, negritas mías).

Cabe insistir en que lo fundamental de la Antropoética, que la distingue de otras doctrinas éticas, es “**asumir la humana condición**”; mirar la trilogía **individuo ↔ sociedad ↔ especie** como una totalidad concreta y compleja, cuyas partes están implicadas en el todo y viceversa, como propone el **principio hologramático** moriniano:

. El bucle individuo ↔ sociedad ↔ especie

Por último, hay una relación de tríada individuo ↔ sociedad ↔ especie. Los individuos son el producto del proceso reproductor de la especie humana, pero este mismo proceso debe ser producido por los individuos. **Las interacciones entre individuos producen la sociedad y ésta, que certifica el surgimiento de la cultura, tiene efecto retroactivo sobre los individuos por la misma cultura.** (*ibid.*, p. 52, negritas mías).

Lo que también determina comportamientos prácticos en el trabajo con el hombre en las instancias: **hogar ↔ escuela ↔ sociedad**, es decir, en cómo **enseñar la comprensión humana y las solidaridades en pos de la ética del género humano**.

¿Por qué estas tríadas no aparecen evidentes a los ojos de la ciencia contemporánea? Morin lo explica, al tiempo que hace una crítica certera y dura del estado actual de las ciencias contemporáneas, que sin negar sus grandes aciertos, presentan debilidades que afectan directamente a la comprensión de la realidad humana en su multidimensionalidad; lo cual tiene sus causas y consecuencias:

Interrogar nuestra condición humana, es entonces interrogar primero nuestra situación en el mundo. Una afluencia de conocimientos a finales del siglo XX permite aclarar de un modo completamente nuevo la situación del ser humano en el universo. Los progresos concomitantes con la cosmología, las ciencias de la Tierra, la ecología, la biología, la prehistoria en los años 60-70 han modificado las ideas sobre el Universo, la Tierra, la Vida y el Hombre mismo. Pero estos aportes aún están desunidos. Lo Humano permanece cruelmente dividido, fragmentado en pedazos de un rompecabezas que perdió su figura. Aquí se enuncia un **problema epistemológico**: es imposible concebir la unidad compleja de lo humano por medio del pensamiento disyuntivo que concibe nuestra humanidad de manera insular por fuera del cosmos que lo rodea, de la materia física y del espíritu del cual estamos constituidos, ni tampoco por medio del pensamiento reductor que reduce la unidad humana a un substrato puramente bio-anatómico. **Las mismas ciencias humanas están divididas y compartimentadas. La complejidad humana se vuelve así invisible y el hombre se desvanece “como una huella en la arena”**. Además, el nuevo saber, por no estar religado, tampoco está asimilado ni integrado. Paradójicamente, hay un agravamiento de la ignorancia del todo mientras que hay una progresión del conocimiento de las partes. (*op. cit.* p. 47 negritas mías).

A partir de este cuestionamiento epistemológico, propone una estrategia que implica su visión del papel fundamental de la educación:

De ahí la necesidad, para la **educación del futuro, de una gran religazón de los conocimientos** resultantes de las ciencias naturales con el fin de ubicar la condición humana en el mundo, de las resultantes de las ciencias humanas para aclarar las multidimensionalidades y complejidades humanas y la necesidad de integrar el aporte inestimable de las humanidades, no solamente de la filosofía y la historia, sino también de la literatura, la poesía, las artes... **Debemos reconocer nuestro doble arraigamiento en el cosmos físico y en la esfera viviente, al igual que nuestro desarraigamiento propiamente humano. Estamos a la vez dentro y fuera de la naturaleza**". (*op. cit.*, p. 48, negritas mías).

Pero ¿cómo superar los desarraigamientos y afirmar los arraigamientos de la humana condición, en la condición cósmica, física, terrestre y la humana condición? Empezando por reconocer nuestro arraigamiento en la prehistoria: "La importancia de la **hominización** es capital para la educación de la condición humana porque ella nos muestra cómo **animalidad y humanidad constituyen juntas nuestra humana condición**". (*ibid.*, p. 49, negritas mías). Y también recordar que, al mismo tiempo, somos seres cósmicos, físicos, biológicos, culturales, cerebrales, espirituales. Que estamos arraigados en la tierra, que surgió del cosmos, organizándose y dependiendo del sol; que de la tierra surgió la vida y de ésta la animalidad, que se transformó en humano; por lo que "**La prehistoria se vuelve cada vez más ciencia fundamental de la hominización. Lleva en sí el nudo gordiano animalidad/humanidad.**"

La hominización es una aventura al mismo tiempo discontinua –aparición de nuevas especies: *habilis*, *erectus*, neandertalensis, *sapiens* y desaparición de las anteriores, surgimiento del lenguaje y de la cultura- y continua –en el sentido en que prosigue un proceso de bipedestación, de uso de las manos, de erguimiento del cuerpo, de cerebración, [*Australopithecus* (cráneo: 508 cm³), *Homo habilis* (680 cm³), *Homo erectus* (800-1100 cm³), hombre moderno (1200-1500 cm³).], de conservación de características de la juventud (el adulto conserva los caracteres no especializados del embrión [Véanse las indicaciones en *Le paradigme perdu* (*op. cit.*) sobre las características anatómicas y fisiológicas no especializadas del ser humano (pp. 92-

100).] y los caracteres psicológicos de la juventud), de **complejización social, proceso durante el cual aparece el lenguaje propiamente humano al mismo tiempo que se constituye cultura**, capital de saberes, hechos, creencias, mitos adquiridos y transmisibles de generación en generación-. (Morin, 2008d, p. 41, negritas mías).

Hoy se sabe, agrega Morin, que este largo proceso, no sólo fue genético sino también psicológico y sociológico, para devenir, en un determinado momento, cultural: “**La hominización culmina en un nuevo comienzo: lo humano.**” (*op. cit.*, p. 41). Y es aquí, a partir de lo humano, que se abre la posibilidad de construir una ética realmente humana que reconozca la condición humana, y abandonemos el sueño demente de Bacon, Buffon, Marx y Descartes, dice Morin, de conquistar el Universo y dominar la naturaleza, que animaron la aventura conquistadora de la técnica occidental, con los desastrosos resultados que hoy enfrentamos todos:

Todo esto debe contribuir a la formación de una conciencia humanista y ética de pertenencia a la especie humana, que sólo puede ser completada por la conciencia del carácter matricial de la Tierra para la vida y de la vida para la humanidad... La Tierra es una totalidad física-biológica-antropológica- en la que la vida es una emergencia de la historia de la tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida terrestre... Todo esto nos enfrenta al carácter doble y complejo de lo humano: *la humanidad no se reduce de ninguna manera a la animalidad pero sin animalidad no hay humanidad.* (*op. cit.*, p. 42, negritas mías).

Al mismo tiempo, y por ello, nuestra condición humana, “**lo humano de lo humano**”, es una unidualidad compleja:

El humano es un ser plenamente biológico y plenamente cultural que lleva en sí esta unidualidad originaria. Es un súper y un híper viviente: ha desarrollado de manera sorprendente las potencialidades de la vida. Expresa de manera hipertrofiada las **cualidades egocéntricas y altruistas del individuo**, alcanza paroxismos de vida

en el éxtasis y en la embriaguez, hierve de ardores orgiásticos y orgásmicos; es en esta hiper vitalidad que el *homo sapiens* es también *homo demens*.

El hombre es, pues, un ser plenamente biológico, pero si no dispusiera plenamente de la cultura sería un primate del más bajo rango. La cultura acumula en sí lo que se conserva, transmite, aprende; ella comporta normas y principios de adquisición. (Morin, 1999b, pp. 50 y 51, negritas mías).

Vemos que es justamente la cultura la complejiza aún más la condición humana; constituida ésta por otra tríada que religa la dimensión biológica con la cultural:

. El bucle cerebro ↔ mente ↔ cultura

El hombre sólo se completa como ser plenamente humano por y en la cultura. No hay cultura sin cerebro humano (aparato biológico dotado de habilidades para actuar, percibir, saber, aprender), y no hay mente (*mind*), es decir capacidad de conciencia y pensamiento sin cultura. La mente humana es un surgimiento que nace y se afirma en la relación cerebro ↔ cultura. Una vez que la mente ha surgido, ella interviene en el funcionamiento cerebral con efecto retroactivo. Hay entonces una tríada en bucle entre cerebro ↔ mente ↔ cultura, donde cada uno de los términos necesita a los otros. **La mente es un surgimiento del cerebro que suscita la cultura, la cual no existiría sin el cerebro.** (*op. cit.*, p. 51, negritas mías).

Y el centro de esta realidad humana, que es el individuo, también porta en su seno tres dimensiones en constante relación dialógica, expresada en un bucle más:

. El bucle razón ↔ afecto ↔ impulso

Encontramos una **triada bio-antropológica** al mismo tiempo que la de *cerebro ↔ mente ↔ cultura*: resulta de la concepción del **cerebro triúnico de Mac Lean**. El cerebro humano integra en él : a) El *paleocéfalo*, heredero del cerebro reptil, fuente de la agresividad, del celo, de los impulsos primarios, b) el *mesocéfalo*, heredero del

cerebro de los antiguos mamíferos en donde el hipocampo parece ligar el desarrollo de la afectividad y el de la memoria a largo plazo, c) el *córtex*, que de manera muy desarrollada en los mamíferos hasta envolver todas las estructuras del encéfalo y formar los dos hemisferios cerebrales, se hipertrofia en los humanos en un neocórtex que es la base de las habilidades analíticas, lógicas, estratégicas que la cultura permite actualizar completamente. **Así, se nos aparece otra fase de la complejidad humana que integra la animalidad (mamífero y reptil) en la humanidad y la humanidad en la animalidad.** (*op. cit.*, pp. 51 y 52, negritas mías).

Las relaciones entre los tres elementos de este bucle moriniano, son antagónicas y complementarias, es decir dialógicas.

hay una relación inestable, permutante, rotativa entre estas tres instancias. **La racionalidad no dispone pues del poder supremo**; es una instancia que compete y se opone a las otras instancias de una triada inseparable; es frágil: puede ser dominada, sumergida, incluso esclavizada por la afectividad o la impulsividad. El impulso homicida puede servirse de la maravillosa máquina lógica y utilizar la racionalidad técnica para organizar y justificar sus empresas. (*ibid.*, p. 52, negritas mías).

La compleja realidad humana, obliga a un replanteamiento del papel que juega la propia razón, a como fue idealizada desde Platón cuando la situaba en la cima de la jerarquía de las tres instancias del alma: razón, voluntad y apetito; y entronizada como diosa durante la modernidad. El hombre no es un ente simple, sino una totalidad hipercompleja, mediada por múltiples determinaciones y condicionamientos, incluyendo su calidad diversa en la unidad. No se puede absolutizar a ninguno de los elementos de la tríada **razón ↔ afecto ↔ impulso**, porque la relación e interacción es dialógica; y, además, obliga a un replanteamiento de la ética tradicional, racionalista, y no compleja, mediada por la antropología compleja moriniana. Como ya se ha dicho:

A nivel antropológico, la sociedad vive para el individuo, el cual vive para la sociedad; la sociedad y el individuo viven para la especie, la cual vive para el individuo y la sociedad... Sin embargo, podemos considerar que la plenitud y la libre expresión de los individuos-sujetos constituyen **nuestro propósito ético y político** sin dejar de pensar también que ellos constituyen la finalidad misma de la tríada **individuo ↔ sociedad ↔ especie**. (*ibid.*, pp. 52 y 53, negritas mías).

De esto concluye Morin que todo desarrollo humano debe reconocer la complejidad humana que resulta de esta tríada, y desarrollar conjuntamente las autonomías individuales (autoética), las participaciones comunitarias (socioética) y el sentido de pertenencia con la especie humana (**antropoética**); tal como demostrará profusamente, siete años después, en la obra que sistematiza y concretiza su pensamiento ético, en el sexto tomo de *El método*: su *Ética*.

No es casualidad que el último tomo de la magna obra moriniana, *El Método* (nuevo *Organom* del siglo XXI), sea su *Ética*. Su autor siempre vio claro que el propósito final de toda su bio-socio-antropología (antropología compleja), desembocaría, como todos los ríos lo hacen al mar, en su ética compleja; que deviene en una gran síntesis: su **antropoética**. Todo esto ha significado una ruptura epistemológica con todas las doctrinas éticas anteriores, aunque también una dialógica con ellas; las cuales, a lo sumo, se sustentaron en una antropología filosófica, que parten de una concepción abstracta y universalista del hombre, como sujeto; y pretenden responder a la desafiante pregunta de Kant: ¿Qué es el hombre? Por eso, **el argumento fundamental de este trabajo de tesis doctoral, ha sido que la ética compleja de Edgar Morin, la antropoética, solo puede ser, si no fundada, sí esclarecida a partir de su antropología compleja:**

La antropoética (...) No puede ser deducida de la antropología pues, repitémoslo, ningún deber puede ser deducido de un saber. **Pero puede ser esclarecida por la antropología compleja, y así puede ser definida como modo ético de asumir el destino humano.** (Morin, 2009, p. 175, negritas mías).

Una vez asumida la condición humana y lograda la humanidad en nosotros mismos, Morin expone, en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, la tercera decisión consciente y clara que supone la antropoética: “**asumir el destino humano**”; cuyo significado desarrolla, siete años después, en su libro *Ética*:

Es decir:

- asumir la dialógica egocéntrica/altruista del individuo-sujeto fortaleciendo la parte subdesarrollada del altruismo y abriéndose a la comprensión,
- asumir la indisolubilidad y superación mutuas de *sapiens/demens*, es decir salvaguardar siempre la racionalidad en el ardor de la pasión, la pasión en el corazón de la racionalidad, la sabiduría en la locura,
- asumir una relación dialógica entre nuestra razón y nuestros mitos, nuestra razón y nuestras pasiones,
- civilizar nuestra relación con nuestras Ideas Rectoras, que siguen siendo monstruos de posesividad, de autoritarismo, de violencia,
- vivir todo lo posible de amor y de poesía en un mundo prosaico,
- reconocer en el otro a la vez la diferencia con uno mismo y la identidad con uno mismo,
- mantener contra viento y marea la consciencia que nos permite a la vez autocriticarnos, entre-criticarnos y entre-comprendernos,
- operar en uno mismo la dialógica de los dos sexos de la mente (*animus/anima*),
- unir en nuestra mente los secretos de la infancia (curiosidad, asombro), los secretos de la adolescencia (aspiración a una vida distinta), los secretos de la madurez (responsabilidad), los secretos de la vejez (experiencia, serenidad),
- vivir, pensar, actuar según la máxima: “lo que no se regenera degenera”,
- **saber que en ética no hay piloto automático, que siempre afrontará elección y apuesta, que siempre necesitará una estrategia.** (*op. cit.*, pp. 175 y 176, negritas mías).

Estas once propuestas del pensador planetario para “asumir el destino humano”, contienen una riqueza heurística extraordinaria, y devienen síntesis de su método complejo, en tanto estrategia, creado para acometer los problemas torales derivados de la humana condición.

Morin nos recuerda que siempre necesitaremos una estrategia, y generosamente nos propone la suya que: Reconoce y supera dialógicamente las antinomias de las contradicciones éticas, mediante la elección y la apuesta; reconoce y supera las antinomias de los sexos, apoyándose en categorías del psicoanálisis de Jung (animus/anima); asume e integra las diferencias propias de las etapas del desarrollo de la vida, que en su momento expuso el también psicoanalista Erik Erikson; recupera su propuesta de antropología compleja, que esclarece que el hombre no es un *sapiens sapiens*, sino un *sapiens demens*, manifiesto en la racionalidad y locura de la mente humana; no se desvía de su afán de un pensamiento multidimensional, complejo y transdisciplinario que reconoce formas distintas de conocimiento a las de la ciencia y la filosofía, cuando nos invita a vivir amorosa y poéticamente, apoyándonos en nuestros mitos, razones y pasiones; y, siempre joven de espíritu, nos conmina a vivir, pensar y actuar de acuerdo, no a un imperativo categórico abstracto y universal, sino a la máxima de regenerarnos constantemente, como él lo ha hecho en sus periódicas “reorganizaciones genéticas”.

Una vez más, queda demostrado que la antropeútica moriniana es el producto inacabado, como todo lo humano, de la constante aplicación de sus principios generativos dialógico, recursivo y hologramático, esenciales de su pensamiento complejo y su ética compleja. Quien no vea la coherencia de un conocimiento cosmopédico, inusitado en estos tiempos en los que los grandes sistemas filosóficos han sido satanizados por los postmodernos como “metarrelatos”, es porque no quiere verlo, o no puede comprenderlo al tener obscurecida su visión por las lentes monocromáticas del viejo paradigma de la simplicidad y el positivismo.

Por otra parte, la visión moriniana de la antropeútica deviene una visión “utopía realista” de naturaleza ecuménica, y con ello, eticidad compleja, concreta y **ecología de la acción**. Una ética que no puede confundirse ni enseñarse con lecciones de moral.

A estas alturas del desarrollo expositivo de la Antropeútica moriniana, emerge la pregunta, de si ésta es ¿método, arte, ciencia o cosmovisión compleja? La Antropeútica moriniana, como **síntesis del pensamiento complejo, la ética compleja y los siete**

saberes necesarios para la educación del futuro, con elementos del arte y la ciencia, es sobre todo una cosmovisión compleja, desplegada en forma de un nuevo humanismo en pos de la ética planetaria del género humano, que deviene conciencia y ciudadanía planetaria; en relación de antítesis con el individualismo egoísta inaugurado por la Modernidad, que es contrario a cualquier forma de solidaridad humana con el otro, la sociedad, la naturaleza y el cosmos.

Tampoco puede soslayarse la relación que guarda con la política, en tanto práctica y saber que muchas veces invade casi todas las actividades humanas. En la **gran misión del milenio**, de Edgar Morin, concretada en su Antropoética, no puede faltar una concepción nueva de la complejidad de la democracia y sus varias mediaciones. En el bucle individuo ↔ sociedad, enseñar la democracia resulta una tarea impostergable. Por eso señala:

Individuo y Sociedad existen mutuamente. **La democracia permite la relación rica y compleja individuo ↔ sociedad donde los individuos y la sociedad pueden entre sí ayudarse, desarrollarse, regularse y controlarse.**

La democracia se funda sobre el control del aparato del poder por los controlados y así reduce la esclavitud (que determina un poder que no sufre la autoregulación de aquellos que somete); en este sentido la democracia es, más que un régimen político, la regeneración continua de un bucle complejo y retroactivo: los ciudadanos producen la democracia que produce los ciudadanos. (Morin, 1999b, p. 102, negritas mías).

La democracia se sustenta en el consenso, la diversidad de ideas, la tolerancia, el diálogo y la comprensión. El futuro de la democracia, en su contenido político, debe regenerarse. "La regeneración democrática [según el proyecto de Morin] supone la regeneración del civismo, **la regeneración del civismo supone la regeneración de la solidaridad y de la responsabilidad, es decir el desarrollo de la antropoética**". (*ibid.*, p. 106, negritas mías).

La democracia impide el abuso autoritario de los que detentan el poder, con el único fin de satisfacer sus intereses y "sueños"; que se traducen en formas de dominación y opresión, siempre; y ahora en la destrucción, vía las tecno-ciencias, de especies completas, y la amenaza a las posibilidades de futuro del ser humano. La escuela

podría ser un laboratorio de vida democrática; se podrían instaurar reglas de cuestionamiento de las decisiones consideradas como arbitrarias, incluyendo, propone Morin en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* “la institución de un consejo de grupo elegido por los estudiantes o incluso por instancias de arbitramento externas. La reforma francesa de los liceos que se realizó en 1999 instaure este tipo de mecanismo.” (*ibid.*, p. 106).

Para profundizar en este campo, dado que “la política ha penetrado todos los polos de la sociedad, a la vez que se dejaba penetrar por todos los problemas de la sociedad”, en su *Tierra-Patria* (Cap. 6), Morin propondrá una **antropolítica**, o política del hombre, que reflexiona sobre la política, desde la antropología compleja; ya que, advierte: “Nada escapa a la política, pero todo lo que se politiza queda de algún modo fuera de la política” (*op. cit.*, p. 163). Sin embargo, eso es materia de otro estudio.

Alcance teórico-metodológico y práctico de la antropoética, en tanto una ética de la comprensión planetaria.

La antropoética, en tanto **ética de la comprensión planetaria**, se funda y concreta en la idea rectora de **la humanidad como destino planetario**. Idea que al mismo tiempo posee una fuerza semántica de extraordinario valor, por el cauce cultural y complejo que la sostiene. **La humanidad como destino planetario** es en sí misma un horizonte que guía las acciones humanas hacia la humanización de su ser esencial.

Acertadamente, como culmina Edgar Morin su antropoética en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*:

La comunidad de destino planetaria permite asumir y cumplir esta parte de la antropoética que concierne a la relación entre el individuo singular y la especie humana como un todo.

Ésta debe trabajar para que la especie humana, sin dejar de ser la instancia biológico-reproductora del humano, se desarrolle y dé, al fin, con la participación de los individuos y de las sociedades, concretamente nacimiento a la Humanidad como conciencia común y solidaridad planetaria del género humano. (p. 107).

El pensador planetario, le está asignando a la Antropoética, la tarea vital, porque es una cuestión de vida o muerte, de transitar de la noción de especie, como parte de la tríada individuo-sociedad - especie, a la noción de Humanidad; enfatizando que el destino del planeta es la Humanidad, y el destino de la Humanidad es el planeta. Uno sin el otro, hoy más que nunca, serían impensables. Al tiempo que esclarece su idea de Humanidad:

La Humanidad dejó de ser una noción meramente biológica debiendo ser plenamente reconocida con su inclusión indisociable en la biósfera; la Humanidad dejó de ser una noción sin raíces; ella se enraizó en una “Patria”, la Tierra, y **la Tierra es una Patria en peligro**. La Humanidad dejó de ser una noción abstracta: es una realidad vital ya que desde ahora está amenazada de muerte por primera vez. La Humanidad ha dejado de ser una noción solamente ideal, **se ha vuelto una comunidad de destino** y sólo la conciencia de esta comunidad la puede conducir a una comunidad de vida; **la Humanidad, de ahora en adelante, es una noción ética**: ella es lo que debe ser realizado por todos y en cada uno.

Mientras que la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de la autodestrucción, el imperativo es **salvar a la Humanidad realizándola**. (*op. cit.*, pp. 107 y 108, negritas mías).

Si algún imperativo categórico, ético, debiera existir hoy es: salvar a la Humanidad; al grado que esta noción es, ahora, una noción ética. Esto aumenta la comprensión de por qué la ética moriniana es una: Antropoética.

Pero Morin va más lejos, en el sentido de que la salvación es intrínseca a la noción de Humanidad; ya que ésta es una categoría alcanzada por la especie al final de un largo proceso evolutivo. El hecho mismo de la salvación, quiere decir que la especie ha evolucionado a esa categoría ética, porque ha hecho algo para salvarse, al no aguardar en la espera. Por el contrario, y para mayor claridad, si la especie no se salvara, implicaría que ésta nunca alcanzó la categoría ética de Humanidad: salvarse es humanizarse. La salvación, es la prueba final del paso de la hominización a la humanización. Y aunque Morin ve que esto aún es posible, está consciente de los peligros que acechan; que, en realidad, la dominación, la opresión y la barbarie humana permanecen en el planeta y se agravan;

porque es un problema “**antropo-histórico fundamental para el cual no hay solución a priori**, pero sobre el cual hay mejoras posibles”. (*op. cit.*, p. 108). ¿Cuál sería el remedio? Morin propone:

Como tales y conjuntamente, una política del hombre, una política de civilización, una reforma de pensamiento, **la antropoética**, el verdadero humanismo, la conciencia de *Tierra-Patria* reduciría la ignominia en el mundo... la expansión y la libre expresión de los individuos constituyen **nuestro propósito ético y político para el planeta**; ello supone a la vez el desarrollo de la relación *individuo ↔ sociedad* en el sentido democrático, y el **desarrollo de la relación individuo ↔ especie en el sentido de la realización de la Humanidad**; (*op. cit.*, p. 108).

Es un remedio para el cual no hay garantías, porque todo está cruzado por la incertidumbre y el riesgo, intrínsecos al devenir humano:

No tenemos las llaves que abran las puertas de un futuro mejor. No conocemos un camino trazado. «El camino se hace al andar» [Machado]. Pero podemos emprender nuestras finalidades: **la continuación de la hominización en humanización, vía ascenso a la ciudadanía terrestre.** Para una comunidad planetaria organizada: ¿no sería esa la misión de una *verdadera Organización de las Naciones Unidas?* (*ibid.*, pp. 107 y 108, negritas mías).

Por supuesto que sí, la Antropoética moriniana encauza una hermosa idea y una praxis creadora. Hace un camino al andar que requiere de la comunidad internacional y de un esfuerzo conjunto, como Humanidad, para hacerla realidad. Tomar conciencia de ello, y asumirla con **responsabilidad, solidaridad y compromiso**, es una tarea insoslayable e impostergable de la antropoética, si queremos que la humanidad florezca para bien de todos.

Para que esta visión de una humanidad realizada, no sea un ideal más sin posibilidades de lograrse a plenitud, debemos partir de una postura que reconoce las reales posibilidades del ser humano, en las condiciones específicas de nuestra Tierra-Patria.

Ciertamente, la Antropoética moriniana, constituye una ruptura paradigmática. Supera las visiones éticas y humanistas a priori y abstractas, para exponer un ideal ético humano, fundado en premisas reales, es decir, en la antropología filosófico-cultural, como axiología de la acción o eticidad concreta que vincula en estrecho haz las categorías de la actividad humana, que son, según el filósofo Rigoberto Pupo Pupo: **conocimiento, valor, praxis, comunicación**. Una visión, donde bondad, verdad y belleza, cualidades del ser desde los presocráticos, mediadas por el amor fundante, devienen unidad dialógica compleja. Una metáfora de la vida futura (deber ser) movida por la ecología de la acción, en el sentido de búsqueda sin perder el horizonte, porque hace camino desde una lógica compleja y una praxis creadora. Sencillamente:

El paradigma de la complejidad [señala Emilio R. Ciurana] nos muestra una lógica de los procesos frente a la realidad anestesiada del paradigma lógico del orden. Haciendo una metáfora a partir del título de un libro de H. Atlan podemos decir que el paradigma de **la complejidad es un paradigma para pensar y comprender una realidad entre el cristal y el humo**. El paradigma de la complejidad nos abre las puertas de la lógica de la articulación y la apertura frente a la lógica del fragmento. (Ciurana, 2013, negritas mías).

Una lógica, donde la antropoética, sus ideas y principios, emanan de la propia realidad, siguiendo su propio devenir histórico-cultural y complejo. Por eso, en este nuevo paradigma:

Comprender la complejidad humana implica ipso facto que complejicemos nuestro modo de comprender. Implica que nos situemos más allá del orden del concepto estático y que entremos en el espacio del macroconcepto.

El espacio intelectual del macroconcepto es el espacio de la conceptualización compleja. Un modo de conceptualizar necesario para una comprensión de la realidad que frente a la tradición metafísica clásica ya no valora solo lo inmutable y estático [Parménides], sino que también da importancia a lo dinámico, a lo que cambia, a lo que fluye [Heráclito]. **Una realidad que ya no viene definida por el**

pensamiento del “objeto” sino por la concepción del sistema-organización.
(*ibid.*, negritas mías).

La antropoética es un humanismo planetario. Esta ruptura paradigmática se diferencia de los otros “humanismos” y trae implicaciones varias en la concepción de la ética humana y sus distintas determinaciones y condicionamientos:

E. Morin es también “humanista”, podemos concebir otra figura: un humanismo para el siglo XXI: **aquél humanismo que comprenda la necesidad de hominizar el humanismo** basándose no en el mito abstracto del hombre sobrenatural, sino en “el anti-mito complejo del hombre bio-cultural”. De lo que se trata es, en síntesis, de concebir un humanismo hominizado que se convierta en humanizado teniendo en cuenta las críticas clásicas al humanismo racionalista, al mismo tiempo que generando una concepción compleja de la naturaleza humana. En ese sentido más que acabar con la antropología (Foucault) **hay que comenzar a hacer por primera vez una antropología.** Una teoría del hombre que nos sirva de apoyo a la hora de hacer una política del hombre. Teoría general que hasta la fecha brilla por su ausencia”. (*op. cit.*, negritas mías).

Parafraseando el título del célebre libro donde Jean Paul Sartre contesta a todos sus detractores: **el pensamiento complejo es un humanismo**; pero un “humanismo”, que contribuye a la reforma del pensamiento propuesta por Morin; el cual reconoce el 7º principio “para un pensamiento vinculante”: “*El principio de reintroducción del que conoce en todo conocimiento.*” Que le apuesta a una reforma paradigmática para acomodarse a la finalidad de “la cabeza bien puesta”, y que permite el uso de la plena inteligencia, para comprender que nuestra lucidez depende de la complejidad del modo de organización de nuestras ideas; de manera que todo ciudadano, al ir a la especialización, tendrá que pasar por la cultura. Entonces “El humanismo se habrá regenerado”. Un humanismo que ya no se siente orgullosos de dominar al Universo; sino que se convierte en **portador de la solidaridad entre los humanos** “que implica una relación umbilical con la

naturaleza y el cosmos”. Estamos hablando de la vinculación de la idea de naturaleza con la idea de cultura; que ya no caminan separados:

Esto nos indica que un modo de pensar capaz de vincular y solidarizar conocimientos disjuntos es capaz de prolongarse en **una ética del vínculo y de la solidaridad entre humanos**. Un pensamiento capaz de no estar encerrados en lo local y lo particular sino concebir los conjuntos sería capaz de favorecer **el sentido de la responsabilidad y el de la ciudadanía**. **La reforma del pensamiento tendría, por lo tanto, consecuencias existenciales, éticas y cívicas**. (Morin, 2008d, p. 102, negritas mías).

Morin no pierde el hilo de sus ideas directrices fundamentales y fundantes; en el 2006 vuelve a plantear la antropoética como un humanismo; esta vez como un proyecto realizable: **“Hacia el humanismo planetario”**:

La antropoética lleva en sí el carácter trinitario del bucle individuo/sociedad/especie y nos hace asumir así el destino humano en sus antinomias y plenitud...

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.(Morin, 2009, p. 176, negritas mías).

La antropoética une la ética de lo universal y lo singular. La ética universalista reconoce y respeta en todo humano la identidad consigo mismo y la diferencia de sí mismo. Ahogada por éticas comunitarias cerradas, emerge en las grandes religiones universalistas (cristianismo, islam, budismo, pero con pretensiones monopolistas, e intolerancias hacia otras religiones, creencias y descreencias. Además, y esto es relevante para nuestro estudio “se ha manifestado en las éticas universalistas laicas, en el **imperativo categórico kantiano** así como en la idea de los derechos humanos, de manera todavía abstracta.”. (*ibid.*, negritas mías).

Morin no desconoce ni desvalora los afanes universalistas religiosos y laicos; sino que resalta su carácter abstracto, porque no se habían dado las condiciones concretas para que una “ética de la especie humana”, es decir una antropoética, se enraizara en la condición humana; fue necesario llegar al momento crucial de la humanidad actual, de la globalización, las telecomunicaciones, la internet, las redes sociales, etc., para que la especie humana tomara conciencia de su conexión e interdependencia. En sus propios términos:

La idea de una ética para la especie humana en efecto era abstracta en tanto esa especie no se hubiera visto concretamente reunida, en conexión e interdependencia por el desarrollo de la era.

No son todas las naciones y las comunidades, son también los individuos singulares y particulares quienes en adelante están unidos al todo planetario y al universal humano (*op. cit.*, p. 176, negritas mías).

La antropoética, ni es una ética que mediante un proceso deductivo descienda de postulados universales a una ética individual, ni una que va de hechos o costumbres morales particulares, mediante un proceso inductivo, a ideas morales universales; la antropoética moriniana, resulta de una dialógica histórica entre lo universal y lo singular, en relación recursiva, con la mediación de elementos sólo explicables por la noción de complejidad, como el azar y la incertidumbre:

La aventura histórica y antropológica de la moral es la aventura aleatoria, incierta, inacabada de la universalización del respeto al prójimo y de la solidaridad humana.

Por ello, la ética universalista, devenida concreta, es la antropoética: se impone cada vez más en los desarrollos actuales de la era planetaria, que no sólo ha puesto a los seres humanos en comunicación y en interdependencia sino, aún más, ha hecho emerger una comunidad de destino para la especie humana. (*ibid.*, p. 177)

Y en la antropoética, ni hay un *telos*, a la manera de Aristóteles, ni una idea de progreso inexorable, como en el pensamiento de los filósofos de la modernidad:

Si bien la ética universalista laica ha perdido la creencia cuasi providencial en un progreso concebido como ley de la historia humana [Hegel, Marx, Comte], puede, **debe conservar la idea de Lessing de que la humanidad es mejorable, sin por ello creer que vaya a mejorar necesariamente.** (*ibid.*, negritas mías).

El mejoramiento es contingente, no necesario. La antropoética, es una ética en la que no caben los absolutismos. Ni univocismo, ni equivocismo, en términos de las aportaciones filosóficas de la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, otro grande del pensamiento contemporáneo.

La antropoética es una ética planetaria. En tanto ética del género humano, universalista y concreta, encausada hacia un humanismo planetario, la Antropoética es también una ética planetaria:

Por primera vez en la historia humana lo universal ha devenido realidad concreta: es la intersolidaridad objetiva de la humanidad, en la que el destino global del planeta sobredetermina los destinos singulares de las naciones y en la que los destinos singulares de las naciones perturban o modifican el destino global. (*op. cit.*, p. 179, negritas mías).

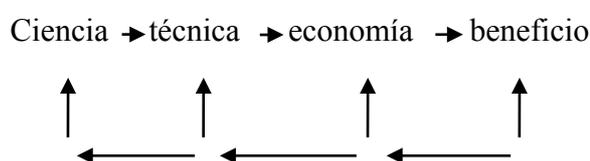
La “**globalización**”, cuestiona Morin, debe ser no sólo tecnoeconómica, sino comprender una relación compleja entre lo global y las particularidades locales; siendo éstas elementos y momentos de un “gran bucle recursivo”, en el que lo particular y lo global son causa y efecto, productor y producto, uno del otro, a la vez. Observemos nuevamente la riqueza heurística de uno de los principios del método moriniano, el **principio de recursividad**, que permite comprender un problema para el que muchas teorías sociológicas o económicas no tienen respuesta pertinente, al estar enjaulados en las viejas nociones de causa-efecto lineales.

La ética planetaria es una “ética de lo universal concreto”. Atrás quedó el universalismo abstracto del internacionalismo que no reconocía las particularidades de las comunidades concretas. También las éticas de las comunidades nacionales, que han sido

éticas cerradas, y por lo tanto abstractas; de modo que la antropoética, en tanto ética planetaria responde adecuadamente a la falta de una “ética de la comunidad humana”, basada en un universalismo concreto que respeta las éticas nacionales integrándolas; que reconoce la unidad de las diversidades humanas y las diversidades de la unidad humana.

La misión antro-po-ético-política del milenio. Para resolver pertinentemente los desafíos de la globalización, y realizar una unidad planetaria en la diversidad, el humanismo de la ética planetaria debe unir la antropoética y la antropolítica. Ya es el momento de que la humanidad se convierta realmente en humanidad, y supere los últimos momentos del largo proceso de hominización, en los que *sapiens demens*, **sin la aparición aun de la cultura, no es más que un primate del más bajo rango**; para que continúe el proceso de humanización, en el que el humano crea la cultura que lo crea. Para ello se necesita civilizar la tierra, mediante una política de humanidad y una política de civilización, que resuelvan de fondo los problemas materiales de disponibilidad de agua, alimentos, energía, medicamentos; y los problemas morales de la subordinación y humillación que sufre la mayor parte de los habitantes de la tierra.

Morin dice que la nave espacial Tierra es impulsada por cuatro motores que la llevan al abismo, en el que cada uno comporta una carencia ética radical:



La ciencia excluye todo juicio de valor y todo retorno a la consciencia del científico; la técnica es puramente instrumental; el beneficio invade todos los dominios, incluidos los seres vivos y sus genes. (*op. cit.*, p. 182).

La antropoética y la antropolítica tienen la responsabilidad de afrontar la complejidad del mundo, al que Morin ve librado a un caos, del que, por ahora, no sabemos si es agónico o genésico. La antropoética nos ayuda a comprender y atender con mayor eficacia problemas propios de la globalización, que la antigua ética de la hospitalidad resolvía, como la dramática y compleja situación de las migraciones de regiones indigentes a las naciones

ricas. La ética de la hospitalidad exige acoger, proteger y adoptar al migrante en las comunidades a las que se dirigen y por las que transitan. Por ello, el humanismo planetario y la ética planetaria son un binomio perfecto: “El humanismo planetario es a la vez productor y producto de la ética planetaria. La ética planetaria y la ética de la humanidad [Antropoética] son sinónimos.”. (*ibid.*, p. 183).

Son muchos los males que amenazan al planeta, nuestra Tierra- Patria: contaminación, peligro nuclear, manipulación genética, destrucciones culturales, calentamiento global, cambio climático, terrorismo planetario. Es notable que éste último tenga el deseo de destruir a occidente, con la misma tecnología que los gobiernos de las potencias occidentales les han proporcionado; y también es destacable que occidente ha dado al mundo los derechos humanos, derechos de la mujer, laicidad, etc. Por lo ello, Morin reflexiona que la ética planetaria tiene que ser simbiótica. Oriente y occidente viajan en la misma nave espacial Tierra.

Hacia una Sociedad-mundo. La ética planetaria parte de la tesis de que la globalización ha creado las tecnologías de la información y la comunicación, como la internet, propias de una “Sociedad-mundo”; pero que la economía neoliberal hace imposible la formación de esa sociedad, porque inhibe un sistema jurídico, de una gobernanza y conciencia común. En principio, se necesita una reforma de la ONU, que conduzca hacia una confederación de las naciones y la democratización del planeta; que pasa por una política de civilización y una política de humanidad que sustituyan a la política de desarrollo; al mismo tiempo que una reforma del pensamiento y una reforma de la educación (recientemente *Reinventar la educación*) que procure que se profundice en la psique individual una conciencia, ética y política, de pertenencia a una misma Tierra-Patria.

En este momento crucial, enfrentamos la contradicción de que necesitamos de una **sociedad-mundo** para salir de la crisis de la humanidad, que aún se encuentra en la edad de hierro planetaria, pero, a la vez, se requiere la reforma de la humanidad como condición para arribar a la sociedad-mundo. Nuevamente las antinomias, que sólo los principios de recursividad, hologramático y dialógico, nos permiten comprender y superar. Estos principios del pensamiento complejo y la ética compleja, pueden ser la espada alejandrina que puede cortar de un tajo el nudo gordiano planetario.

Ética y política han transitado muchas veces caminos divergentes; sin embargo, las condiciones de nuestra tierra-patria, necesitan de una “ética de urgencia” (Savater) religada nuevamente a la política (la que se ocupa de los problemas de la *polis*); de allí la urgencia de “una antropolítica que integre en sí los imperativos de la ética planetaria”. (*op. cit.*, p. 180).

En este contexto, Morin nos ofrece algunas vías para lograr la metamorfosis hacia una “Sociedad-mundo”, en la forma de “**Los nueve mandamientos**”:

La **ética planetaria** sólo puede afirmarse a partir de tomas de conciencia capitales:

1. La toma de conciencia de la identidad humana común a través de las diversidades de individualidad, de cultura, de lengua.
2. La toma de conciencia de la comunidad de destino que en adelante une cada destino humano al del planeta, incluida la vida cotidiana.
3. La toma de conciencia de que las relaciones entre humanos están devastadas por la incomprensión, y que debemos educarnos en la comprensión no sólo hacia los allegados, sino también hacia los extranjeros y lejanos en nuestro planeta.
4. 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.
5. La toma de conciencia ecológica de nuestra condición terrena, que comprende nuestra relación vital con la biósfera. La Tierra no es la adición de un planeta físico, de una biósfera y de una humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física-biológica-antropológica, en la que la Vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida. La relación del hombre con la naturaleza no puede ser concebida de manera disjunta o de manera simplificadora. La humanidad es una entidad planetaria y biosférica. El ser humano, a la vez natural y sobrenatural, debe volver a las fuentes de la naturaleza viviente y física, de donde emerge y de la que se distingue por la cultura, el pensamiento y la consciencia. Nuestro vínculo consustancial con la

biosfera nos conduce a abandonar el sueño prometeico del dominio de la naturaleza por la aspiración a la convivencialidad en la Tierra.

6. La toma de conciencia de la necesidad vital del doble pilotaje del planeta: la combinación del pilotaje consciente y reflexivo de la humanidad con el pilotaje ecoorganizador inconsciente de la naturaleza.
7. La toma de conciencia cívica planetaria, es decir de la responsabilidad y la solidaridad hacia los hijos de la Tierra.
8. La prolongación en el futuro de la ética de la responsabilidad y la solidaridad con nuestros descendientes (Hans Jonas), de ahí la necesidad de una consciencia con un teleobjetivo dirigido alto y lejos en el espacio y el tiempo.
9. La toma de conciencia de la Tierra-Patria como comunidad de destino/origen/perdición. La idea de Tierra-Patria no niega las solidaridades nacionales o étnicas, y de ningún modo tiende a desenraizar a cada cual de su cultura. Añade a nuestros enraizamientos un enraizamiento más profundo en la comunidad terrena. La idea de Tierra-Patria sustituye al cosmopolitismo abstracto que ignoraba las singularidades culturales y al internacionalismo miope que ignoraba la realidad de las patrias. Aporta a la fraternidad la fuente necesaria de la maternidad incluida en el término “Patria”. No hay hermanos sin madre. A ello, añade una comunidad de perdición, puesto que sabemos que estamos perdidos en el gigantesco universo, y que estamos todos condenados al sufrimiento y a la muerte. (*op. cit.*, pp. 181 y 182).

Estos mandamientos requieren una **reforma de la humanidad**, que regenere los tres términos de la tríada: regeneración del individuo, regeneración de la sociedad y regeneración de la especie. Estas vías regeneradoras, se constituyen en tres reformas: de la mentalidad o del pensamiento (reforma de la educación), reforma de la sociedad (reforma de la civilización, de las relaciones de dominación en las estructuras sociales) y reforma de la vida (en la relación con uno mismo, el cuerpo, la naturaleza, los otros; alimentación, vestido, estética, etc.). Estas tres reformas se enlazan recursivamente con una cuarta, motivo de nuestra Tesis, la **reforma ética**. No se trata, dice Morin, de encontrar nuevos

principios éticos, de elaborar una “ética adaptada a nuestro tiempo”, sino, dada la carencia ética de nuestro tiempo, **regenerar la ética para adaptar nuestro tiempo a la ética:**

Los resultados históricos de las morales de amor y de fraternidad han sido extremadamente magros, y mucho más importantes han sido los inmorales desencadenamientos de odio y persecución surgidos de las religiones de amor y las ideologías de fraternidad. Existe pues un vicio ético en estas morales, y este vicio no procede solamente del dogmatismo y del fanatismo, sino más profundamente de la incomprensión de sí y hacia el prójimo, de la carencia autoética. (*ibid.*, p. 193).

Pero estas reformas estarían ciegas, siguiendo la advertencia kantiana, sin las teorías que las ciencias contemporáneas están produciendo profusamente. Por ello, Morin propone una quinta vía: una ciencia reformada; producto de dos revoluciones científicas en curso: las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo, que han superado el reduccionismo y el determinismo del mundo físico; y la segunda, que ha resucitado la Cosmología, la Ecología, la prehistoria humana, que están reconciliando la separación entre naturaleza y cultura. Estos saberes reorganizados, están posibilitando una democracia cognitiva, en la que los ciudadanos ya no son ignorantes de los problemas vitales que le atañen:

Una ciencia regenerada podría hacer comunicar la cultura científica y la cultura de las humanidades y contribuiría a una regeneración cultural. Democracia cognitiva y regeneración cultural podrían contribuir entonces a que saliéramos progresivamente de la “prehistoria de la mente humana”. (*op. cit.*, p. 194).

Como ya hemos insistido, las cuatro reformas fundamentales, acompañadas de la reforma de la ciencia, no deben tratarse por separado, sino religadas. Y la reforma ética, que nos ocupa, está presente, implicada e implicadora en las demás. Morin la asemeja a todo lo viviente, por lo que es auto-eco-organizadora, autónoma e independiente. La regeneración ética depende de la regeneración general, que depende de la regeneración ética. La gran crisis de civilización actual, puede favorecer la propagación rápida de las reformas; pero puede suceder todo lo contrario. Por ello el camino, la ruta, será ardua, aleatoria, y

probablemente larga, un decenio o un siglo. Esto es una **utopía realista**. Utopía, por las enormes fuerzas regresivas, derivadas de la ilusión y el error, tan advertidos por Morin; pero también realista por el momento actual que vivimos de la era planetaria y la conciencia planetaria, que crean circunstancias muy favorables, si las aprovechamos bien.

Al fin, todo comienza, como lo demuestran las ciencias de la complejidad, por movimientos marginales, desviaciones, interacciones, desorden, que deviene nuevas formas de organización. “Por ello, tenemos que esperar que la gran regeneración pueda desarrollarse y conducir a lo que sería más y mejor que una revolución, una **metamorfosis**.” (*op. cit.*, p. 197, negritas mías). Un desarrollo extenso, profundo y actual de las reformas necesarias para lograr esta metamorfosis, las encontramos en su reciente libro: *La Vía*.³³

Por todo lo que se ha expuesto, consecuentemente, la antropoética necesita de una **reinención de la educación**, a la vez que ésta requiere de la antropoética, que reconoce nuestra pertenencia a la tríada individuo ↔ sociedad ↔ especie; una especie, que se expresa en toda su diversidad:

La educación del futuro [destaca Morin] deberá velar porque la idea de unidad de la especie humana no borre la de su diversidad, y que la de su diversidad no borre la de la unidad. Existe una unidad humana. Existe una diversidad humana. La unidad no está solamente en los rasgos biológicos de la especie *homo sapiens*. La diversidad no está solamente en los rasgos psicológicos, culturales y sociales del ser humano. Existe también una diversidad propiamente biológica en el seno de la unidad humana; no sólo hay una unidad cerebral sino mental, síquica, afectiva e intelectual (...) Comprender lo humano, es comprender su unidad en la diversidad, su diversidad en la unida. (...).

La educación deberá ilustrar este principio de *unidad/diversidad* en todos los campos. (Morin, 1999b, p. 53, negritas mías).

³³ Stéphane Hessel, autor de *¡Indignaos!*, cuando le preguntaron que seguía después de indignarse, respondió: “Las respuestas a los problemas de nuestra sociedad hay que buscarlas en otro libro: *La Vía*, de Edgar Morin. Y un año después, ambos pensadores, con nueve décadas de conocimiento y experiencia vital, escribieron: *El camino de la esperanza*.”

La antropoética es una “**ética del género humano**”, libre de a priori y dogma; con serias resonancias en la educación y en la política:

Por ello, la educación, [escribe Juan C. Lucas, siguiendo a Morin] debe conducir a una ‘antropoética’, considerando el carácter ternario de la condición humana, que es el de **individuo ↔ sociedad ↔ especie**. En este sentido, **la ética individuo/especie** necesita un control mutuo de la sociedad por el individuo y del individuo por la sociedad, es decir, la democracia; la ética individuo ↔ especie, convoca a la ciudadanía terrestre en el siglo XXI. (2007, negritas mías).

La antropoética, en tanto “ética del género humano”, y dada su complejidad teórica, también resulta en una tríada **ética ↔ política ↔ educación**, que deviene en una “**ética planetaria**”:

De allí, se esbozan las **dos grandes finalidades ético-políticas del nuevo milenio**: establecer una relación de control mutuo entre la sociedad y los individuos por medio de la **democracia** y concebir la Humanidad como comunidad planetaria. La educación debe no sólo contribuir a una toma de conciencia de nuestra Tierra-Patria, sino también permitir que esta conciencia se traduzca en la voluntad de realizar la ciudadanía terrenal. (2007, negritas mías).

La reforma de la educación, pensada desde la complejidad, es imposible sin una **reforma del pensamiento**, que haga de ella un verdadero proceso de aprehensión del hombre como sujeto complejo que piensa, siente, conoce, valora, actúa y se comunica. Y para revelar la complejidad del hombre hay que asumirlo con sentido cultural, es decir, en su actividad real y en la praxis que lo integra a la cultura.

Como enfatiza el filósofo de la cultura, Rigoberto Pupo, **la cultura como ser esencial del hombre y medida de ascensión humana** no sólo concreta la actividad del hombre en sus **momentos cualificadores** (conocimiento, praxis, valores, comunicación), sino que da cuenta del proceso mismo en que tiene lugar el devenir del hombre como sistema complejo: la necesidad, los intereses, los objetivos y fines, los medios y

condiciones, en tanto mediaciones del proceso y el resultado mismo. He ahí **la necesidad de pensar al hombre y a la subjetividad humana con sentido cultural**, que es al mismo tiempo, pensarlo desde una perspectiva de complejidad. Por eso Marx, en sus tesis sobre Feuerbach, aconsejaba asumir la realidad subjetivamente, para transformarla en bien del hombre y la sociedad. Por ello, el Dr. Pupo reflexiona y reconoce la relevancia de los “siete saberes necesarios para la educación del futuro”, para transformar el estado de cosas actual de la educación y la cultura, en palabras del Reyes Galindo, citado por el Dr. Pupo:

Ciertamente no se trata de estudiar la complejidad por curiosidad intelectual, sino de explorar sus planteamientos para ver hasta qué punto se podría aplicar para iluminar la misión de la educación y de los educadores.

“Los siete saberes necesarios para la educación del futuro” se constituye en su última obra, con la que Edgar Morin cierra el ciclo pedagógico que había iniciado en 1999 con dos libros, “La mente bien ordenada” y “Relacionar los conocimientos: el desafío del siglo XXI”, trilogía que refleja las bases de su pensamiento sobre educación. En ellos plantea que mientras nuestros conocimientos, son cada vez más especializados y fragmentados, los problemas a los que debemos enfrentarnos, son cada vez más complejos y globales. Esto hace que el presente y un futuro viable se nos escape cada vez más de nuestras manos. Según Morin, a este desajuste contribuye el sistema educativo con sus divisiones en Ciencias y Humanidades, con sus departamentos cerrados y sus disciplinas aisladas, con sus métodos que, desde la Primaria, tienden a aislar a los objetos de su entorno. Si queremos reformar la educación hemos de pasar por una reforma del pensamiento. Hoy se hace necesario pensar la educación en término de durabilidad, es decir, en una educación que nos pueda hacer pensar, o soñar, en un futuro sostenible” para nuestros hijos, nuestros nietos y los hijos de nuestros nietos”. Son siete principios claves- refiere a la obra de Morin- cuya intención es suscitar debate y cultivar una postura propia y reflexiva sobre este problema que se considera vital. (Pupo, 2010).

Esto mismo ha concluido Morin, cuando haciendo un alto en su aventura intelectual, enfatiza el lugar preponderante de la cultura, como concepto transdisciplinador; pero no cualquier idea de cultura, sino una “cultura humanista”:

En resumen, he querido introducir la cultura humanista en la cultura científica, y la cultura científica en la cultura humanista, para establecer un diálogo que modifique a ambas.

Lo que he escrito es un trabajo de cultura: he vinculado temas o conocimientos que estaban separados, he intentado desprender y reflejar la concepción que se desprendía de esta conexión. Así sucede en *El hombre y la muerte*, en *El paradigma perdido*, en *Tierra-Patria* donde asocio la visión histórica de la era planetaria, **la visión antropológica de la naturaleza** y de los orígenes terrestres del ser humano, la visión cosmológica de la perdición terrestre, para elaborar precisamente la noción de Tierra-Patria. (Morin, 2005, pp. 46 y 47, negritas mías).

Vemos aquí la analogía entre cultura y complejidad; ambas tienen que ver con el trabajo constante del autor de reunir, vincular, conectar. Lo confirma la idea de cultura que Morin posee:

La cultura humanista separada de la cultura científica son dos subculturas. Hoy comprendo que la cultura es la reunión de lo que está separado, y me atrevo a afirmar que así milito por la cultura, es decir por la comunicación entre lo que está fragmentado y disperso como piezas de rompecabezas, encerrado en compartimentos herméticos, que trabajo por una articulación reintegradora de lo que está desintegrado. **En otras palabras, la cultura es la policultura.** (*ibid.*, p. 47, negritas mías).

Es esta concepción de cultura lo que hace comprender a nuestro autor que su aberrante singularidad, que le hace valer sarcasmos, no es otra cosa que su mensaje universalista: “**hay que ser culto**”; y, consecuentemente, culto es:

Ser capaz de situar las informaciones y los saberes en el contexto que ilustra su sentido; es ser capaz de situarlos en la realidad global de la que forma parte, es ser capaz de ejercer un pensamiento que, como decía Pascal, alimenta los conocimientos de las partes con los conocimientos del todo, y los conocimientos del todo con los conocimientos de las partes. Es, por ello, ser capaz de anticipar, no de predecir, claro, sino de considerar las posibilidades, los riesgos y las oportunidades. **La cultura es, en suma, lo que ayuda al espíritu a contextualizar, globalizar y anticipar.** (*ibid.*, p. 47, negritas mías).

En este último pensamiento, podemos observar la conexión, también, entre complejidad, cultura y hermenéutica. De esta última, Mauricio Beuchot, padre de la **Hermenéutica analógica**, nos ha enseñado que es “poner un texto en su contexto”.

En suma, Edgar Morin, reconociendo la complejidad de la realidad y significación de la ética del género humano, presenta en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, y en *Ética*, la antropoética como eticidad concreta y ecología de la acción.

3.4. Aproximación al proceso enseñanza-aprendizaje universitario desde la Antropoética de Edgar Morin /

“Sin embargo, en las condiciones actuales la educación no prepara para la vida. No está en condiciones de desarrollar una cultura de la razón y los sentimientos: una cultura del ser. Es incapaz de vincular estrechamente el mundo de la vida, el mundo de la escuela y el mundo del trabajo.” (Pupo, 2010).

Los desafíos que enfrenta el mundo contemporáneo, del siglo XXI, son descomunales. La complejidad de la realidad deviene en perplejidad e incompreensión creciente de ésta, en un desencanto de los sistemas democráticos, como lo han expuestos algunos teóricos como Gilles Lipovetzki, y rechazo a los sistemas políticos, de cualquier signo. Los sistemas educativos no son la excepción, como recientemente lo expusieron los coordinadores del colectivo académico de la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, a raíz de los recientes y

sinistros hechos en Iguala, Guerrero, México, con la desaparición de 43 estudiantes de la normal rural de Ayotzinapa, Guerrero, cuando en su **“Exhorto al pensamiento frente a la crisis actual”** expone:

Además, constatamos con pena, una vez más, el fracaso rotundo de los sistemas educativos en el mundo; que se muestran incapaces de generar ciudadanos responsables, preocupados por la compleja realidad circundante, a todos los niveles de la existencia; y sobre todo incapaces de formar individuos dispuestos a [... inaudible] defender, con fundamentos, el bien común de la sociedad humana. Decimos lo anterior, en plena conciencia de que la vida académica es la acción del pensamiento al servicio de todos los seres humanos.

La Universidad, en general, encabeza los esfuerzos educativos en el mundo, por lo que tiene mucho por decir y hacer para transformar radicalmente esta realidad, transformándose primero ella misma. Urge una reforma de los planes y programas de estudios de la Universidad contemporánea, empezando por las humanidades, y por aquellas asignaturas, como la Ética, que tienen la grave encomienda de proponer cauces por los que transite la transformación de las mentalidades y las conductas humanas. De lo contrario, las ciencias básicas o duras, como suele llamárseles, continuarán sus investigaciones y desarrollos científico-tecnológicos sin un compromiso moral con la humanidad y el planeta.³⁴ Por ello, es importante pasar revista a los planteamientos de pensadores como Edgar Morin y Carlos Delgado, para hacer posible la metamorfosis de la Universidad del siglo XXI.

3.4.1. La Universidad del siglo XXI vista por Edgar Morin

“Para abrir caminos a la metamorfosis de la humanidad requerimos reinventar la educación, o lo que es lo mismo, avanzar por la vía que enlaza la ciudadanía con la transformación de la política y las reformas del pensamiento y la enseñanza” (Morin y Delgado, 2014, p. 10).

³⁴ Existen notables esfuerzos por lograr cambios en la educación, desde la antropoética, como la **Reforma Integral de la Educación Media Superior** (Alvarado, 2010), y los **programas de tutoría en los posgrados** (Manjarrez, 2009): <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=219115782006>> ISSN 1414-4077 y <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65213215006>> ISSN 1316-9505

En el siglo XXI la humanidad experimenta una gran crisis en todos los órdenes de la existencia; pero toda crisis es también una gran oportunidad de transformación, o metamorfosis, como propone Morin. Una de las crisis, que influye en las demás, es la crisis del conocimiento, tal como éste ha sido entendido en el viejo paradigma de la simplicidad; los autores nos hacen una seria advertencia:

La ilusión del conocimiento uno y certero, la política racional e ilustrada, **la educación que estandariza**, el progreso y el apetito por lo urgente, el control y las certezas, todavía predominantes, nos conducen al abismo. (*ibid.*, p. 7, negritas mías).

Para no caer en el abismo, Morin ha luchado incansablemente por una reforma del pensamiento que conduzca a una reforma de la educación, que a su vez, recursivamente, produzca la reforma del pensamiento. Una educación que libere al hombre de las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión; que produzca un conocimiento pertinente, para revertir la separación de las disciplinas, del objeto y el sujeto, lo natural y social; que enseñe la condición humana, la identidad terrenal, como ciudadanos de la tierra-patria; que prepare para afrontar las incertidumbres, eduque en la comprensión humana y enseñe la ética del género humano, basada en valores universales, no absolutos. Esto es lo que, en síntesis, nos enseña y propone Edgar Morin en *Los siete saberes para la educación del futuro*.

Sin embargo, lo común es la unidimensionalidad en la visión de la realidad, tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias humanas o sociales. Éstas separan la realidad económica de la realidad psicológica, y ambas de la realidad sociológica, dando lugar a ciencias como la economía, la psicología y la sociología, provocando una visión parcial de la realidad, y pobre de las ciencias sociales. Señala Morin:

Creemos que esas categorías creadas por las **universidades** son realidades, pero olvidamos que, en lo económico por ejemplo, están las necesidades y los deseos humanos. Detrás del dinero, hay todo un mundo de pasiones, está la psicología humana. Incluso en los fenómenos económicos *stricto sensu*, juegan los fenómenos

de masa, los fenómenos de pánico, como lo vimos recientemente, una vez más, en Wall Street y alrededores. La dimensión económica contiene a las otras dimensiones y no hay realidad que podamos comprender de manera unidimensional. (Morin, 2008c, p. 46, negritas mías).

Por ello, Morin piensa que una reforma profunda de la educación incluye a las universidades; éstas son la cima del proceso educativo en las ciencias y las humanidades, por lo que tienen mejores posibilidades y mayor responsabilidad de impulsar la metamorfosis educativa.

En su reciente libro *Reinventar la educación*³⁵, escrito al alimón con el Dr. Carlos Delgado, el creador del Pensamiento Complejo retorna sobre la educación, dentro del contexto planetario, “desandando el hilo de la complejidad educativa, que es a la vez complejidad cognoscitiva, política y ciudadana”. La crisis de la educación es parte de la crisis de la humanidad, que es la conjunción de muchas crisis que se realimentan recursivamente unas a otras.

Los autores abogan por una esperanza “utópica y creadora, activadora y regeneradora”; Una esperanza basada “en las potencialidades de la educación y la política transformadas”; “en la reconstrucción de los ideales del conocimiento”; “en la reinvención de la educación como dispositivo capaz de contribuir a la toma de conciencia de los peligros que afrontamos y la comunidad de destino que nos define”, entre otras; a partir de las potencialidades de los seres humanos, es decir, con fundamentos en su antropología compleja. El camino está trazado en *La vía*, donde “se muestran iniciativas portadoras de futuro que contribuyen a la regeneración de lo político, las reformas del pensamiento y la educación, de la sociedad y de la vida.”(Morin y Delgado, 2014, p. 9).

Morin y Delgado, invitan a buscar rutas creativas en la educación, la universidad y la complejidad; a preguntarnos por la educación, que está en el núcleo de la vida social, de la reproducción y la generación de los conocimientos, de la creación de lo nuevo y la conservación del pasado. El pensamiento fragmentado y fragmentador, que ya hemos estudiado, no logra integrar lo que ha sido previamente desmembrado, por lo que es

³⁵ Este libro se sitúa en la ruta trazada por *La cabeza bien puesta*¹, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*², *Educación en la era planetaria*³, *Tierra Patria*⁴, *Límites socioculturales de la educación ambiental*⁵, *Hacia un nuevo saber*⁶, *La vía*⁷ y *El camino de la esperanza*⁸. En ellos se reúnen ideas de los autores acerca de la educación y la enseñanza, la política y su lugar en el mundo en que vivimos.

insuficiente para identificar y trabajar los desafíos globales de la humanidad de hoy; por lo que, necesitamos una educación que nos prepare para pensar, reconocer y enfrentar problemas de esa naturaleza: “La creación de ese pensamiento necesario es parte de la reinvención de la educación y de la Universidad como uno de sus pilares.” (p. 54).

Desde inicios del siglo XIX, el saber está compartimentado en sectores especializados y delimitados artificialmente. El sistema de educación actual nos prepara para aislar los objetos pero no para religarlos, y recordemos que el Pensamiento complejo tiene como uno de sus objetivos primordiales, religar, es decir, re-unir: “Necesitamos repensar la educación para superar los efectos cada vez más graves de la hiperespecialización, que impide trabajar con los problemas globales.” (*op. cit.*, p. 5).

La complejidad educativa es, también, complejidad cognoscitiva, política y ciudadana. La educación no es un dispositivo neutral, las vías para reinventarla tampoco, porque abarcan esas dimensiones en su complejidad. La reforma de la educación no es solo asignatura de los profesores, los pedagogos y los administradores de la educación, sino, también, de las familias, las instituciones gubernamentales y el ciudadano común; cada quien en su debida proporción. Y, por supuesto: implica a las universidades:

(...) la Universidad es un dispositivo fundamental que necesita ser reinventado, es decir, pensado y hecho en correspondencia con la naturaleza de los problemas fundamentales que enfrentamos como comunidades y como humanidad. (*ibid.*, p. 55).

Y, como complejizar es contextualizar, el autor indica el trayecto a seguir:

Los caminos para la reinvención de la educación y la Universidad incluyen el contexto; la reforma profunda de la enseñanza y el pensamiento; considerar seriamente lo que ocurre en la ciencia, la tecnología y el planeta; la reversión de la disyunción entre la ciencia, **la ética** y la política; la re-conceptualización de la democracia; asumir un pensamiento complejo del Sur. (*ibid.*, negritas mías).

Doble misión de la Universidad. Morin y Delgado, construyen una novedosa **caracterización de la Universidad**, más que una definición: “La Universidad es conservadora, regeneradora y generadora. Ella conserva, memoriza, integra, ritualiza una herencia cognitiva y la genera reexaminándola, actualizándola y trasmitiéndola.” (*ibid.* p. 67).

Y a partir de esas características complejas, proponen la **misión de la Universidad**, podemos decir que del siglo XXI: “Por eso la Universidad tiene una misión y una función **trans-secular**, que a través del presente va del pasado al futuro. También tiene una **misión trans-nacional** que es contraria a la clausura nacionalista de las naciones modernas.” (*op. cit.*, p. 67, negritas mías).

Cuando la Universidad depende sumisamente de grupos de poder internos a la academia, grupos políticos y cacicazgos, o respecto al mercado y sus demandas imponiéndole su agenda interna de trabajo; pierde su autonomía y se afecta su doble misión trans-secular y trans-nacional:

La misión de la Universidad es realizable únicamente cuando una madeja viva de relaciones de autonomía/dependencia la atan al contexto social que le es propio, a la vez que la liberan para hacerla parte del contexto mayor que representa la sociedad humana en su conjunto. Es en la tensión de la autonomía/dependencia que la Universidad puede realizar su misión trans-secular y trans-nacional. (*ibid.*).

No hay dilema, sino dialógica, la condición fundadora para cubrir esta doble misión, es la autonomía, no únicamente la jurídica, sino la **autonomía compleja**. La función conservadora de la Universidad es una relación compleja, es vital cuando salvaguarda de la desintegración cultural; Y estéril cuando es dogmática y rígida. Cumple su misión trans-secular cuando, sin renunciar a sus raíces culturales y cognoscitivas, problematiza y pregunta.

La revolución científica y tecnológica, en los últimos sesenta años, la multiplicaron a la vez que enclaustraron a la Universidad, operando diversas clausuras: de los saberes disciplinarios, de la fragmentación de los conocimientos, de las dos culturas (científico-técnica y humanística), afectando la integración de las ciencias en la Universidad. Desde **la**

reforma de Humboldt (Berlín 1809), la Universidad, además de formar para la profesión, adaptándose a las necesidades de la sociedad, incluye la problematización, mediante la investigación abierta y plural:

Al crear los departamentos, Humboldt había percibido con claridad el carácter trans-secular de la integración de las ciencias en la universidad. Para él, la universidad no podía tener como vocación directa una formación profesional (que era el ámbito de las escuelas técnicas) sino una vocación indirecta a través de la formación de una actitud de investigación.

De ahí surge la doble función paradójica de la universidad: adaptarse a la modernidad científica e integrarla, responder a las necesidades fundamentales de formación, proporcionar profesores para las nuevas profesiones pero también, **y sobre todo, proporcionar una enseñanza meta-profesional, meta-técnica, es decir, una cultura** (Morin, 2008d, p. 86, negritas mías).

Y ahora, ante los desafíos del siglo XXI, es fundamental que forme para la vida, como proponen Morin y Delgado.

Por su **misión trans-secular**, la Universidad extiende sus valores a la sociedad, los introduce en ella y los fomenta: **la autonomía de conciencia, la problematización, la primacía de la verdad sobre la utilidad, la ética del conocimiento.** Estos no pueden quedarse únicamente como valores profesionales. Simultáneamente, el conocimiento científico y tecnológico también ha influido en la ética de las personas y sus vidas, y éstas, como sociedad, ahora le devuelven, recursivamente, a la Universidad preguntas por la responsabilidad, la **ética**, y la transformación de la vida; consecuentemente, la Universidad debe transformarse.

Es un falso dilema plantearse si la Universidad debe adaptarse a la sociedad o ésta a la Universidad. Las dos son misiones de la Universidad, la relación entre ambas es **hologramática, recursiva y dialógica.** La Universidad es una parte de la sociedad y la sociedad está en la Universidad; la sociedad produce a la Universidad que la produce; y, simultáneamente, tienen una relación dialógica, de complementariedad y antagonismo; todo en su debida proporción y pertinencia. Sus dos misiones se remiten una a la otra en un

bucle que debería ser productivo. Ciertamente la Universidad se moderniza con los avances científico tecnológicos, pero “No se trata solamente de modernizar: se trata también de culturizar la modernidad”. (*ibid.*).

La Universidad, salvaguarda de las tradiciones culturales, debe influir en los procesos de modernización social; las dos misiones son complementarias:

(...) ahora añadimos que el propósito de la Universidad de **formar para la vida** la reúne; es cada vez más urgente en un siglo XXI donde la segmentación de los conocimientos, la parcelación y el aislamiento de las profesiones y las actividades humanas amenazan la conservación de la vida y su futuro. (Morin y Delgado, 2014, p. 69).

Para realizar su doble misión, la Universidad debe plantearse como horizonte de integración, la formación de las personas para la vida, en el contexto de la cultura en la que está inserta, porque los horizontes culturales se mueven no solo hacia la destrucción, sino también hacia la creación y la transformación. La ciencia y la tecnología, al margen de la cultura, sí pueden llevar a la destrucción; es lo que estamos viviendo. La propuesta específica de los autores, es que **la Universidad ha de abrirse al Sur**, para innovar y hacer posible un cambio cultural planetario, que implica una ética planetaria y un replanteamiento político.

¿Cuál es el escenario global en el que se desenvuelve la Universidad? Y ¿Cuáles sus retos? Los autores los sintetizan así:

1. La presión sobre-adaptativa.
2. La dicotomización de las dos culturas.
3. El liderazgo triple de la ciencia, la tecnología y los saberes marginalizados.
4. La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad demandadas y repudiadas.
5. La reforma del pensamiento, la enseñanza, la vida y la política.

Hagamos un resumen de las características del ambiente en el que el sistema Universidad, se auto-organiza, en consonancia con el principio de auto-organización:

1. La presión sobre-adaptativa. La presión sobre-adaptativa concierne en primer lugar a la adecuación del mundo interior de la Universidad, su institucionalidad, sus programas y proyecciones de estudios a las demandas económicas, técnicas y administrativas coyunturales; su subordinación al mercado de trabajo y mercancías. (*ibid.*).

La mayoría de las universidades del mundo han creado áreas especializadas en la vinculación; que en un enfoque reduccionista, propio del viejo paradigma de la simplicidad, reduce este vínculo a la relación de la Universidad con las organizaciones de la vida económica y política; es decir con las demandas crecientes del mercado y de los intereses de élites, grupos y partidos políticos. En sí mismo, la vinculación económica no es negativa, sino que la sobre-adaptación puede terminar en subordinación y renuncia a sus finalidades y propósitos intrínsecos de creación e innovación, que la llevan al envejecimiento y la muerte por asfixia.

El mercado neoliberal se ha tornado omnipresente, generalizando su ideología consumista, que genera insatisfacción y frustración constante de las personas. ¿Las consecuencias?

(...) generan demandas públicas que refuerzan la sobre-adaptación que se expresa en estudios de corto plazo, practicismo en las titulaciones, reducción drástica de las humanidades y los saberes que no tributen directamente a las competencias relacionadas con el desempeño laboral, pérdida sistemática de universalidad, incremento de la fragmentación y las visiones cortoplacistas. (*op. cit.*, p. 71).

La sobre-adaptación, advierten los autores, reduce a la Universidad a un “espacio de entrenamiento e instrumentalización”, y sabemos que no es lo mismo educar que entrenar, que se traduce, paradójicamente, en que el egresado llega a ser incapaz de adaptarse a la velocidad de los cambios en el mercado de trabajo. Paradójico, porque el discurso oficial es que se les prepara para estar al día con las demandas del mercado laboral.

La sobre-adaptación, afecta al conjunto del sistema social: ciencia, tecnología, Universidad, instituciones públicas y privadas, colectividades de investigadores. La investigación, generación y financiamiento del conocimiento científico y tecnológico está

cada vez más supeditado a los sistemas de patentes y derechos sobre la propiedad intelectual e industrial, particularmente en los nuevos desarrollos de la microfísica, la genética y las ciencias de la vida. Es una trama complicada, que repercute en la responsabilidad profesional y ciudadana, es decir en la ética; no es sólo una cuestión de ética profesional, sino que implica un replanteamiento de la ética misma. Se trata de una ética compleja, relacionada con la vida. Se trata de la conjunción de conocimientos y valores, de epistemología y axiología: de un pensar complejo, en busca de la sabiduría necesaria para manejar los conocimientos (V.R. Potter).³⁶

2. **La dicotomización de las dos culturas.** A la presión sobre-adaptativa, se suma otro reto no menos importante; un fenómeno muy complejo: el enfrentamiento e incomunicación entre los especialistas de las ciencias y los de las humanidades; ambos formados en universidades que han cedido su universalidad a favor de uno u otro campo del saber. Ya en el siglo XIX se manifestó como un enfrentamiento entre la enseñanza humanística y literaria, alejada de las necesidades de la industria y el progreso; y la enseñanza científica y tecnológica, vinculada a ellas, que representó un progreso para las sociedades. Ésta triunfó sobre la primera. Ambas, cercenaron la universalidad esencial de la Universidad.

A mediados del siglo XX tuvo lugar el reconocimiento de la dicotomía de las dos culturas, que dividieron en dos segmentos a la vida profesional, y a personas concretas, incomunicadas entre sí: **la dicotomía hecha carne en la institucionalidad universitaria.** Cada profesión dedicada a un área de competencia específica, que devino incompetencia, y un conocimiento, que resultó en ignorancia: La ignorancia de la ciencia separada y compartimentada; y del especialista competente únicamente en su estrecha área de conocimientos y prácticas. **La ignorancia de la disyunción y la separación disciplinaria, que es producto del paradigma moderno de la simplicidad.**

Aunque el proceso fue identificado claramente, continuo inexorable: La institucionalidad universitaria es cada vez más especializada y menos universalista. Y aún más, al conocimiento científico tecnológico, se sumó un nuevo componente tecnológico: **Las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, con sus nuevas integraciones y prácticas.**

³⁶ Se refiere a las obras de Edgar Morin *El Método 6. Ética*, Editions du Seuil, 2004 (en castellano Ediciones Cátedra, 2006) y Van Rensselaer Potter *Bioethics Bridge to the Future*, Prentice-Hall, 1971.

En igual medida, han traído consigo una nueva segmentación de las disciplinas universitarias y de las personas. Ahora se habla de “nativos digitales”, “tercer entorno”, “era digital”, “Net Generation”, lo que significa una **nueva dicotomía, entre modos de conocer, aprender, interactuar y comunicar**. En este panorama de la Universidad del siglo XXI, de la dicotomía de las dos culturas, se añade y superpone actualmente la posibilidad y realidad de una nueva segmentación, ante lo que Morin y Delgado reflexionan: **La recuperación de la universalidad de la Universidad requiere en la actualidad que se trabajen las tres culturas, humanística, científico-técnica y digital.** (*op. cit.*, pp. 73 y 74, negritas mías).

- 3. El liderazgo de la ciencia.** La ciencia consolidó su liderazgo, la Universidad lo asumió y con ello se consolidó como generadora de conocimientos. Pero hoy, grandes competidores le disputan esta exclusividad a la Universidad. Asimismo, el liderazgo de la ciencia en la generación de conocimientos es disputado por el nuevo liderazgo de la tecnología, que se ha transformado en **liderazgo de la híper o meta-tecnología**; sumándose a la competencia, los saberes marginalizados, excluidos de la ciencia y la Universidad, que reclaman un espacio, habida cuenta de su vitalidad cultural.

La ciencia del siglo XXI experimenta un liderazgo múltiple. El liderazgo único y básico de la física, sustentado en las nociones positivistas y lineales de los siglos XIX y XX, se comparte con el **liderazgo múltiple de las ciencias de la vida y la cognición**. Como las células, las ciencias prevalecen multiplicándose, diversificándose, en tres liderazgos que fortalecen a la ciencia.

En ese contexto de transformaciones profundas en el mundo de los saberes, las ciencias sociales viven una situación crítica, en el sentido complejo de oportunidad y cambios que potencian sus reflexiones **epistemológicas** en torno a su objeto de estudio fragmentado. Advierten el sociólogo del pensamiento complejo y el filósofo cubano. Ha quedado atrás la idea simple de que la tecnología, no es otra cosa que ciencia aplicada; enfatizando su dependencia absoluta de la ciencia:

El liderazgo científico múltiple tiene a su vez que convivir con el **liderazgo de las tecnologías**, productoras de conocimientos e innovaciones, generadoras ellas mismas de problemas tecnológicos y de problemas que reclaman investigación

científica. Se trata de un nuevo liderazgo que por momentos se separa del liderazgo de la ciencia para aparecer como liderazgo independiente, y por momentos se funde con el liderazgo de las ciencias en un nuevo liderazgo científico y tecnológico, reconocible en términos al uso, como “**tecnociencia**”. (*op. cit.*, p. 75, negritas mías).

La Universidad de hoy debe reconocer su relevancia epistemológica, que tiene su propia forma, justificación y realidad; por lo que “los conocimientos tecnológicos vienen a **ampliar la noción misma de conocimiento para incluir un plural irrenunciable**”. (*ibid.*, negritas mías).

La Universidad contemporánea debe afrontar un desafío más; los saberes no científicos, como las prácticas médicas y conocimiento sobre la naturaleza, que emergen desde la ciudadanía y las comunidades, que forman parte de las culturas tradicionales, y resisten a la dominación. La Universidad no pueden incluirlos acríticamente, pero su crítica no debe convertirse en barrera paradigmática y exclusión cognoscitiva. Sabemos la cercanía de Morin con estas comunidades, particularmente con las de México y Perú; la riqueza y diversidad de sus saberes tradicionales, ha sido omitida y oprimida por “**las relaciones de dominación cognoscitiva**”. (*ibid.*, p. 76).

Hemos dicho que la Universidad tiene que reinventarse para desempeñar el papel relevante, que le corresponde, dentro de la vía para lograr la metamorfosis de la sociedad. Consciente de que su origen europeo, la hace parte de los procesos de dominación socio cultural, como dominación cognoscitiva, debe abrirse “**a la riqueza del pensamiento que proviene de esas fuentes culturales que nutren el pensamiento del Sur**”. (*ibid.*, p. 76). Ni aceptarlo o rechazarlo, sino hacerlo parte de la problematización universitaria, y así cumpla su doble misión.

4. La interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad demandadas y repudiadas.

Colectivos de pioneros han reorganizados los conocimientos en formas interdisciplinarias y multidisciplinarias, como antídotos a la fragmentación y dicotomización de los saberes; formas que han sido popularizadas e incomprendidas. Se demandan en el discurso, pero en muchas ocasiones se repudian en los hechos; sea por razones institucionales, paradigmáticas, conceptuales; o por los hábitos y costumbres y resistencias de las “**capillas intelectuales**”.

Los autores reconocen que desde finales del siglo XX, se han realizados esfuerzos para remontar las barreras disciplinarias, y que la formación y la investigación transiten por los derroteros de la inter y transdisciplinariedad. Desde finales del siglo XX se realizaron esfuerzos sistemáticos, en investigaciones y acciones, para avanzar en la superación de las barreras disciplinarias y encauzar la formación y la investigación por los derroteros de la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad:

La lista de acciones es sumamente amplia, e incluye eventos promovidos desde las organizaciones internacionales, como el **simposio “Transdisciplinarity Stimulating Synergies, Integrating Knowledge”** (UNESCO División of Philosophy and Ethics, 1998); la realización de investigaciones para promover recomendaciones de cambio cognoscitivo e institucional, como fuera el caso de la Comisión Gulbenkian [coordinada por el eminente sociólogo Immanuel Wallerstein] para la reestructuración de las ciencias sociales y su informe *Abrir las ciencias sociales* (Siglo XXI editores, 1996); reuniones de investigadores comprometidos y declaraciones de principios programáticos, como la *Carta de la transdisciplinariedad* (Convento de Arrábida, 1994); búsquedas metodológicas intensas como las realizadas por Basarab Nicolescu en *La transdisciplinariedad Manifiesto*. (*op. cit.*, p. 77, negritas mías).

También se ha enfrentado una barrera cultural profunda que requiere de una reforma del pensamiento, la enseñanza, la vida y la política.

La transdisciplinariedad deberá estar abierta a la identificación y búsqueda de soluciones a los problemas de naturaleza compleja. **Complejidad y transdisciplinariedad van juntas, del mismo modo que van juntas educación y autoeducación.** La transdisciplinariedad solo podrá realizarse si se produce una **reforma del pensamiento que incluye la transdisciplinariedad.** Circulo virtuoso que se funda en una reforma paradigmática, que organice los conocimientos y retome la centralidad de la problematización en una Universidad que reinventa a sí misma y cumple su doble misión: “Una problematización que incluye la problematización de la ciencia, de la tecnología, de los conocimientos, y de la Universidad misma.” (*ibid.*, p. 80).Una propuesta concreta y

viable de Morin es la siguiente: “También se podría considerar instituir en cada universidad un **centro de investigaciones sobre los problemas de la complejidad y la transdisciplina**, así como talleres dedicados a problemáticas complejas y transdisciplinarias.” (Morin, 2008d, p. 90, negritas mías).

5. **La reforma del pensamiento, la enseñanza, la vida y la política.** La **reforma del pensamiento y la enseñanza**, implica un cambio global que reclama un esfuerzo intelectual y práctico monumental, argumentada detalladamente por Edgar Morin en *La cabeza bien puesta, Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* y *Educación en la era planetaria*.

Se trata de una reforma profunda que atienda simultáneamente los **vacíos de la educación contemporánea**, que habilite a los seres humanos para resolver los problemas fundamentales y globales:

(...) que supone el dilema de la formación de formadores, puesto que es necesario **educar a los educadores** mediante acciones de transformación pioneras, marginales al inicio, pero que irán creciendo y diversificándose con la participación de amplios sectores, y a través de la **energía del bucle** con la cual la reforma del pensamiento retroalimenta la reforma de la enseñanza y viceversa. (Morin y Delgado, 2014, p. 78, negritas mías).

¿Cuál es la condición de una reforma de esta magnitud? Los autores afirman que mediante un **cambio fundamental de carácter epistemológico**; “quizás, el cambio nuclear que puede detonar el resto de los cambios.”

Reformar la enseñanza y el pensamiento requiere **adoptar una postura epistemológica abierta a la complejidad del mundo, a su diversidad social, cultural y biológica**, que posibilite el **problema relevante, de naturaleza epistemológica, que concierne a la reorganización del saber disciplinario y disperso que aún prevalece en la Universidad**. Esta reforma, medular en la reforma de la Universidad, debe atender a la necesidad de “**una nueva epistemología, que reconozca la diversidad humana, de quehaceres, realidades de vida y perspectivas.**” Diversidad que no es la de un

conglomerado de objetos separados, sino la de una red donde las conexiones configuran totalidades que delimitan los componentes.

Esta nueva epistemología recorrería un **doble camino**: Desde la diversidad de prácticas generadoras de conocimientos y desde la globalidad que las integra en la red de que forman parte; aprovechando esos **saberes polidisciplinarios y multicéntricos** que tienen en su centro **sistemas complejos como la biosfera, la Tierra, la cultura**; y esos saberes que desde lo profundo de las comunidades y las culturas, reconocen la totalidad. Ambos saberes serían las fuentes renovadoras de **las ciencias que estudian lo humano, como la economía y la política, que ya no darían la espalda al drama humano**.

Morin piensa que la segunda revolución científica del siglo XX, que comenzó en los años sesenta, de las nuevas ciencias, como las ciencias de la tierra y la ecología, que son ciencias “sistémicas”, puede contribuir a formar una “cabeza bien puesta”; a vincular, contextualizar y totalizar saberes, que fueron fragmentados y compartimentados en muchas disciplinas:

Dado que el desarrollo anterior de las disciplinas científicas fracturó y compartimentó cada vez más el campo del saber, quebró las entidades naturales sobre las que siempre se produjeron los grandes interrogantes humanos: el cosmos, la naturaleza, la vida y, en última instancia, el ser humano. Las nuevas ciencias, la ecología, las ciencias de la Tierra, la cosmología, son poli o transdisciplinarias: su objeto no es un sector o una parcela sino un sistema complejo que forma un todo organizador. Operan el restablecimiento de los conjuntos constituidos a partir de interacciones y retroacciones, y que constituyen complejos que se organizan a sí mismos. Al mismo tiempo, resucitan las entidades naturales: **el Universo (cosmología), la Tierra (ciencias de la Tierra), la naturaleza (ecología), la humanidad (a través de la nueva prehistoria del proceso multimilenario de hominización)**. (Morin, 2008d, p.p. 28 y 29, negritas mías).

Porque son ciencias que rompen el viejo dogma reduccionista, del paradigma simplificador de la modernidad, de explicación por lo elemental; consideran sistemas complejos en los que las partes y el todos se producen conjuntamente y se organizan mutuamente.

Las reformas de la enseñanza y del pensamiento convergen en la reforma de la vida, que presupone tener el panorama global y complejo del mundo, que nos ofrecen Morin y Delgado, contrario al ideal de progreso que prometió la modernidad:

Todas las reformas convergen en la reforma de la vida. Aunque las imágenes del bienestar anuncian los goces de la vida plena y la abundancia, la civilización y la razón, vivimos vidas degradadas y amenazadas por las barbaries del egoísmo, la envidia, el resentimiento, el odio; se alimentan los odios de naciones, de individuos, géneros, sexos, clases, pueblos y regiones. La civilización se acompaña de barbarie, la velocidad y el cambio nos apartan del disfrute y la plenitud, la disyunción valorativa deviene hipertrofia de los valores económicos y el dinero, la angustia existencial se calma con la posesión y el consumismo desenfrenados. (Morin y Delgado, 2014, p. 80, negritas mías).

A todo esto se suman la convivencia en el anonimato, diagnosticado por Ivan Ilich, y el deterioro de la biósfera y de la vida cotidiana. En síntesis, **“El bienestar se ha tornado malestar”**. Por ello ¿Cómo reformar la vida y revertir este proceso destructivo? **Conquistando un arte de vivir.**

Tenemos referencias positivas en muchos de los pueblos de civilizaciones antiguas como China, India, México, los pueblos amazónicos de los Andes, en Sudamérica. Un arte de vivir que implica reducir el poder del dinero y el afán de lucro; reconocer que es más importante la calidad que la cantidad, el ser que el tener; asociar las necesidades humanas de autonomía y comunidad y recuperar la poesía de la vida. **Vivir poéticamente** ha dicho Morin en varios momentos de su vida. En *Reinventar la educación*, Morin y Delgado exponen sucintamente cuáles son las **finalidades de la reforma de la vida**:

(...) las finalidades de la reforma de la vida en **un marco general de desaceleración que alterne serenidad con intensidad** (que profundiza la humanización), **autonomía con comunidad** (que afirma la **libertad con responsabilidad**, la integración en el “nosotros”), **convivialidad y comprensión** (que afirma la convivialidad como aptitud para **la simpatía y el diálogo**, y la

comprensión no como gesto de condescendencia, sino como resistencia a la reducción de una realidad compleja a uno de sus elementos), compenetración de lo femenino en lo masculino y lo masculino en lo femenino (puesto que cada sexo lleva en sí la presencia del otro); y la **relación estética** (que expulse la publicidad que degrada y que aprecie la calidad que el **sentido global del arte** ofrece). (*op. cit.*, p. 81, negritas mías).

Este mismo texto nos remite a *La Vía* (Morin, 2011, pp. 245-282), libro reciente de Edgar Morin en el que desarrolla estas finalidades; que representan una gran estrategia para lograr la metamorfosis de la humanidad y tienen como tema central las reformas de la educación y del pensamiento.

La reforma de la Universidad debe incluir un cambio en los contenidos de los planes del sinnúmero de profesiones o carreras que se enseñan, y de los programas de las diversas asignaturas que las componen; para que los distintos actores de la educación, que participan en los procesos de enseñanza-aprendizaje, lo hagan con una visión compleja de las ciencias que sustentan a las profesiones. Los educadores deben tener una visión y una formación en los métodos de enseñanza y los métodos de investigación, en consonancia con esta visión; de modo que las nuevas generaciones de profesionistas e investigadores tengan un pensamiento diferente, complejo, respecto del papel que desempeñarán en su ejercicio profesional.

Especial atención merecen las asignaturas que tienen un carácter transversal, porque su impacto en las distintas profesiones es mayor; este es el caso de la Ética. Todo profesionista o investigador debe poseer un juicio educado en la ética compleja, como Morin propone, para tomar decisiones correctas en el ejercicio de sus actividades, que evidentemente afectan a los demás; p. ej. La situación de los médicos de hoy, que tienen que tomar decisiones difíciles, en casos como el aborto, la eutanasia, trasplante de órganos, etc. La formación en una ética formalista y abstracta, basada en los valores o virtudes tradicionales, no es suficiente para estudiar, reflexionar, decidir y actuar, en problemas de esta naturaleza. La ética compleja moriniana, o antropeítica, como ya se ha explicado, permite comprender mejor situaciones complicadas en entornos complejos. Por lo tanto, es

altamente recomendable incorporar a los programas de ética de las universidades: **la Antropoética.**

La vía para que la Universidad del siglo XXI, pueda trascenderse y reencontrarse a sí misma, es impulsar esta gran reforma, dentro y fuera de sus muros: **“la Universidad debe tomar consciencia de las barreras institucionales y de las aperturas epistemológica, cultural y política que se requieren para que pueda reinventarse.”** (p. 81, negritas mías).

3.4.2. Acercamiento a los contenidos del programa de ética como asignatura en la Universidad, desde la antropoética moriniana /

“De manera que todas las disciplinas, tanto las ciencias naturales como las ciencias humanas, pueden hoy movilizarse para converger en la condición humana.” (Morin, 2008d, p. 45).

Con el soporte teórico que se ha desplegado a lo largo de este trabajo de Tesis doctoral, a continuación se presenta una propuesta alternativa de programa de la asignatura de ética en el nivel universitario; para complejizar, es decir enriquecer, los contenidos actuales que siguen considerando únicamente las doctrinas éticas tradicionales, fundadas en el paradigma simplificador de la modernidad. Por supuesto que esta propuesta estaría sujeta a la revisión y discusión académica de los profesores e investigadores que se dedican a impartir la asignatura, además de la aprobación de los consejos técnicos y académicos de las universidades interesadas en esta actualización; cuyo esquema general de su contenido sería el siguiente:

Asignatura: Ética

I. Ética clásica: no compleja

1.1 Objeto de la ética

1.2 Doctrinas éticas fundamentales: griega, cristiana medieval, moderna y contemporánea

1.3 Los valores morales: la felicidad, el placer, la "buena voluntad" y lo útil

II. La antropoética: Una ética compleja del género humano

- 2.1. Edgar Morin: Su trayectoria hacia el Pensamiento complejo
- 2.2 El pensamiento complejo: Su cosmovisión, principios y métodos
- 2.3 La antropología compleja: Aprender la condición humana
- 2.4 La incertidumbre ética y la ecología de la acción
- 2.5 Autoética: Ética de la comprensión humana y Ética de la responsabilidad
- 2.6 Socioética: Ética de la comunidad y Ética de la solidaridad
- 2.7 Antropoética: Asumir la condición humana (individuo ↔ sociedad ↔ especie) y Ética planetaria

III. Hacia una Ética profesional compleja.

- 2.1 Ética de la solidaridad profesional
- 2.2 Ética de la responsabilidad profesional
- 2.3 Ecología de la acción profesional

Un esbozo del Programa de la Asignatura de Ética, con sus objetivos por cada capítulo, quedaría de la siguiente manera:

Asignatura: Ética

Objetivo general:

Que los estudiantes universitarios de la asignatura de “Ética”, a partir de una revisión crítica e histórica de la ética clásica, no compleja, construyan una visión de la ética compleja propuesta por el pensador planetario Edgar Morin: La antropoética; para revelar los valores de la solidaridad y responsabilidad, con la sociedad, la especie y la naturaleza en general; y que estos se concreten en su vida profesional, cuidados por la ecología de la acción.

I. Ética clásica: no compleja

- 1.1 Objeto de la ética

1.2 Doctrinas éticas fundamentales: griega, cristiana medieval, moderna y contemporánea

1.3 Los valores morales: la felicidad, el placer, la buena voluntad y lo útil

Objetivo:

Que los estudiantes universitarios de la asignatura de “Ética” construyan una visión general de la ética clásica, “no compleja”: su objeto de estudio, diferencia de la “moral” y su relación con la filosofía y la ciencia; las diversas doctrinas que han dominado el pensamiento ético de occidente, desde los filósofos de la Grecia clásica, hasta la ética contemporánea; y los valores morales esenciales a cada una de las doctrinas éticas fundamentales.

II. La Antropoética: Ética compleja y ecología de la acción /

2.1. Edgar Morin: Su trayectoria hacia el Pensamiento complejo

2.2 El pensamiento complejo: Su cosmovisión, principios y método

2.3 La antropología compleja: Aprehender la condición humana

2.4 La incertidumbre ética y la ecología de la acción

2.5 Autoética: Ética de la comprensión humana y Ética de la responsabilidad

2.6 Socioética: Ética de la comunidad y Ética de la solidaridad

2.7 Antropoética: Asumir la condición humana (individuo ↔ sociedad ↔ especie) y Ética planetaria

Objetivo:

Que los estudiantes universitarios de la asignatura de “Ética” construyan una visión de la ética compleja elaborada y propuesta por Edgar Morin: la Antropoética. Una ética del género humano, fundada en la cosmovisión, principios y métodos del Pensamiento complejo; en la antropología compleja, que asume la condición humana como una tríada individuo ↔ sociedad ↔ especie; en la ecología de la acción, como recurso para afrontar la incertidumbre ética propia de la condición humana; y que se construye en una relación dialógica con la Autoética, como ética de la comprensión humana y la responsabilidad; y la

Socioética, como ética de la comunidad y la solidaridad; para arribar en una Ética planetaria.

III. Hacia una Ética profesional compleja.

- 2.1 Ética compleja de la solidaridad profesional
- 2.2 Ética compleja de la responsabilidad profesional
- 2.3 Ecología de la acción profesional

Objetivo:

Que los estudiantes de la asignatura de “Ética” construyan la relación entre la Antropoética y la profesión que estudian; para revelar los valores de la solidaridad y responsabilidad profesional, y que estos se concreten en su vida profesional, en el contexto de la ecología de la acción profesional.

Por supuesto que este Programa de estudios debe sujetarse a una revisión crítica y profunda de los cuerpos académicos responsables de trabajar con la Ética en cada Universidad, para que se adecúe a la realidad concreta de su contexto social y educativo; además, complementarlo con las sugerencias didácticas pertinentes, para que realmente los contenidos sean asimilados por las mentes de los jóvenes del siglo XXI; así como las horas estimadas en que se desarrollarán los contenidos; una bibliografía actualizada, básica y complementaria, y los criterios de evaluación que procedan, conforme la reglamentación de cada Universidad.

Aunque el doctorante que ha desarrollado esta Tesis doctoral, ha llevado a cabo estas ideas durante dos ciclos escolares en la Universidad en la que ejerce como docente de las asignaturas de Filosofía y Ética, es conveniente realizar nuevamente el ejercicio de aplicarla durante un ciclo escolar, con los sujetos complejos del proceso de enseñanza-aprendizaje, los estudiantes del nivel universitario, documentando cuidadosamente esa experiencia en aula, para poder evaluar los resultados a corto y mediano plazo, con los instrumentos de la metodología de la investigación cualitativa, y los propios de la investigación educativa; y, posteriormente, someterlo a los procesos de autorización de las autoridades académicas competentes de cada Universidad.

CONCLUSIONES

- En los tiempos actuales de crisis de paradigmas en la ciencia, el arte, la filosofía y el saber en general, la vida y obra de Edgar Morin tienen mucho que decir. Su obra, en perenne crítica y autocrítica revela nuevas ideas y principios que superan el paradigma de la racionalidad moderna, proponiendo una nueva forma de comprender la realidad, sobre la base de una cosmovisión y un método que la asume como totalidad. Esta investigación, sistematiza una parte de su pensamiento, y con sentido creador penetra en su cosmovisión general y su determinación en la educación, particularmente en la universitaria. Los resultados obtenidos concretan con eficacia heurístico-hermenéutica el instrumental teórico-metodológico que le sirvió de guía orientadora, a saber:
 - Responden al problema científico y a la pregunta en que se sintetiza, al argumentar la esencia del pensamiento complejo y su concreción en la antropoética, revelando las características que la convierten en ética concreta y ecología de la acción para la formación humana.
 - Confirman que la hipótesis fue una guía eficaz para revelar que en la obra de E. Morin existe una rica cosmovisión compleja, concretada en una antropoética de gran valor teórico, metodológico y práctico para la educación universitaria.
 - Cumplen los objetivos planteados, al valorar a fondo la antropoética como concreción de la ética compleja, revelando su riqueza hermenéutica, heurística, metodológica y práctica, para la formación humana y universitaria. En función de ello, sigue un camino donde se revelan:
 - La epistemología compleja de E. Morin, fundamentada en sus principios de recursividad, hologramático y dialógico, que supera a la racionalidad clásica.
 - La construcción metacognitiva del método de E. Morin, como camino que se hace al andar, y como construcción, viaje y transfiguración, en búsqueda de la verdad.
 - La antropoética de E. Morin como ética del género humano y su concreción en la educación universitaria, demostrando que es la síntesis de los siete saberes

necesarios para la educación del futuro, de la ética compleja y su cosmovisión general.

- Los fundamentos teóricos-metodológicos y prácticos de la visión moriniana de la Universidad del siglo XXI, para sentar las bases teóricas metodológicas de la antropoética como asignatura universitaria.
- La presente tesis doctoral es un ejercicio científico novedoso y pertinente que sistematiza parte de su pensamiento complejo, al organizar valiosas ideas expuestas en sus múltiples obras en torno a su antropoética como eticidad compleja y ecología de la acción.
- E. Morin es un pensador de altos vuelos cogitativos e inclasificable: historiador, sociólogo, filósofo, antropólogo, explorador insaciable, impulsor de la transdisciplina, como método para comprender la complejidad del mundo y los peligros que lo amenazan; investigador cuya vida y obra son un binomio indisoluble; que va al encuentro con las culturas más antiguas, como la de México; que goza generando conocimientos sobre la naturaleza y la sociedad; que ha escrito más de cincuenta títulos, traducidos a muchos idiomas, y dictado innumerables conferencias, en su afán de religar los conocimientos, al tiempo que repiensa su propia vida, lo que le ha valido obtener múltiples doctorados *honoris causa* en diversas universidades del mundo.
- E. Morin es un “omnívoro cultural”, que se nutre de la savia de sus experiencias familiares; las enseñanzas contradictorias de la escuela; su azarosa militancia política, de encuentros y desencuentros con el marxismo, y sus versiones autoritarias; sus estudios de la sociedad y la historia, contrarios al paradigma moderno que ve los procesos históricos como procesos lineales que obedecen a leyes inmutables; su trayectoria como académico; y sus incansables viajes que lo hacen enamorarse del mundo.
- Morin es un intelectual comprometido, en el sentido sartreano, que navega en “océanos de incertidumbre” y pone pie en archipiélagos de certezas; que remonta la dialéctica y fomenta la dialógica entre imperativos éticos contradictorios, como principio que genera lazos de solidaridad, eje rector de su antropoética, en tanto “ética

de la comprensión humana”; y que por la complejidad de su propio origen familiar, condena toda forma de racismo, xenofobia, desprecios, humillaciones, discriminaciones.

- El pensamiento complejo de E. Morin, emerge por su voluntad de unir los conocimientos biológicos, sociológicos y antropológicos, que incluye las dimensiones de la economía, psicología, historia, mito y biología; resultando en una bio-antropo-sociología, o antropología compleja, que deviene síntesis dialógica de las antropologías científica, cultural y filosófica, y es en sí misma una cosmovisión incubada desde la muerte de su madre y de sus amigos de la resistencia francesa; hechos traumáticos de su existencia que le sensibilizarán del drama humano, y gestará su ética de la comprensión humana. De su pionera cultura transdisciplinar, emerge su **concepto trinitario esclarecedor de la antropoética: Individuo ↔ sociedad ↔ especie**; que despierta su conciencia ecosófica, y le permite vislumbrar la amenaza de una catástrofe planetaria, replantearse la relación del hombre con la naturaleza, y poner los cimientos de lo que será su ética planetaria, como fin último de la antropoética.
- El pensamiento complejo es una cosmovisión integradora de saberes; un nuevo paradigma que supera al de la racionalidad moderna y su paradigma del orden, para pensar y comprender una realidad entre el cristal y el humo (Atlan). Es una epistemología compleja de segundo orden, que integra y supera a la lógica formal aristotélica, la dialéctica y la lógica del fragmento, con la dialógica como lógica de los procesos, de la articulación y la apertura; que, en vez de separar y reducir, relaciona y contextualiza, porque que sus ideas y principios emanan de la propia realidad en su propio devenir histórico-cultural y complejo. Por ello, es también “arquitectura del discurso” en movimiento, y una gran sinfonía en perenne construcción, inconclusa.
- El pensamiento complejo es un estilo de pensamiento, no un sistema cerrado de pensamiento; es también un método complejo, como camino y estrategia de acercamiento a la realidad, que se nutre de sus principios generativos: recursivo, dialógico y hologramático; inseparable de la propia inventiva de quienes lo desarrollan, supera dialógicamente el univocismo del método de la racionalidad

moderna y el equivocismo de la posmodernidad. Por ello, Morin invita a poner a prueba su pensamiento, su método y sus principios generativos, para inventar y crear nuevos principios.

- La principal obsesión intelectual de Morin es la condición humana, reflejada en sus obras antropológicas: *El hombre y la muerte*; *La vida del sujeto*; *El paradigma perdido* y *La humanidad de la humanidad*. Le preocupa y ocupa el destino de la humanidad en la era planetaria; que aún existan sombras profundas que ocultan la unidad compleja de nuestra identidad, por la separación entre las ciencias y las humanidades que fragmentan al hombre; por ello, concluye que el conocimiento del ser humano debe ser mucho más científico, filosófico y poético.
- Desde su realismo complejo, Morin replantea problemas éticos fundamentales. En su concepción, no existe línea preestablecida, sino diagnósticos y decisiones de urgencia que nos hacen obedecer a uno de los imperativos contrarios. Una ética de principio, universalista, no engranada en la realidad, compleja, deviene angelismo, y un realismo que acepta la realidad, sin más, deviene cinismo.
- La incertidumbre y contradicciones éticas en las ciencias contemporáneas, y su pretendida autonomía, propician la disyunción entre el conocimiento y la ética. La tecnociencia, con la economía, ha conducido a la degradación de la biósfera y amenaza de la humanidad, devenidas en el antagonismo entre la “ética del conocimiento” y la “ética de la protección humana”. Los progresos en la biología molecular, genética y medicina han dado origen a la bioética, en un buen intento de conciliar las contradicciones éticas en temas como la eutanasia, el aborto, la fertilización in vitro, la clonación, etc.
- La ética compleja reflexiona sobre el carácter social, histórico y antropológico de la moral: hay una incertidumbre ética, pero también una complejidad intrínseca a la ética, que deriva de la tríada antropológica de la existencia humana como individuo ↔ sociedad ↔ especie y deviene antropeética, como concreción y momento esencial del pensamiento complejo. Es, al mismo tiempo, cosmovisión, teoría y método encaminados a la realización de una ética y una conciencia planetarias, donde cada hombre y mujer sean ciudadanos del mundo.

- La antropoética es una ética compleja, porque su antropología compleja que la esclarece no se deriva una antropología filosófica que defina la “naturaleza humana”; sino que es una bio-antropo-sociología que se nutre de una biología compleja; que considera al *homo sapiens* como una especie surgida a través de complejísimos procesos de millones de años de auto-eco-organización de la materia, de la que emerge la “Vida”, como concluye el pensamiento complejo moriniano, sustentado en la teoría de sistemas, la teoría de la información, y la teoría de la auto-organización de Von Foerster, y las ciencias de la complejidad contemporáneas.
- La antropoética es una ruptura paradigmática, que supera las visiones éticas y humanistas a priori y abstractas, para exponer un ideal ético humano, esclarecido por la antropología compleja, filosófico-científico-cultural, como ecología y axiología de la acción que vincula en dialógica unidad: conocimiento, valor, praxis y comunicación.
- La antropoética es un humanismo planetario, nuevo, que determina cómo enseñar la comprensión humana, la responsabilidad y la solidaridad, como valores primordiales en pos de la ética del género humano; que se traduce en comportamientos prácticos del hombre en las instancias: hogar ↔ escuela ↔ sociedad; e interroga la condición humana situada en el mundo y el universo, desde la cosmología, las ciencias de la Tierra, la ecología y la biología; religándolas para superar el pensamiento disyuntivo que separa a la humanidad fuera del cosmos, la materia física y el espíritu del cual estamos constituidos.
- La antropoética es una “ética del género humano” y el último de los siete saberes necesarios para la educación del futuro, porque representa síntesis de estos. También es síntesis de su ética compleja, resultante de un dialógico proceso que inicia con la autoética y pasa por la socioética; por tanto, la antropoética constituye la síntesis a la que arriba el pensamiento complejo.
- El valor educativo de la antropoética brilla por su presencia, al formar parte de *Los Siete saberes necesarios para la educación del futuro*, donde, a partir de los vacíos que descubre en la educación, Morin presenta un proyecto de principios culturales que se concretan en la antropoética, como “ética del género humano”; principalmente los dos siguientes: “Enseñar a asumir la condición humana”, con la antropología

compleja como condición que la esclarece; y “Enseñar la identidad terrenal” y “ciudadanía planetaria”, que advierte la crisis planetaria y enfatiza “el destino planetario del género humano”, como sustento de una “ética planetaria”; que es una “ética de lo universal concreto”, una respuesta a la falta de una “ética de la comunidad humana”, que respete las éticas nacionales integrándolas.

- La globalización (telecomunicaciones, internet, etc.), ha servido para que el hombre tomara conciencia de su conexión e interdependencia: para que emergiera una “ética del género humano”. Por ello, la misión antro-po-ético-política del milenio es unir la antro-poética y la antropolítica, para enseñar la democracia, sustentada en el consenso, diversidad de ideas, tolerancia, diálogo, comprensión, responsabilidad y solidaridad; resolver los desafíos de la globalización, y realizar la unidad planetaria en la diversidad; que la humanidad supere el largo proceso de hominización, y continúe el proceso de humanización, en el que el humano crea la cultura que lo crea, mediante una política de humanidad y una política de civilización.
- La antro-poética impide el autoritarismo y opresión de quienes detentan el poder, que se traducen en la destrucción, vía las tecno-ciencias, de especies completas, y amenaza a las posibilidades de futuro del ser humano. Hoy, el cambio climático y el calentamiento global confirman, lamentablemente, los planteamientos morinianos.
- La antro-poética conlleva una reforma profunda de la educación que produzca una gran religazón de los conocimientos resultantes de las ciencias naturales, las ciencias humanas y el aporte inestimable de las humanidades, no solamente de la filosofía y la historia, sino también de la literatura, la poesía y las artes. La antro-poética necesita de una reinención de la educación, que requiere de la antro-poética, para reconocer nuestra pertenencia a la tríada individuo ↔ sociedad ↔ especie.
- Urge una reforma del pensamiento que conduzca a una reforma de la educación, que recursivamente produzca la reforma del pensamiento; que libere al hombre de las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión; que produzca un conocimiento pertinente, para revertir las separaciones de las disciplinas, del objeto y el sujeto, lo natural y social, lo natural y cultural; que enseñe la condición humana, la identidad terrenal, como ciudadanos de la Tierra-Patria; que prepare para afrontar las incertidumbres, eduque en la comprensión humana y enseñe la ética del género

humano, basada en valores universales, no absolutos. Lo que en suma enseña Edgar Morin en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*.

- Reinventar la educación incluye a las universidades; porque al ser la cima del proceso educativo en las ciencias y las humanidades, tienen mejores posibilidades y mayor responsabilidad de impulsar la metamorfosis educativa, con su complejidad cognoscitiva, política y ciudadana; lo cual no es solo asignatura de los profesores, pedagogos y administradores de la educación, sino de las familias, instituciones gubernamentales y el ciudadano común.
- La Universidad, bajo la condición de su autonomía, tiene una doble misión para el siglo XXI: La función conservadora, sin dogmatismos ni rigideces, de salvaguardar de la desintegración cultural; y, sin renunciar a sus raíces culturales y cognoscitivas, problematizar, preguntar e innovar, mediante formas de investigación abierta y plural. La misión de la Universidad es formar a las personas para la vida y hacer posible un cambio cultural planetario; porque amenazados por la fragmentación de los saberes y conocimientos, y de las dos culturas (científico-técnica y humanista), con aislamiento de las profesiones y las actividades humanas de su contexto cultural, Ciencia y Tecnología: sí pueden llevar a la destrucción.
- Reinventar la Universidad requiere: “una nueva epistemología, que reconozca la diversidad humana, de quehaceres, realidades de vida y perspectivas.” Aprovechar esos saberes polidisciplinarios y multicéntricos centrados en sistemas complejos, como la biosfera, la Tierra, la cultura; y los que desde las comunidades y las culturas, reconocen la totalidad. De esta manera, las ciencias de lo humano, (economía y política), ya no darían la espalda al drama humano, porque ayudarían a vincular, contextualizar y totalizar saberes; para abrirse a la complejidad del mundo, su diversidad social, cultural y biológica, y reorganizar el saber disciplinario, fragmentario y disperso que aún prevalece en la Universidad. Este es, quizás, el cambio nuclear que puede detonar el resto de los cambios.
- La reinención de la Universidad debe incluir un cambio en los contenidos de los planes y programas que componen su currícula, y de los métodos de enseñanza e investigación, formando a las nuevas generaciones de profesionistas e investigadores, para un ejercicio profesional, desde y hacia una perspectiva compleja de la realidad.

- Es conveniente reformar las asignaturas de Ética en la Universidad, introduciendo la antropoética moriniana, ya que por su carácter transversal contextualizará a las demás asignaturas, con un impacto positivo en las distintas profesiones; Así, los profesionistas e investigadores de hoy educarán su juicio moral en una ética compleja, y en su la antropoética, como su concreción, para tomar decisiones más adecuadas a los entornos de mayor complejidad a los que se enfrentan; p. ej. los médicos, que tienen que decidir en casos difíciles como el aborto, la eutanasia, el trasplante de órganos, etc. Una ética formalista y abstracta, de las virtudes y valores tradicionales, no es suficiente para reflexionar, decidir y actuar en problemas de esta naturaleza.
- El soporte teórico desplegado a lo largo de este trabajo de Tesis doctoral, permite presentar una propuesta alternativa de programa de la asignatura de ética en el nivel universitario; para complejizar, es decir enriquecer, los contenidos actuales que siguen considerando únicamente las doctrinas éticas tradicionales.
- El objetivo general de la asignatura de Ética, reformada, sería: Que los estudiantes universitarios, a partir de una revisión crítica e histórica de la ética clásica, construyan una visión de la ética compleja propuesta por Edgar Morin: La antropoética; para revelar los valores de la solidaridad y responsabilidad, con la sociedad, la especie y nuestra Tierra-Patria en general; y que se concreten en su vida profesional, cuidados por la ecología de la acción.
- Los contenidos del programa de Ética, se compondrían de tres partes: la ética clásica, la antropoética y la ética profesional compleja. La ética clásica, cuyo objetivo será: aprehender las doctrinas tradicionales como referentes históricos de gran valor aún. La antropoética, cuyo objetivo será: que se construya una visión de la ética compleja del género humano de E. Morin, esclarecida por la antropología compleja, fundada en la cosmovisión, principios y métodos del pensamiento complejo, que asume: la condición humana como la tríada individuo ↔ sociedad ↔ especie, para una conciencia y ética planetarias; la ecología de la acción, como recurso para afrontar la incertidumbre ética; una relación dialógica con la autoética, como ética de la comprensión humana y la responsabilidad; y la socioética, como ética de la comunidad y la solidaridad. La ética profesional compleja, cuyo objetivo será: que se

construya la relación entre la antropeútica y la profesión que se estudia, para revelar en su vida profesional los valores de la solidaridad y responsabilidad profesional, cuidados por la ecología de la acción profesional.

- La propuesta de reforma de la asignatura de ética en la Universidad actual, debe sujetarse a la revisión crítica de los cuerpos académicos que en cada Universidad se ocupan de este campo del saber, y a la prueba de la propia realidad, al realizar una experiencia en aula, cuyos resultados sean evaluados rigurosamente, para ajustar dichos programas a los contextos sociales, culturales y educativos en que están inmersos los sujetos complejos del aprendizaje, y a las autorizaciones de las autoridades académicas competentes.
- La antropeútica de E. Morin, deviene ética del y para el género humano; y, dadas las amenazas reales que se ciernen sobre el planeta con todas sus especies, deviene también como una ética de urgencia. Lo que implica reducir el poder del dinero y el afán de lucro; reconocer que es más importante la calidad que la cantidad, el ser que el tener; conciliar autonomía y comunidad; y recuperar la poesía de la vida: Vivir poéticamente ha dicho Morin. Lo contrario sería que sigamos caminando apresuradamente a la destrucción del planeta y la especie humana, lo cual no es ninguna alternativa responsable y racional, sino el fin de la historia y la utopía humana.
- En fin, como nos enseña Morin, sin actitud excluyente, la antropeútica puede guiar la educación en todos sus niveles, incluyendo el universitario. Se trata de una cosmovisión fundada en la ciencia, la conciencia, la praxis, y alumbrada por una filosofía con razón ecuménica que integra en estrecho haz la cultura y la naturaleza. Una nueva visión del hombre en relación con el mundo, que reconoce la tríada **individuo ↔ sociedad ↔ especie**, y que no soslaya el camino trazado por el célebre pensador planetario.

Recomendaciones

1. Divulgar y promover las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo de Edgar Morin, mostrando su significación para reinventar la educación en todas sus mediaciones.
2. Realizar cursos, talleres, seminarios, diplomados y foros, para profesores y alumnos de la Universidad, con énfasis en los profesores de Filosofía y Ética, donde se ponga en práctica la visión moriniana de la educación como formación humana, haciendo énfasis en los siete saberes necesarios para la educación del futuro, y la antropeútica, como concreción de la ética compleja.
3. Publicar en formato de **libro** y digitalmente de los resultados de la presente investigación, para que el cuerpo de maestros mexicanos de la educación, en general, y la superior en particular, tengan acceso a su contenido.
4. Promover la inclusión del pensamiento complejo de Edgar Morin en la curricula de la Universidad del siglo XXI.
5. Transformar la asignatura de Ética que se imparte en la Universidad, para integrar la **antropeútica**, en tanto ética del género humano, y concreción de la ética compleja; para que sea parte del fundamento epistemológico de las ciencias naturales y sociales, así como de las humanidades, con el fin de movilizarlas para converger en asumir la condición humana y desarrollar la comprensión humana; contribuyendo a lograr la metamorfosis de la sociedad y salvar al planeta y la humanidad, como consecuencias últimas.
6. Crear un **Centro de Investigaciones de la Complejidad y la Transdisciplina**, para profundizar en el conocimiento de las ciencias de la complejidad, el pensamiento complejo y la transdisciplina, para sustituir el paradigma científico simplificador de la racionalidad moderna, -que fragmenta artificialmente los saberes humanos, fomenta la súper especialización en las ciencias y técnicas, y multiplica la departamentalización en las instituciones educativas- por el nuevo paradigma de la complejidad, del pensamiento complejo, que integra saberes y genera el diálogo entre las disciplinas, para romper las barreras institucionales y lograr las aperturas

epistemológica, cultural y política que se requieren para reinventar la Universidad del siglo XXI.

7. Trabajar incansablemente en la misión antro-po-ético-política del milenio que es **unir la antro-poética y la antro-política**, fomentando su difusión en todo el sector educativo y en los centros de poder y decisión, públicos y privados, para que se avance en el urgente proceso de reinventar la educación, reformar el pensamiento, la política y la vida; y con ello, crear conciencia de los peligros que se ciernen sobre nuestra Tierra-Patria, realizar la ciudadanía terrenal y la metamorfosis de la sociedad; y así, salvar al planeta y a la especie humana.
8. Dada la importancia de la antro-poética, revelada en esta tesis doctoral, es pertinente continuar con su revisión profunda y crítica; contrastándola con las doctrinas éticas que la han precedido, vigentes en los planes y programas de estudios de las universidades del mundo, y las novedades en torno a la antro-poética; así como los aportaciones recientes de las antropologías científica, cultural y social, y publicar los resultados mediante artículos científicos y/o filosóficos en revistas arbitradas e indexadas.
9. Tener como marco de referencia de estas recomendaciones el “Exhorto al pensamiento frente a la crisis actual”, de la Comunidad Académica de la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin:

Además, observamos que nada podría hacer tanto, como una educación pertinente, alejada del error y la ilusión ideológica; que enseñe la condición humana real, la identidad terrenal; el enfrentamiento de las incertidumbres de todo tipo; la comprensión del mundo y de los hombres, y la ética del género humano [la antro-poética].

Referencias bibliográficas

- Alvarado Hernández, Víctor Manuel, Betancourt, Martin Manjarrez. Problemas y retos de la investigación en el siglo XXI (El caso de la RIEMS y la conformación de la antropoética) *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior* [en línea] 2010, 15 (Julio-Sin mes): [Fecha de consulta: 25 de junio de 2015] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=219115782006>> ISSN 1414-4077
- American Psychological Association. (2010). *Manual de publicaciones* (3ª ed.). / tr. Por Miroslava Guerra Frías. México: Editorial El Manual Moderno.
- Bachelard, G. (1991). *La formación del espíritu científico* (17ª ed.). México: Siglo XXI.
- Bartra, Roger. Antropología del cerebro: determinismo y libre albedrío. *Salud Mental* [en línea] 2011, 34 (Enero-Febrero): [Fecha de consulta: 20 de junio de 2015] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58220040001>> ISSN 0185-3325
- Bedoya, F. (2003, junio). El pensamiento complejo: una introducción a la complejidad celular. Núm. 1 de El Búho Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía. D. L: CA-834/97.ISSN 1138-3569. Recuperado de: http://www.aafi.filosofia.net/revista/el_buho/elbuho2/elbuho.htm
- Bertalanffy, L. (1981). *Teoría general de sistemas*. Madrid, España: FCE.
- Beuchot, et al. (2012). *Perfil de la nueva epistemología* (1ª ed.). México: Editorial Publicaciones Académicas, CAPUB.
- Bonvecchio, C. (1991). *El mito de la universidad* (1ª ed.). México: Siglo XXI.
- Biblia de Jerusalén. (1999). Nueva edición revisada y aumentada.
- Campbell, J. (1989). *El hombre gramatical* (1ª. ed.). México: FCE.
- Capra, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Argentina: Editorial Estaciones.
- Ciurana, E. R. (2013, septiembre 27). *Una Antropología Compleja para entrar en el Siglo XXI*. Recuperado de: <http://emiliorogerciurana.com/2013/09/27/una-antropologia-compleja-para-entrar-en-el-siglo-xxi-claves-de-comprension-1/>
- Colorado, J. (2012). *Rendición de cuentas contra la corrupción*. Fragmento de Artículo inédito, México.

- Cue, A. (1997, julio 27). *Por un Pensamiento Complejo. Entrevista con Edgar Morin*. La Jornada Semanal. Recuperado de:
<http://www.jornada.unam.mx/1997/07/27/sem-edgar.html>
- Delgado, C. (2011). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber* (2ª ed.). La Habana: Publicaciones Acuario.
- Delgado, C. (2015). La reforma paradigmática: posibilidades y fronteras para el diálogo de saberes. *Ludus complexus* [en línea] 2015, pp. 65-67 (Año I, Vol. I, No. 0): [Fecha de consulta: 21 de junio de 2015] Disponible en:
<<http://luduscomplexus.org/roforma-paradigmatica.html>>
- Descartes, R. (1989). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Descartes, R. (1998). *Discurso del método. Reglas para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* (1ª ed.). México: Losada y Océano.
- Eco, U. (1977). *Cómo se hace una tesis*. Barcelona, España: Gedisa.
- Frigerio, G. (2004). *La complejidad de educar*, en: *Novedades Educativas*, N 168, págs.4-7.
- García, E. El Paradigma Perdido e Introducción al Pensamiento Complejo de Edgar Morin. Blog “Doctorado en Ciencias de la Educación” [en línea] 2012, 15 (6 de Mayo) [Fecha de consulta: 27 de junio de 2015] Disponible en:<<http://elviangarcia.blogspot.mx/2012/05/el-paradigma-perdido-e-introduccion-al.html>>
- Gómez, Pedro. (1996). *La antropología compleja de Edgar Morin. 'Homo complexus'*. Granada, España: Gazeta de Antropología.
- González López, Ingrid. Van Rensselaer Potter y Edgar Morin: cambios en el pensamiento ético contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Bioética* [en línea] 2012, 12 (Enero-Junio): [Fecha de consulta: 30 de junio de 2015] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127025434004>> ISSN 1657-4702
- Gusano, L. (2004). *Educación es un riesgo*, Buenos Aires, Argentina: Ediciones Ciudad Nueva.
- Haramboure, M. E. (2005). *La complejidad de la pretendida integración*, en: *Novedades Educativas*, N 179, págs.19-21.
- Hawking, S. y Mlodinow. L. (2010). *El gran diseño* (1ª ed.). Crítica: México

- Hernández Sampieri, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2007). *Metodología de la investigación* (5ª. ed.). México: McGraw-Hill.
- Ibáñez, J. (comp.). (1998). *Nuevos avances en la investigación social*. Barcelona, España: Anthropos.
- Julien, N. (1997). *Enciclopedia de los mitos* (1ª ed.). México: Océano.
- Kuhn, T. (1971). *La Estructura de las revoluciones científicas* (1ª ed.). México: FCE.
- Lemieux, E. (2011). *Edgar Morin. Vida y obra del pensador inconformista* (1ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- Lucas, J. C. (...). *La ética del género humano*. Recuperado de:
<http://juancarloslucas.com.ar/2007/01/edgar-morin-y-la-re-invencion-de-la-educacion>
- Malinowski, N. (2012). *Hacia una estrategia de investigación pluridimensional*. Documento inédito, Plataforma del Doctorado en pensamiento complejo: Multiversidad Mundo Real.
- Manjarrez Betancourt, Martín. La conformación de la antropológica a través de la tutoría académica en educación superior. El caso del posgrado. *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales* [en línea] 2009, (Julio-Diciembre): [Fecha de consulta: 25 de junio de 2015] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65213215006>> ISSN 1316-9505
- Martínez, M. (1997). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México: Trillas.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento* (1ª ed.). Chile: Editorial Universitaria.
- Mascolo, J. (2007). *Un Pensador Planetario*. [Video]: CINÉTÉVE FRANCE 5 – CVNRS Images. Recuperado de Youtube:
<https://www.youtube.com/watch?v=NNY7dPj1exo>
- Méndez, C. (1988). *Metodología. Guía para elaborar diseños de investigación en ciencias Económicas, Contables y Administrativas*. Bogotá, Colombia: McGraw-Hill.
- Morin, E. (1989a). *Ciencia con conciencia*. Barcelona, España: Anthropos.
- _____ (1989b). *Autobiografía de Edgar Morin*. Recuperado de:
www.pensamientocomplejo.com.ar/.../morin_autobiografia-completa.pdf.
- _____ (1996). *En el pensamiento complejo contra el pensamiento único*, entrevista realizada por Nelson Vallejo-Gómez. *Sociología y Política* (Año IV, núm. 8). México: Nueva época.

- _____ (1999a). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____ (1999b). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris, Francia: UNESCO.
- _____ (2002). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. ICFE UNESCO.
- Morin, E., Ciurana, E. R. y Motta, R. D. (2003). *Educación en la era planetaria* (1ª ed.) Barcelona, España: Gedisa.
- _____ (2005). *Mis demonios* (2ª ed.). Barcelona, España: Kairós
- _____ (2006a). *Tierra-Patria* (1ª ed., 3ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- _____ (2006b). *El método 2. La vida de la vida* (7ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2006c). *El método 4. Las ideas* (4ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2008a). *El método 5. La humanidad de la humanidad*. (3ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2008b). *El paradigma perdido*. (8ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- _____ (2008c). *Introducción al Pensamiento Complejo* (1ª ed., 8ª. Reimp.). Barcelona, España: Gedisa.
- _____ (2008d). *La cabeza bien puesta* (1ª ed., 7ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- _____ (2009). *El método 6. Ética* (2ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2010a). *El método 1. La Naturaleza de la naturaleza* (9ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2010b). *El método 3. El conocimiento del conocimiento* (7ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- _____ (2010c). *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo* (1ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.
- _____ (2011). *La vía, Para el futuro de la humanidad* (1ª ed.). Barcelona, España: Paidós.
- Morin, E. y Hessel, S. (2012). *El Camino de la esperanza. Una llamada a la movilización cívica*. Barcelona, España: Ediciones Destino.
- Morin, E. y Delgado, C. (2014). *Reinventar la educación. Abriendo caminos a la metamorfosis de la humanidad* (1ª ed.). México: Multiversidad Mundo Real.

- Osorio, G. (...). *Ciencia de la complejidad, pensamiento complejo y conocimiento transdisciplinar*. Recuperado de: http://www.cetr.net/files/1363793636_10_sosorio.pdf
- Osorio, L. (2005). *La complejidad de los procesos educativos*, en: *La Obra*, N 992, págs.23-26.
- Osorio, L. (2005). *La formación humana en la educación: un abordaje desde la complejidad*, en: *Aula Abierta*, N 142, págs.7-10.
- Perlo, C. (2004). *Dificultades para aprender y enseñar en contextos culturales complejos*, en: *Novedades Educativas*, N 168, págs.38-41.
- Porter, L. (2007). *La universidad de papel* (2ª ed.). México: UNAM.
- Prigogine, Ilya. (2009). *¿Tan sólo una ilusión?* (6ª ed.). Barcelona, España: Tusquets.
- _____ (1994): *Entre el tiempo y la eternidad*. Editorial alianza, Madrid.
- Pupo, R. *La verdad como eterno problema filosófico*. Recuperado de: <http://www.monografias.com/trabajos12/laverd/laver.html>
- _____ (1990). *La Actividad como categoría Filosófica*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- _____ (2007). *El Ensayo como búsqueda y creación*. México: Universidad Popular de la Chontalpa.
- _____ (2010). *Educación y pensamiento complejo*. Recuperado de: <http://www.monografias.com/trabajos79/educacion-pensamiento-complejo/educacion-pensamiento-complejo2.shtml>
- _____ (2013): Conferencia: “*La Antropoética de Edgar Morin como axiología de la acción*”. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México.
- Reyes, R. (2007). *Introducción general al pensamiento complejo desde los planteamientos de Edgar Morin*. Pontificia Universidad Javeriana, Colombia, p.6. Recuperado de: <http://www.monografias.com/trabajos104/educacion-y-pensamiento-complejo/educacion-y-pensamiento-complejo.shtml>
- <http://rafaelreyesgalindo.blogspot.mx/>
- Safranski, R. (2002). *El mal o el drama de la libertad* (2ª ed.). Barcelona, España: Tusquets.
- Sánchez, A. (1999). *Ética* (1ª ed.). Barcelona, España: Crítica.
- Sardón, J. L. (1996). *La ontología de Edgar Morin*, en: *Paideia*, N 36, págs. 323-339.

- Solana Ruiz, José Luis. La unidad y diversidad del hombre en antropología compleja de Edgar Morin. *Gazeta de Antropología* [en línea] 1995, 11, artículo 02: [Fecha de consulta: 29 de junio de 2015] Disponible en: <<http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3581>> ISSN 2340-2792
- Sotolongo, P. L. *Complejidad, sociedad y vida cotidiana*. En filosof@ceniai.inf.cu
_____ *Los retos de los cambios cualitativos en el saber contemporáneo y el marxismo* (El modelo cultural en construcción por el enfoque de la Complejidad, la Bioética Global, el Holismo Ambientalista y la Epistemología Hermenéutica). En filosof@ceniai.inf.cu
_____ *Postmodernismo, contemporaneidad y valores*. En filosof@ceniai.inf.cu
_____ *et al* (1982): *Ensayos científicos*. 3ª edición, Conacyt, México.
- Taylor, V. (2001). *Convivencia en la escuela asumiendo la complejidad*, en: *Novedades Educativas*, N 125, págs. 22-23.
- Velilla, M. A. *et al* (comp.). (2002). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. Colombia: ICFES © UNESCO. Recuperado de:
<http://online.upaep.mx/campusTest/ebooks/ManualIniciacion.pdf>
- Watzlawick, Paul y Peter KRIEG. (1995). *El ojo del observador. Contribuciones al Constructivismo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Xirau, R. (2008). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.

Anexos

Anexo 1. Glosario

Arché

Esta palabra griega significa aquí a la vez el origen, el principio y lo primordial.

Autonomía dependiente.

En griego, la autonomía es el hecho de seguir la propia ley. La autonomía de lo viviente emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su autoorganización es una auto-eco-organización.

Bucle recursivo

Noción especial para concebir los procesos de autoorganización y de autoproducción. Constituye un circuito donde los efectos retroactúan sobre las causas, donde los productos son en sí mismos productores de lo que los produce.

Causa \gg Efecto

Esta noción supera la concepción lineal de la causalidad causa $>$ efecto

Comprensión

Cfr. Pág. 124. La Ética

Debemos conjugar tres andaduras para engendrar la comprensión humana: la comprensión objetiva, la comprensión subjetiva, la comprensión compleja.

Computación

Del latín *computatio*, acción de suputar simultáneamente, com-parar, confrontar, comprender.

“la computación es una actividad de carácter cognitivo, que opera sobre signos que separa y/o religa; comporta una instancia informacional, una instancia simbólica, una instancia de la memoria, una instancia logicial.” Cfr. El Método 3, págs. 46-61.

La computación de los ordenadores puede asegurar funciones cognitivas como reconocer formas, diagnosticar, razonar, elaborar estrategias combinando cálculo lógico

y método heurístico (por ejemplo, por ensayo y error). Incluso puede demostrar teoremas o hacer descubrimientos. Las operaciones lógicas dependen de las computaciones, las cuales dependen a su vez de las operaciones lógicas.

Una actividad computante es inherente no sólo a la actividad cerebral, sino también a la autoorganización viviente, incluida la celular, pero dispone de cualidades y especificidades desconocidas en el ordenador.

De este modo, el unicelular es, de forma indiferenciada, a la vez un ser, un existente, una máquina y un ordenador. Computa su propia organización *vía* los circuitos ADN-ARN-proteínas, transforma en información los estímulos exteriores, y practica cierto conocimiento de su entorno en virtud de principios y reglas específicas. Pero se trata de un *cómputo*, computación egocéntrica que se efectúa a partir de sí, en función de sí, para sí y sobre sí, y comporta una computación de su propia computación. El *cómputo*, generado y regenerado por la autoorganización de lo viviente, la genera y regenera sin cesar, y ejerce al mismo tiempo su actividad cognitiva sobre su mundo exterior.

La noción de *cómputo* permite concebir los fundamentos bio-lógicos del sujeto.

Consumación

Término surgido de Georges Bataille: búsqueda de intensidad vivida, que compromete al ser entero.

Cuatrimotor

Término que pone en conexión las cuatro instancias ciencia-técnica-economía-industria, para designar las fuerzas que propulsan el desarrollo actual del planeta.

Cultura

Una cultura es un conjunto de saberes, saber-hacer, reglas, estrategias, hábitos, costumbres, normas, prohibiciones, creencias, ritos, valores, mitos, ideas, adquirido, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo y mantiene, por generación y re-generación, la complejidad individual y la complejidad social.

La cultura constituye de este modo un capital cognitivo, técnico y mitológico mutuo no innato.

Desorden

La noción de desorden comprende las agitaciones, las dispersiones, las turbulencias, las colisiones, las irregularidades, las inestabilidades, los accidentes, los aleas, los ruidos, los errores en todos los dominios de la naturaleza y la sociedad.

La dialógica del orden y el desorden produce la organización. De este modo, el desorden coopera en la generación del orden organizacional y simultáneamente amenaza sin cesar con desorganizarlo.

Un mundo totalmente desordenado sería un mundo imposible, un mundo totalmente ordenado hace imposibles la innovación y la creación.

Dialógica

Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran una solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.

Doble articulación

Propiedad que caracteriza a las lenguas humanas. Las frases son analizables en elementos sonoros (fonemas) desprovistos de significación, los cuales son asociados en entidades provistas de un sentido (palabras). El sentido de las palabras es definido en parte por su contexto, es decir la frase en la que se inscribe.

Ecología de la acción

Por el hecho de las múltiples interacciones y retroacciones en el medio donde se desarrolla, la acción, una vez desencadenada, escapa a menudo al control del actor, provoca efectos inesperados y en ocasiones incluso contrarios a los que se esperaba.

1er principio: la acción depende no sólo de las interacciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que se desarrolla.

2.º principio: los efectos a largo término de la acción son impredecibles.

Emergencia

Las emergencias son propiedades o cualidades surgidas de la organización de elementos o constituyentes diversos asociados en un todo, indestructibles a partir de las cualidades o propiedades de los constituyentes aislados, e irreducibles a estos

constituyentes. Las emergencias no son ni epifenómenos, ni superestructuras, sino las cualidades superiores surgidas de la complejidad organizadora. Pueden retroactuar sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo.

Ética compleja

Un meta-punto de vista que comporta una reflexión sobre los fundamentos y principios de la moral.

Generativo, generatividad

Carácter que diferencia a las autoorganizaciones vivientes de las máquinas artificiales. Éstas, generadas por la civilización humana, no pueden ni autorepararse, ni autogenerarse, ni autorreproducirse. Las “máquinas” vivientes disponen de la posibilidad de autogenerarse, autoregenerarse, autorepararse. Así se comprende la reorganización permanente de un organismo que genera las células nuevas para reemplazar a las que se degradan.

(Cfr. *El Método 2*, págs. 140-171).

Genérico

Término surgido de Marx. El hombre genérico es definido como tal por aptitud para generar y regenerar las cualidades propiamente humanas.

Holograma (principio holográfico)

Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto presentado. El principio holográfico significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo.

Hybris

En los griegos, la desmesura, fuente de delirio.

Imprinting

El imprinting es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta. El imprinting se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis,

inscripciones primitivas que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina ipso facto otros medios posibles de conocer y de pensar.

(Cfr. *El Método* 4, págs. 27-30)

Máquina

El término “máquina” no se limita en absoluto a las máquinas artificiales producidas por los humanos. Antes de la era industrial, la palabra designaba conjuntos o disposiciones complejas cuyo funcionamiento es regular y está regulado: la “máquina redonda” de La Fontaine, la máquina política, administrativa... En *El Método* designa cualquier entidad, natural o artificial, cuya actividad comporta trabajo, transformación, producción.

La máquina produce lo organizado o lo organizante a partir de lo no organizado, lo mejor organizado a partir de lo menos organizado. Comporta transformaciones químicas, energéticas, en las que las formas se deshacen, se destruyen, pero también se rehacen, se renuevan, se metamorfosean. Produce organización a partir de la desorganización. “Los seres-máquina participan en el proceso de aumento, multiplicación, complejización de la organización en el mundo. A través de éstos, la génesis se prolonga, prosigue y se metamorfosea en y por la producción” (*El Método* 1, pág. 188). La actividad de las máquinas vivientes no se reduce a la sola *fabricación*, donde predominan el trabajo repetitivo y la multiplicación de lo mismo; comporta también *creación*, donde predominan las ideas de generatividad y novedad.

Mente

La mente constituye la emergencia mental nacida de las interacciones entre el cerebro humano y la cultura, está dotada de una relativa autonomía, y retroactúa sobre aquello de donde ha surgido. Es la organizadora del conocimiento y de la acción humana.

Aquí no significa lo que comprende por “espiritual”, sino que tiene el sentido de *mens*, *mind*, *mente* (espíritu cognoscente e inventivo).

Moralina

La moralina (tomo este término de Nietzsche) es la simplificación y la rigidificación ética que conducen al maniqueísmo, y que ignoran comprensión,

magnanimidad y perdón. Podemos reconocer dos tipos de moralina: la moralina de indignación y la moralina de reducción, que, por lo demás, se entrealimentan.

La indignación sin reflexión ni racionalidad conduce a la descalificación del prójimo. La indignación se cubre totalmente de moral, cuando a menudo no es más que una máscara de cólera inmoral.

La moralina de reducción reduce al prójimo a lo que tenga de más bajo, a los actos malos que ha realizado, a sus antiguas ideas nocivas, y a la condena totalmente. Es olvidar que estos actos o ideas sólo conciernen a una parte de su vida, que después ha podido evolucionar, arrepentirse incluso. Como decía Hegel, “el pensamiento abstracto no ve en el asesino nada más que esta cualidad abstracta (sacada fuera de su contexto) y (destruye) en él, con la ayuda de esta sola cualidad, todo el resto de su humanidad”.

Considerar fascista de por vida a quien ha sido fascista en su juventud, estaliniano de por vida a quien ha sido estaliniano, canalla de por vida a quien ha cometido una vileza, eso es moralina.

(Cfr. *La ética*, pág. 107)

Noosfera

Término introducido por Teilhard de Chardin en *Le Phénomène humain*, y que aquí designa el mundo de las ideas, los espíritus, los dioses, entidades producidas y alimentadas por las mentes humanas en el seno de su cultura. Estas entidades, dioses o ideas, dotadas de autonomía dependiente (de las mentes y de la cultura que las alimentan), adquieren vida propia y un poder dominador sobre los humanos.

(Cfr. *El Método* 4, págs. 111-120)

Orden

Noción que reagrupa las regularidades, estabilidades, constancias, repeticiones, invarianzas; engloba el determinismo clásico (“leyes de la naturaleza”) y las determinaciones.

En la perspectiva de un pensamiento complejo, hay que subrayar que el orden no es ni universal ni absoluto, que el universo comporta desorden (véase es palabra) y que la dialógica del orden y el desorden produce la organización.

(Cfr. *El Método* 1, págs. 49-114; *Science avec conscience*, págs. 99-112)

Paradigma

Término tomado de Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*), desarrollado y redefinido en *El Método 4*, págs. 216-244.

Un paradigma contiene, para todo discurso, que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías maestras de la inteligibilidad (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías.

De este modo, los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos.

Esta definición del paradigma es de carácter a la vez semántico, lógico e ideológico. Semánticamente, el paradigma determina la inteligibilidad y da sentido. Lógicamente, determina las operaciones lógicas maestras. Ideo-lógicamente, es el principio primero de asociación, eliminación, selección que determina las condiciones de organización de las ideas. En virtud de este triple sentido generativo y organizacional el paradigma orienta, gobierna, controla la organización de los razonamientos individuales y de los sistemas de ideas que lo obedecen.

Racionalidad, racionalización

La actividad racional de la mente comporta: a) modos de argumentación coherentes, que asocian la deducción y la inducción, la prudencia y la habilidad (*metis*); b) la búsqueda de un acuerdo entre sus sistemas de ideas o teorías y los hechos, datos empíricos y resultados experimentales; c) una actividad crítica que se ejerce sobre las creencias, opiniones, ideas; d) más raramente, aunque de manera no menos indispensable, comporta la autocrítica, es decir, la capacidad de reconocer las insuficiencias, los límites, los riesgos de perversión o de delirio (racionalización).

La racionalidad compleja reconoce los límites de la lógica deductiva-identitaria que corresponde a la componente mecánica de todos los fenómenos, incluidos los vivientes, pero que no puede dar cuenta de su complejidad. Reconoce los límites de los tres axiomas de identidad, de no contradicción y de tercio excluso (que afirma que entre dos proposiciones contradictorias, sólo una puede conservarse como verdadera: A es o B o no B).

Toda lógica que excluya la ambigüedad, que expulse la incertidumbre, la contradicción es insuficiente. Por ello, la racionalidad plena supera, engloba, relativiza la lógica deductiva-identitaria en un método de pensamiento que integre y utilice, al tiempo que los supera y transgrede, los principios de la lógica clásica. La racionalidad

compleja salva la lógica como higiene del pensamiento y la transgrede como mutilación del pensamiento.

Abandona cualquier esperanza, no sólo de lograr una descripción lógico-racional de lo real, sino también y sobre todo de fundar la razón solo en la lógica deductivo-identitaria.

No se puede mantener la unión rígida entre lógica, coherencia, racionalidad y verdad cuando se sabe que una coherencia interna puede ser racionalización que deviene irracional. La evasión fuera de la lógica conduce al delirio extravagante. El sometimiento de la lógica conduce al delirio racionalizador. La racionalización es sometida a la lógica deductivo identitaria: a) la coherencia formal excluye como falso lo que no puede aprehender; b) la Binariedad disyuntiva excluye como falsa toda ambigüedad y contradicción.

La racionalización encierra una teoría sobre su lógica y deviene insensible a las refutaciones empíricas así como a los argumentos contrarios. De este modo, la visión de un único aspecto de las cosas (rendimiento, eficacia), la explicación en función de un factor único (lo económico o lo político), la creencia en que los males de la sociedad se deben a una sola causa a un solo tipo de agente constituyen otras tantas racionalizaciones. La racionalización es la enfermedad específica que amenaza a la racionalidad si esta no se regenera constantemente por el autoexamen y la autocrítica.

De este modo, podemos llegar al reconocimiento de la continuidad y la ruptura entre la racionalidad compleja y las formas clásicas de racionalidad.

Cfr. *El Método* 4, págs. 177-215, más particularmente págs. 213-214; *Science avec conscience*, págs. 255-269.

Religación

La noción de religación, inventada por el sociólogo Marcelle Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. “Religado” es pasivo, “religante” es participante, “religación” es activante. Se puede hablar de “deligación” para el opuesto de “religación”.

Ruido

Término tomado de la teoría de la comunicación. “Se llama ruido a toda perturbación aleatoria que intervenga en una comunicación de información y que, con

ello, degrade el mensaje que deviene erróneo. El ruido es pues un desorden que, al desorganizar el mensaje, deviene fuente de errores” (*Science avec conscience*, pág. 207).

Una acumulación de ruidos puede suscitar la desorganización de un sistema que funciona por comunicación de información.

Self-deception

Mentira sincera o inconsciente a uno mismo.

Sociedad arcaica

La palabra “arcaico” procede de la palabra griega *arché* (el origen, el comienzo). Las sociedades arcaicas son las primeras sociedades de *homo sapiens* (cuya organización hemos definido, págs. 106-107 [*Ética*]). Están diferenciadas en bioclases (hombres-mujeres, niños-adultos, viejos). No disponen de Estado, están demográficamente restringidas. Viven de la caza, la recolección, la cosecha. En las sociedades ulteriores subsiste un “núcleo arcaico”.

Sociedad histórica

Va unida a la emergencia de la historia y a la aparición del Estado.

Trinidad cerebro-mente-cultura

La mente emerge del cerebro humano, con y por el lenguaje, en el seno de una cultura, y se afirma en la relación:

Cerebro <> lenguaje <> cultura <> mente

Los tres términos cerebro, cultura, mente, son inseparables. Una vez que la mente ha emergido, retroactúa sobre el funcionamiento cerebral y sobre la cultura. Se forma un bucle entre cerebro-mente-cultura, en el que cada uno de estos términos es necesario para cada uno de los otros. La mente es una emergencia del cerebro que suscita la cultura, la cual no existiría sin el cerebro.

Cfr. *El Método 5*, pág. 57).

Trinidad humana

La trinidad individuo-sociedad-especie, definida en el Método 5, pág. 45, en la relación complementaria y antagonista entre estos tres términos.

Trinidad mental

Relación inseparable, complementaria y antagonista entre la pulsión, la afectividad y la razón. Ninguna de estas tres instancias domina a la otra, y su relación se efectúa según una combinatoria inestable y variable en la que, por ejemplo, la pulsión puede utilizar la racionalidad técnica para sus propios fines, en la que la afectividad puede utilizar la razón, la pulsión la afectividad, etc. Esta trinidad corresponde, en el nivel de la mente, a la concepción del cerebro triúnico de P. D. MacLean (cfr. Este término definido aquí abajo).

Triúnico (cerebro)

Concepción de Paul D. MacLean de los tres cerebros integrados en uno:

- el paleocéfalo (herencia del cerebro reptiliano), fuente de la agresividad;
- el mesocéfalo (herencia del cerebro de los antiguos mamíferos), fuente de la afectividad;
- el cortex con el neocortex, fuente de las aptitudes analíticas, lógicas y estratégicas.

Unidad genérica

Unidad que genera la multiplicidad que regenera de nuevo la unidad. Sinónimo de unidad compleja, o unidad múltiple (*unitas multiplex*).

Yin yang

En el pensamiento chino, designa la unidualidad de los dos principios primeros, el *yang* y el *yin* (la luz/la sombra, el movimiento/el reposo, el cielo/la tierra, lo masculino/lo femenino) que se oponen al tiempo que se complementan y se alimentan el uno al otro. Un pequeño *yin* está incluido en el *yang*, un pequeño *yang* está incluido en el *yin*.