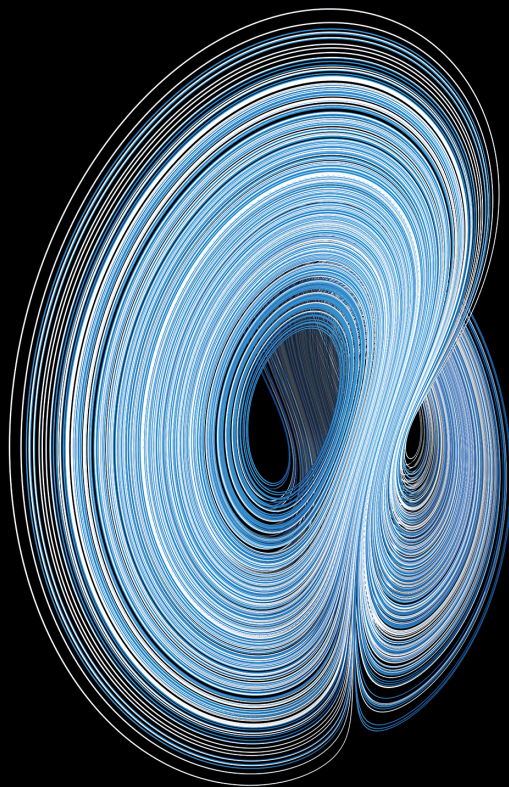


Rosa Josefina Fantoni



LA ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN

Hacia una ética del género humano



Edición y
Publicación
Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO

Secretaría de Ciencia
y Técnica

Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



Facultad de
Humanidades
Ciencias Sociales
y de la Salud

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



UNSE
Universidad Nacional
de Santiago del Estero

LA ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN EN EL
PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN
Hacia una ética del género humano

Rosa Josefina Fantoni



LA ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN

Hacia una ética del género humano



**Edición y
Publicación**
Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO

**Secretaría de Ciencia
y Técnica**

Facultad de Humanidades Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



**Facultad de
Humanidades
Ciencias Sociales
y de la Salud**
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



UNSE
**Universidad Nacional
de Santiago del Estero**

Fantoni, Rosa Josefina

La ecología de la acción en el pensamiento de Edgar Morin : hacia una ética del género humano / Rosa Josefina Fantoni ; editado por Eve Luz del Valle Luna ; Santiago Isorni ; prólogo de Hugo Marcelino Ledesma. - 1a edición especial - Santiago del Estero : Universidad Nacional de Santiago del Estero - UNSE. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud. Área de Edición y Publicación ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Comunidad Editora Latinoamericana, 2022.

380 p. ; 23 x 15 cm. - (Tesis)

Edición para Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud.
ISBN 978-987-8922-14-0

1. Ética. 2. Filosofía Moral. I. Luna, Eve Luz del Valle, ed. II. Isorni, Santiago, ed. III. Ledesma, Hugo Marcelino, prolog. IV. Título.
CDD 171.7

© Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud
Área de Edición y Publicación
Av. Belgrano (s) 2180 - C.P. 4200
Tel. +54 0385 450-9570
www.fhu.unse.edu.ar
edicionypublicacion@gmail.com

Colección: Tesis

Edición editorial y corrección: Eve Luz Luna - Santiago Isorni
Ilustración de portada: Jos Leys
Diseño de portada y maquetación: Jorge Cheein

1ª Edición

Libro de edición argentina

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial, el almacenamiento, la transmisión o transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos sin el permiso previo y escrito del autor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

AGRADECIMIENTOS

Si la complejidad no es la clave del mundo, sino un desafío a afrontar, el pensamiento complejo no es aquel que evita o suprime el desafío, sino aquel que ayuda a revelar e incluso, tal vez, a superarlo.

Edgar Morin

A quienes comparten mi alegría por esta tesis, por su proceso, como el de los frutos que se gestan y maduran con el tiempo. No hay nada ni nadie que pueda acelerarlo o hacer que llegue antes.

A quienes comparten que escribir una tesis, al igual que un libro, es una apuesta y un compromiso con lo inesperado y, en tiempo real, ir aprendiendo de lo que se escribe.

A mi familia que es el lugar donde encontrarme y sostenerme.

A todos, quienes comparten la vida como esperanza.

Por siempre, Gracias.

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Prólogo	13
Palabras preliminares	15
Resumen de la obra	19
Introducción.....	21

Capítulo I

La complejidad en el pensamiento de Edgar Morin	27
1. Las realidades complejas.....	28
1.1. De la simplicidad a la complejidad	28
1.2. Complejidad y pensamiento complejo	38
2. La complejidad un concepto que se autogenera	46
2.1. Complejidad general/restringida	46
2.2. Paradigma de complejidad	50
3. Complementariedad y antagonismo.....	60
3.1. El camino del método.....	60
3.2. Los principios generativos del pensamiento complejo.....	67

Capítulo II

Complejidad y acción.....	77
1. El carácter transformador de la acción	77
2. Ecología: ciencia y cuidado de la vida	86
3. Ecología de la acción	95
4. La acción en juego	106

4.1. Programa y estrategia. Una oposición complementaria.....	110
4.2. La estrategia en juego	113

Capítulo III

Ecología de la acción y política	121
1. Complejidad social y política	121
1.1. Construcción epistemológica de la política	126
2. Política y crisis de la humanidad	132
2.1. Herencia del siglo XX: malestar de la modernidad.....	132
3. Era planetaria y política del hombre	139
3.1. Antropolítica. Resignificación política de la ciudadanía.....	139
3.2. Política de civilización. Respuesta política a los nuevos tiempos	146
3.3. El complejo universo político de lo humano	153
4. Posibilidad y realización	161
4.1. Esferas de la política y el civismo.....	161
4.2. Tiempos de la política y vida	163
4.3. Interrelación civismo y vida.....	165
5. La estrategia política y el sujeto	173
5.1. Acción y situacionalidad.....	181
6. Responsabilidad política y acción democrática	190
6.1. Democratizar la democracia	190
6.2. Aprendizaje ciudadano y desafío cívico	201
6.3. Por una democracia cognitiva.....	204

Capítulo IV

Ecología de la acción y ética.....	211
------------------------------------	-----

1. Cuestiones éticas.....	212
2. Ética compleja	217
3. Caminos recorridos.....	220
3.1. Autoética.....	221
3.2. Socioética	221
3.3. Antropoética	223
3.4. Los elementos de una ética compleja	224
4. La clave de la estrategia: la religación	228
5. ¿Cómo afrontar el camino de la ética compleja?.....	232
5.1. Pensarse a sí mismo	232
5.2. Reconocimiento y tolerancia	236
5.3. Amistad y amor	241
6. Ética de la comprensión	247
6.1. Ética de la comprensión y el perdón	253
7. Ética, pluralismo y responsabilidad.....	257
7.1. Responsabilidad: el horizonte del futuro.....	262

Capítulo V

La Humanidad	271
1. Incertidumbre, esperanza y responsabilidad	272
1.1. La necesaria religancia ético-política	275
2. El deber para con el futuro: La Fraternidad	281
3. Un humanismo planetario.....	287
3.1. Una trama posible: humanismo y educación ...	292
4. Antropoética. Hacia una Ética del género humano	300
4.1. El camino de la esperanza.....	304
4.2. La Ética del género humano como Ética de responsabilidad planetaria referida a la historia.....	311

Conclusiones	315
1. ¿Qué sostiene la propuesta de Edgar Morin por un pensamiento complejo?.....	318
2. Lo probable, lo posible, el camino de la esperanza hacia una Ética del género humano deviene acción	324
3. ¿Qué podemos hacer –aquí y ahora–?.....	325
3.1. Resistir / apostar por la vida.....	326
3.2. Esperar contra toda esperanza.....	327
4. ¿Cuál es el alcance a futuro de la responsabilidad ético-política?	327
4.1. La complejidad ética afronta las dificultades implícitas en pensar y vivir	328
4.2. La ecología de la acción como un principio transformador de la responsabilidad	329
5. La ecología de la acción en el camino hacia una Ética del género humano	331
Bibliografía	335
Bibliografía de Edgar Morin	335
Bibliografía sobre Morin	338
Bibliografía general.....	339

PRÓLOGO

Rosa Josefina Fantoni es, sin lugar a dudas, una de las personas que, desde la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, supo construir su figura como docente, investigadora y, finalmente, como autoridad en instancias de asumir como Vicedecana de esta casa de estudios el 13 de diciembre de 2017.

Treinta y dos años de trayectoria marcaron su servicio a la comunidad educativa, en general, y de los alumnos, en particular. Tres virtudes dan cuenta de la imagen que ha despertado en quienes compartimos con ella tantos años de educación: una bella persona, una gran mujer y una incondicional compañera.

Los días de trabajo conjunto y colaborativo no fueron tantos en tan importante trayectoria académica, sin embargo, fueron los suficientes para crear lazos plenos de afecto, confianza y compromiso mutuo. La cercanía diaria nos concedió la oportunidad de acrecentar esa admiración por su persona y por la integridad con la que se movía en la vida.

Presentamos el libro *La ecología de la acción en el pensamiento de Edgar Morin. Hacia una ética del género humano* surgido de la tesis doctoral de Rosa Josefina Fantoni. La obra va a formar parte del acervo cultural y filosófico de quienes se dedican a reflexionar sobre estos temas y que, también, nos llevará a incrementar las reflexiones en torno a las temáticas inherentes al campo intelectual de procedencia de su autora.

Una mirada aguda se cursa entre sus páginas resultantes de la lectura y del análisis que la autora realiza sobre la prolífica obra del filósofo y autor Edgar Morin. Su temática está referida a la filosofía contemporánea.

Rosa Josefina Fantoni desarrolla su investigación a lo largo de cinco amplios capítulos que abordan el estudio del pensamiento complejo y sus características como así también la relación entre la complejidad y la acción sintetizada en una ética compleja. Elabora un constructo epistemológico que articula de una manera ordenada, coherente y sistemática los problemas más actuales y controvertidos relacionados con el pensamiento complejo que da origen a una ética compleja.

En esa construcción, la autora dirige la mirada del lector hacia una concepción menos enciclopedista y más pedagógica de este corpus académico. Traza una línea que le permite describir un nuevo paradigma en el que la ética compleja constituye, ante todo, una dimensión de la existencia en la que sitúa el principio de la ecología de la acción, es decir, un principio ético de responsabilidad para asentar las bases de la convivencia social en relación a su contexto.

Fantoni nos conduce a retomar la mirada por la preocupación y reflexión de una ética compleja que necesita ser problematizada y reflexionada con los requisitos que exigen los tiempos actuales. A través del concepto de ecología de la acción y política, plantea una forma particular de enfatizar la relación entre la política y la vida social, entendiéndolas desde una constante interacción además de subrayar la importancia de la Antropolítica ya enunciada por Morin.

Antropolítica/Antropoética gira en torno a un sujeto complejo que emerge de una trama biológica, social y cultural a la que agrega una posibilidad política cuya base está en la acción, es decir en el hacer de la humanidad.

Finalmente, la autora sostiene que una ética que dialoga con la condición humana compromete todas las dimensiones de la vida y su base está, especialmente, en la acción.

Las afirmaciones vertidas en este trabajo constituyen la base de las convicciones personales, docentes y académicas de la Dra. Rosa Josefina Fantoni, Pakita -como la llamábamos cariñosamente. Vaya a ella nuestro tributo como parte de esta comunidad educativa que la recordará siempre.

Es fundamental expresar aquí, además, el enorme agradecimiento a toda su familia por instarla a aceptar el desafío de asumir las complejas tareas de gestión, en especial a Marita, su hermana, a Oscar, su cuñado, y a sus sobrinos, Ignacio y Benjamín.

En lo personal: gracias por todo, gracias por tanto: amiga, compañera y colega.

Gracias, Pakita Fantoni.

*Lic. Hugo Marcelino Ledesma
Decano FHCSyS -UNSE*

PALABRAS PRELIMINARES

*Hay gente que con solo abrir la boca
llega hasta los límites del alma
alimenta una flor, inventa sueños
hace cantar el vino en las tinajas
y se queda después, como si nada*

*Y uno se va de novio con la vida
Desterrando una muerta solitaria
Pues sabe, que a la vuelta de la esquina
hay gente que es así, tan necesaria*

Hamlet Lima Quintana

Como bien pregonaba el poeta, en el mundo hay gente necesaria. Pakita -Josefina Fantoni- se fue, pero a través de sus obras y pensamiento seguirá siendo una artesana y constructora de Humanidad. Por eso, es necesaria. Y voy a referirme a ella en tiempo presente, porque hay personas que perduran por su siembra, como una conciencia que expresa la razón de su existencia. Y, aunque nos duela su ausencia física, su legado es lo que vengo a presentar, la razón de su existencia.

Para nuestra familia perder a Pakita fue inexplicable. Como era necesaria para este planeta, de igual y de particular modo afectivo para nosotros. Ella es presencia, pues nos quedan sus enseñanzas, su acompañamiento permanente, su alegría. El disfrutarla y disfrutarlos. El saber cuándo el abrazo fuerte fue despedida.

Escribir estas palabras me resultó intrincado porque había que desandar un camino que solo recorren los autores, sumado a que este camino estuvo marcado por la subjetividad y la emoción. Fue leer lo que Pakita escribía para recordar que *Complejidad* era el pensamiento común en nuestras conversaciones.

Ahora bien, reflejar lo que fue Pakita es recordar sus tiempos de lecturas, de análisis y reflexiones desde la Ética, la

Bioética, la Antropología Social y sobre todo desde el Pensamiento Complejo.

Asimismo, recordar que su vida estuvo regida por valores éticos y un accionar imbuido de espíritu humanístico. Ergo, eran sus reflexiones sobre la educación, su ámbito y espacio en el que construía felicidad -donde genuinamente- era feliz, y en el que siempre expresaba que su convicción era el de un “acceso abierto, público, libre y gratuito a la información con miras a estimular la democracia cognitiva”.

Traigo sus palabras que aún suenan y son el eco para despertarnos de la abulia e indiferencia de la que tanto renegaba. Quisiera recuperar y referir lo que escribió al dictar un curso sobre *Propuestas para nuevas estrategias del conocimiento desde el pensamiento complejo*. Allí, Pakita, fundamenta: “Hoy tenemos que lidiar con lo inesperado, lo imprevisto, lo aleatorio, lo complejo”.

La ciencia clásica logró instalar un paradigma que contrapuso la concepción de un mundo simple, perfecto y acabado a la de un hombre complejo que está colmado de ambigüedades e incertidumbres, pero que es rico en insólitas posibilidades y creatividad, pero que se sintió expulsado, extraño, inexplicado dentro de ese otro paradigma.

Todavía hoy, nuestras representaciones culturales y nuestras formas mentales heredadas se ordenan siguiendo las secuencias de regularidad y linealidad que aspiran a alcanzar un grado de certeza casi absoluta. Este modo de pensar no es suficiente para enfrentar la complejidad, la imprevisibilidad, la incertidumbre de los tiempos que vivimos.

De todo ello, hemos obtenido -por lo menos- una certeza: el mundo del futuro será fundamentalmente diferente del actual, por ello debemos trabajar para construir un “futuro viable”. Es necesario hacer una “reorganización del pensamiento” que nos capacite para diseñar estrategias para el conocimiento y para la acción”.

La tesis de Pakita en *La ecología de la acción en el pensamiento de Edgar Morin. Hacia una ética del género humano* recoge estos planteos para proponer un abordaje y análisis de la filosofía del pensamiento complejo desde una perspectiva crí-

tica de la ecología de la acción como principio ético clave para pensar la responsabilidad de la acción en este mundo complejo. Su propuesta es problematizar la complejidad de la ética como praxis a nivel individual, social y a nivel bio-antropológico, como lo expresa al sostener que “La ecología de la acción es la que abre el camino hacia una Ética del género humano”.

Este es un libro de gran actualidad ya que nos propone repensar la sociedad desde una ética de la solidaridad redefiniendo nuestras acciones desde la “responsabilidad activa”. Más aún plantea la necesidad de asumir “una ética-política del género humano” y exhorta a la responsabilidad y acción común que son un gran desafío “de la ética compleja para alcanzar una civilización planetaria”

De ahí que Pakita sostendrá que la ética del género humano “no es una utopía, sino una condición de responsabilidad activa. Lo posible es la acción, no la inacción, hay que apostar y asumir el “coraje de la responsabilidad”.”

El leerla, es escuchar su voz, es escuchar a Pakita. Es pensar en Pakita como esa persona necesaria.

Pakita es una voz que se debe replicar para que todos la escuchen. Hoy, en nombre de mi familia, agradezco a la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud darnos la posibilidad de que su voz siga sonando a través de la presente publicación.

Y por siempre, Pakita, en nuestro recuerdo.

Mg. Margarita Fantoni

RESUMEN DE LA OBRA

Esta tesis desarrolla los núcleos de reflexión que han guiado la construcción de la teoría ética de Edgar Morin, su Antropoética, a partir del *principio de la ecología de la acción* como estrategia y apuesta para el surgimiento de una ética del género humano.

Esta propuesta emerge de una reforma del pensamiento y de una cosmovisión compleja desplegada en forma de un nuevo humanismo (antítesis del individualismo egoísta racional moderno) que da paso a la ética planetaria del género humano y que deviene en conciencia y ciudadanía planetaria.

La ecología de la acción es la que abre el camino hacia una Ética del género humano. Se la considera como un principio que enseña, de manera estratégica, a evaluar los riesgos y decidir; sirve de guía y fundamento a la solidaridad y responsabilidad entre los seres humanos siempre inmersos en el juego entre las contradicciones, los antagonismos, la degradación y la regeneración. Aprender a actuar, a pensar y a vivir reconociendo la relación con el contexto, tanto como la religancia trinitaria individuo/sociedad/especie, es apostar por un tiempo ético-político a largo plazo. Esto es, un imperativo de religancia antroppo/ético/político que tiene como tarea la comprensión y cuidado del género humano.

La ecología de la acción orienta a un futuro posible-probable, a una dimensión abierta de nuestra responsabilidad. Tiene en cuenta la propia complejidad, es decir, el riesgo, el azar, la iniciativa, la decisión, lo inesperado, lo imprevisto, la conciencia de desviaciones y transformaciones. Todos estamos sometidos a una pluralidad de deberes. La ecología de la acción transforma la incertidumbre propia de la acción, evalúa, decide, apuesta. Por ello, se ofrece como un principio que puede contribuir a la actividad de cooperación, al desarrollo que ponen en práctica los organismos internacionales, nacionales y organizaciones solidarias inducidas en esta tarea; un principio para pensar la responsabilidad social.

La responsabilidad no toma en cuenta solo la relación causa-efecto de la acción, sino también el reconocimiento y la religancia de la trinidad individuo/sociedad/especie en contexto, a la que, por un lado, vincula el querer, el pensamiento y la acción, y por otro, la somete al principio de ecología de la acción.

Consideramos que el camino que recorrimos a través del pensamiento y de las obras de Edgar Morin nos permite sostener la construcción a largo plazo de una ética propiamente humana, una Antropoética: “Una ética del género humano”, es decir, una cosmovisión ética que religa al individuo, a la sociedad y a la especie; un enfoque que no se enseña con lecciones de moral, sino que supone de modo dialógico, como punto de reflexión, el cómo obrar para la especie humana. Este es un problema clave de la política del hombre, confrontada por dos sentimientos contrarios: esperanza y desesperanza.

Si bien para Morin la ética no se confunde con la política, esta agrava y exaspera todos los problemas de complejidad ética. Se trata, entonces, de una ética problemática, inseparable de la política; de un pensamiento y una política capaces de no encerrarse en una preocupación de su destino local y particular, sino de concebir el destino de lo planetario y de la especie como condición de posibilidad de su realización. Asumir una ética-política del género humano exige responsabilidad común y el aprendizaje de una estrategia compleja de la acción. Comprender esta aventura y su posible destino es el desafío principal de la ética compleja para alcanzar una civilización planetaria.

INTRODUCCIÓN

En un mundo donde la racionalidad de lo construido, con criterios de dominio y posesión desborda, provoca, irrumpe y donde, simultáneamente, se da el encuentro con lo errático, lo desconocido, lo incierto y azaroso retorna la mirada por la preocupación ética y la incertidumbre. No es extraño que, en el estado actual del desarrollo de una forma de racionalidad, la reflexión ética -que parecía sólidamente segura de sí misma- requiera ser no solo problematizadora, sino problematizada y reflexionada.

La invitación de Edgar Morin propone integrar lo epistemológico, antropológico, ético y político, en épocas de “neos” y de “post” filosofías, de “ética fragmentaria”, de “ética minimalista”. Esto deviene en una exigencia no solo de conciencia, sino también de tarea ética para un mundo globalizado en el que el poder del hombre ha alcanzado dimensiones e implicancias hasta ahora inimaginables. La ética como tarea, como quehacer urgente, no constituye solamente un imperativo moral, sino una cuestión de responsabilidad por la supervivencia de la humanidad.

El propósito medular de este trabajo de tesis es poner en juego al religar conceptos e ideas que hasta hoy permanecen separados, disociados, fragmentados, en tanto uno y otros, complementaria y relacionalmente, y que pueden ser comprendidos como principios generativos de una ética.

En el desarrollo de la investigación, hemos trabajado siempre con la mirada puesta en la construcción de la propuesta que Edgar Morin hace sobre una ética compleja. Para lograr el objetivo, hemos desandado el camino recorrido por este filósofo acerca del pensamiento complejo, su reforma a este pensamiento, su planteo sobre el método y, en particular, sus críticas al pensamiento disyuntivo y reductivo propio del paradigma de la simplificación de la Modernidad.

Hemos realizado el análisis y la crítica de estos planteamientos centrales de la teoría moriniana de la complejidad,

o sus posibilidades y alcances acerca de la comprensión del mundo y de la condición humana. Consideramos que la estructuración del *pensamiento complejo* se presenta como una interacción entre principios inteligibles, complementarios, concurrentes y antagónicos y, a la vez, comprende conceptos como naturaleza, hombre, acción, conocimiento desde un nuevo “paradigma” que concibe a la realidad como una interacción e interretroacción de un todo sistémico y organizacional que necesita un nuevo lenguaje construido con macroconceptos que traduzcan la idea de dinamismo, movimiento y cambio al expresar la complejidad.

La ética es ante todo una práctica. La reflexión filosófica sobre la práctica (acción) ética puede esclarecerla y, en ese sentido, participar de la renovación de una vida ética. Dicha reflexión se ha dado históricamente a sí misma dos tareas distintas, pero vinculadas entre sí. La primera es la determinación de lo que constituye a la ética como dimensión de la existencia. La segunda es la elucidación de los principios que especifican lo que se podría llamar la “eticidad” de la acción y que, a partir de los cuales pueden ser elaboradas reflexivamente las normas de una ética concreta.

Lo nuevo, en la propuesta ética de Morin, consiste en volver la mirada hacia un conjunto de cuestiones como la responsabilidad, la inclusión de la naturaleza en el círculo de la moralidad, la importancia de la humildad cognoscitiva, la relación conocimiento-valor, la necesidad de un aprendizaje a partir de lo que los seres vivos nos enseñan, para dar respuestas abiertas, dialógicas, comprendidas en contexto. Y, también, lo nuevo es un pensamiento ético-complejo que necesitamos no para corregir, no sancionar las conductas individuales o colectivas y no implantar una moralidad dominante que distinga de manera más o menos maniquea el bien y el mal. La complejidad ética implica pensar estos conceptos juntos, religarlos y considerar su realidad.

La propuesta de una ética compleja supone una trascendencia de lo humano para contextualizarla en la totalidad. Esto implica ampliar el círculo de la moralidad para incluir a la naturaleza, la comprensión de la totalidad y la dialógica.

Es en este contexto de una ética compleja donde se sitúa el *principio de ecología de la acción*: idea central de esta investigación. Sostenemos que la ecología de la acción es un principio ético de responsabilidad para fraternizar las bases de la convivencia social y nuestras relaciones con la naturaleza.

Morin planteó el concepto de ecología de la acción para referirse a ella como un rasgo esencial de la acción humana que tiene importancia para la comprensión de la ética. Se refiere a que existe una diferencia entre lo que nos motiva para emprender una acción y las interacciones que se producen a partir de esa acción cuando ella entra en relación con los demás seres humanos y con la naturaleza toda. La ecología de la acción obliga moralmente a pensar más de una vez en las consecuencias de nuestros actos para prever, en la medida de lo posible, las interacciones y desviaciones que podrían tener lugar a partir de su entrada en el escenario social de la acción.

Orientamos nuestra tesis a presentar a la ecología de la acción como un principio ético que puede servir de guía y sostén a la solidaridad y a la responsabilidad entre los seres humanos inmersos en el juego de la degradación y la regeneración; y, también, como un principio que puede contribuir a la actividad de cooperación, al desarrollo que ponen en práctica los organismos internacionales, nacionales y las empresas de organizaciones solidarias que apuestan a esta tarea.

De lo antes expuesto, deviene un principio para pensar una nueva manera de construir la responsabilidad social. Vale decir, un principio que no permanezca circunscrito al ámbito inmediato o interpersonal, sino que concebimos a la ecología de la acción como un principio para seguir pensando la responsabilidad en referencia a acciones complejas, más allá de la relación causa-efecto, en tanto nos permite pasar de una visión simple de una causalidad lineal, a una visión compleja, como causalidad circular, es decir, en bucle.

Asimismo, sostenemos a la ecología de la acción como un principio que soporta, en su propia constitución, la estrategia para conocer los límites y posibilidades de nuestros proyectos, tanto como los riesgos de aprender a vivir, compartir y comunicar, es decir, cooperar para un cambio de relaciones a

largo plazo cuya meta sea disminuir la tensión y el maniqueísmo entre la norma ideal de solución del conflicto y la complejidad incierta de la realidad. Desde esta posición, pensamos a la ecología de la acción como un principio de complementariedad con la conflictividad y no como un mero instrumento de resolución de conflictos.

Todo esto coloca a la ecología de la acción en el centro de la ética como tema. Desde ahí, Morin plantea el propósito de construir una nueva propuesta ética: una ética compleja en la que la ecología de la acción se despliegue como un principio situado que desafía al vacío de lo común –en el vacío entre la legalidad y una moral expeditiva– y, además, como un modo de pensar capaz de religar, solidarizar culturas diversas y de prolongarse en una ética del vínculo entre humanos. En definitiva, vislumbrar una nueva ética del género humano: una antropológica, una ética orientada hacia el futuro para comprender que la complejidad se sitúa en un punto de partida para una acción más rica, menos mutilante y más solidaria.

En los diferentes núcleos de reflexión de esta investigación, desarrollamos la ecología de la acción como un principio ético para afrontar el quehacer decretado por el temor y la obediencia y, al mismo tiempo, un principio capaz de preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre, tanto como la integridad de su mundo y de su condición, frente a los abusos del poder.

El capítulo I está dedicado a desarrollar las líneas generales del pensamiento de Edgar Morin y su apuesta por un pensamiento complejo. Para ello abordamos, como corazón de su pensamiento, los principios básicos de la complejidad: dialógico, recursivo/organizacional y hologramático. Asimismo, desandamos conceptos y sistemas de construcción teórica que operan de manera antagónica, conflictiva y disyuntiva para acercarnos al modo de pensar complejo y a la afirmación de un nuevo paradigma: un cambio de mirada acerca del conocimiento de las realidades complejas y la impronta relacional entre la conflictividad y el diálogo.

En el capítulo II, nos detenemos en el estudio de la acción: complejidad/acción, en tanto la acción juega un rol funda-

mental en la construcción ética, cuyo proceso está siempre en marcha. Conceptos como acción, ecología, incertidumbre, la complementariedad programa/estrategia, entre otros, nos posibilitan mirar cómo la “acción” está cada vez más exigida para tener en cuenta la complejidad en la vida, en la naturaleza, en la sociedad, en los individuos, no solo porque es una mediación por sí misma necesaria, sino porque también tiene incidencia sobre sus orientaciones al sugerir estrategias y crear nuevas situaciones. He ahí la impronta del *principio ecología de la acción* para la construcción ético-política.

En el capítulo III, hemos trabajado la relación ecología de la acción y política. Esta relación exige considerar la disyunción y la fragmentación entre política y vida. Fragmentación, disyunción y dimensión política que, a corto plazo, hacen imposible concebir los problemas fundamentales y globales en interacción y en un horizonte de participación. Entre los temas específicos desarrollados para dar cuenta de la necesidad de religancia son: política y crisis de la humanidad, la diversidad sociopolítica, el complejo universo político de lo humano y el nacimiento de la antropolítica. Por lo tanto, este capítulo se centra en desandar el concepto de *política del hombre* como una de las nuevas vías de actuación para abordar las necesidades y aspiraciones de la humanidad. De ahí que se requiera una reforma intelectual y política que complejice las esferas de la política y el civismo y que regenere la democracia desde la perspectiva de una *democracia cognitiva*.

El capítulo IV, nos permite religar la ecología de la acción y la ética, es decir, poner a la ética en el centro mismo del desarrollo de la humanidad. Una ética compleja es una apuesta a la reflexión y la comprensión. Por ello, estarán presentes en este capítulo las relaciones de complementariedad entre la ciencia/ ética/ política; la ética considerada tanto como programa como estrategia para la acción, pero también como un puente tendido entre la autonomía y la solidaridad en tanto respuestas al cuidado del otro: una apuesta para regenerar y solidarizar acción y vida desde el enfoque de la ética compleja, desde el reconocimiento de nuestra implicancia en la producción de saberes de modo y desde la posibilidad de poder

generar un conocimiento abierto, creativo, capaz de regenerarse y adaptar diversas configuraciones.

Finalmente, el capítulo V recupera el sentido del estudio y práctica del pensamiento complejo. El desarrollo de la tesis no se restringe al terreno epistemológico, sino que se encuentra en interrelación con la política y la ética. Esto es posible por el atravesamiento del principio de la ecología de la acción, generador de un nuevo camino de desarrollo de una ética social.

Mirar y vivir la ética como creadora de realización de la vida humana es una exigencia necesaria para abordar, en la era planetaria, la cuestión de la humanidad, no solo como responsabilidad por las consecuencias de las acciones, sino como tejido de fraternidad.

CAPÍTULO I

LA COMPLEJIDAD EN EL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN

Edgar Nahoum, quien se nombrará encubiertamente Morin en la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, nace en París en 1921. Cristaliza, en su historia de vida y en su vida hecha pensamiento, la historia misma de la humanidad que lo atraviesa y que es atravesada por él mismo en estos dos siglos con sus nuevos 96 años.

La anécdota de su seudónimo nos habilita a entender la obra de Morin como un movimiento/transformación continuo; un generar/regenerar, un movimiento de vida/muerte/posibilidades. Fue en la Resistencia francesa donde se convirtió en Morin según afirma en su autobiografía: “en el Registro Civil, conservé mi apellido Nahoum: sigo siendo el hijo de mi padre. Pero le añadí Morin: soy el hijo de mis obras” (2010d, p.50).

Morin cuenta con una vastísima producción escrita. Considera que *El hombre y la muerte* ([1951] 2007b) fue el más significativo de sus escritos, aunque no fuese el primero en ser publicado. En él abarca una multiplicidad de conocimientos que provienen de la Biología, la Historia, la Etnología, la Antropología, el Psicoanálisis, entre otros. Aunque reconoce que aún no había incorporado en esta publicación las palabras método ni complejidad, inaugura de alguna manera lo que más adelante llamará *pensamiento complejo*.

El método, su obra mayor, es el trabajo de una vida. Fue publicado en seis volúmenes entre 1977 y 2004. Con esta obra, Morin emprende su tarea no solo para encontrar un principio unificador de todo el conocimiento, sino para advertir la emergencia de un pensamiento complejo.

1. Las realidades complejas

1.1. De la simplicidad a la complejidad¹

Antes de la aparición de los enfoques de la complejidad, la ciencia era generalmente sinónimo de “ciencia mecanicista”. El representante máximo de este paradigma fue Isaac Newton, quien logra aunar los ideales que durante siglos habían acumulado los referentes de la Revolución científica (siglos XVI-XVII), ordenarlos en un sistema del mundo coherente, someter a cálculo matemático la concepción mecanicista y establecer así las leyes de la mecánica universal.

Dichas leyes implican que un conjunto limitado de principios y leyes rijan por igual para cualquier objeto en todo lugar. La absolutización del universo newtoniano, determinista y predecible se completa con el procedimiento cuantitativo de las dos dimensiones fundamentales: el espacio y el tiempo.

El tiempo absoluto se concibe como un flujo constante, regular y lineal que fluye en forma independiente y externa a los sujetos.

Todo en este universo, desde las partículas más grandes hasta las más pequeñas, se concibe como una máquina en funcionamiento, compuesta por partes articuladas. Las explicaciones debían estar expresadas en leyes deterministas, basadas en modelos ideales; al lograr una explicación única y elemental del movimiento universal, Newton introduce, además, el principio de la simplicidad.

Así, desde el nacimiento de la ciencia moderna (siglo XV), los dos siglos del apogeo de la teoría newtoniana de la concepción científica del universo, hasta pasada la mitad del siglo XX, el paradigma dominante es el denominado “paradigma de simplicidad”.

El siglo XIX alumbró nuevos problemas conceptuales. La termodinámica (ciencia del calor) dejó de regirse por el tiempo externo, reversible y abstracto de la mecánica, para postular un tiempo interno y la posibilidad de procesos irreversi-

¹ Además de algunos autores y obras específicas, entre otros a los que apeló para reconstruir y hacer este recorrido histórico están: Jorge Wagensberg (2003) y (2014) y Denise Najmanovich (2008).

bles por la función de la entropía. La idea central de la teoría explica que en un nivel profundo de la naturaleza nada está fijo, todo está en un movimiento continuo. En los sistemas cerrados, el equilibrio final es una consecuencia necesaria; pero si se observa la naturaleza –una célula– se encontrará que son “sistemas abiertos” en procesos continuos de intercambio de energía con el medio que los rodea.

El segundo principio de la termodinámica, el cual indica que el calor no puede pasar por sí mismo -sin gasto adicional de energía- de un cuerpo con temperatura inferior a otro con temperatura superior, está íntimamente ligado al concepto de “entropía”, que es la tendencia universal de la energía a dejar de circular. La entropía aumenta en un sistema de la misma manera en que aumenta el desorden y es considerada una medida de ese desorden.

El tiempo de la termodinámica expone la idea de que el universo se dirige, inexorablemente, hacia su muerte térmica, que la energía útil se degrada y que la entropía crece hasta un máximo a partir del cual no habría más procesos.

Por el contrario, la Biología, específicamente con la teoría darwiniana, mostraba un mundo que parecía desenvolverse hacia una mayor organización y complejidad. Darwin expuso, con su teoría de la evolución de las especies, el aumento de complejidad de los seres vivos en un sentido opuesto a la termodinámica. La vida, como supervivencia, parecía exigir un contexto específico que no podía reducirse al esquema conceptual de la física.

La Biología y las Ciencias Sociales, al igual que otras áreas de la Física y la Química, necesitaban explicar la organización, el cambio y la evolución.

Fue recién a mediados del siglo XX, a partir de las dificultades y consecuencias de la termodinámica, que se desarrollaron las ideas sobre procesos irreversibles. Investigadores de la dinámica del no equilibrio afrontan los desafíos que la ciencia clásica escondía: demuestran que el azar y la irreversibilidad pueden dar lugar al orden y a la organización.

Ilya Prigogine es el representante más conocido de esta transformación de la historia de la ciencia. En su libro *El fin de*

las certidumbres (1997) subraya que “los procesos irreversibles describen propiedades fundamentales de la naturaleza. Nos permite entender la formación de estructuras disipativas de no-equilibrio” (p.39). Este autor llama a los sistemas abiertos “estructuras disipativas”, es decir que su forma o estructura se mantiene por una continua “disipación” (o consumo) de energía.

De las anotaciones realizadas por el autor del libro mencionado anteriormente en el capítulo III (“De las probabilidades a la irreversibilidad”), sintetizamos:

La irreversibilidad ya no sólo aparece en fenómenos simples. Está en la base de una multitud de fenómenos nuevos, (...) ya no se puede identificar con una simple apariencia que desaparecería si se tuviera acceso a un conocimiento perfecto. La irreversibilidad es condición esencial de comportamientos coherentes en el seno de poblaciones de miles y miles de millones de moléculas. (...). Sin la coherencia de los procesos irreversibles de no equilibrio sería inconcebible la aparición de la vida en la Tierra. (pp. 51-62)

Ciertamente, fue la necesidad de dar respuesta a problemas, como los planteados por el segundo principio de la termodinámica, lo que dio origen a nuevos conceptos desde distintas áreas del conocimiento científico y comenzaron a gestarse nuevos modos de conocer para afrontar los desafíos que la ciencia clásica no permitía pensar.

Entre ellas mencionamos la *Teoría general de los sistemas* desarrollada por el biólogo Ludwing Von Bertalanffy, quien señaló la diferencia entre los sistemas abiertos, que pueden alimentarse de materia y de información (por ej. los organismos vivos), y los sistemas cerrados (máquinas). Bertalanffy (1976) se centró en la elaboración de conceptos que pudieran explicar el comportamiento del organismo como un todo, incluyendo a los sistemas abiertos.

Al mismo tiempo, se publicaron los trabajos de Norbert Wiener (1979) sobre *Cibernética*, la que, unida con la Sistemática, se ocupó de la regulación y control en todo tipo de organizaciones, ya sean máquinas, seres vivos o sociedades.

Llevó sus principales conceptos, como el de retroalimentación e información, más allá de los campos de la tecnología y los generalizó en los dominios biológico y social. El mayor aporte teórico fue la idea de “causalidad circular”, a la cual se ligan los conceptos de “retroalimentación” (concebida como un constante fluir de información del ser vivo con su ambiente), la “comunicación” e “información” que brindan la clave para un nuevo modelo de pensamiento circular, distinto al tradicional basado en la linealidad.

Aparecieron también los escritos de Claude E. Shannon y Warren Weaver sobre *Teoría de la comunicación*; un modelo que ofrece una lectura “lineal y diádica de la comunicación”, centrada en los mensajes y las posibles influencias sobre emisor y receptor. Su objeto de estudio se ajustaba al análisis de la eficacia de la información y buscaba establecer medidas cuantitativas sobre la capacidad de los sistemas para transmitir, almacenar y procesar información. Fue así como se pasó de una teoría de la información lineal a una circular con la incorporación del concepto de “retroalimentación positiva” de la cibernética a los procesos de comunicación.

Cabe mencionar también las investigaciones sobre la *Teoría del juego* de John von Neumann y Oskar Morgenstern, que suministraron el primer fundamento formal de una teoría científica de las interacciones competitivas entre individuos-sujetos.

La noción de sistema introducida por Bertalanffy permitió avanzar por sobre los modelos idealizados de la mecánica y se comenzaron a incluir los sistemas físicos, biológicos y sociales que no podían pensarse desde las concepciones newtonianas. A partir de principios extraídos de la biología, se conforma una idea de “totalidad orgánica” enfrentada con la anterior imagen inorgánica del mundo. Se abrió así el campo conceptual a los sistemas abiertos, organizados alrededor del concepto de homeostasis, poniendo el foco de atención en el equilibrio y mantenimiento de la organización; aunque se continuó admitiendo la existencia de los sistemas cerrados.

El sistema seguía siendo algo “dado” y el investigador creía describirlo desde “afuera”; no era posible conjugar sis-

tema y singularidad, mantenimiento y transformación, equilibrio y desequilibrio. Por ello se afirma que, si bien “el concepto de sistema abrió las puertas del mundo de la complejidad, esto no significa que haya traspasado el umbral”.²

El universo científico en el que se gestaron la teoría general de los sistemas y la primera cibernética aún se regía por una dinámica de causa-efecto; aunque, además de la causalidad lineal, se había incluido la causalidad circular. Si bien en las primeras décadas del siglo XX, el *principio de indeterminación* de Heisenberg introdujo al observador dentro de la física, la revolución epistemológica llegaría recién con la *cibernética de segundo orden* con Heinz von Foerster, su principal exponente, al que se considera fue un pionero de la complejidad.

Los cambios producidos por la ciencia hasta los inicios del siglo XX advierten que el concepto clásico de una “ciencia última”, o sea, una ciencia como descripción objetiva del mundo, en la que los sujetos no estén incluidos, contenía contradicciones.

Para Von Foerster, la reintroducción del observador, la pérdida de la neutralidad y de la objetividad son requisitos fundamentales para el estudio de los sistemas vivientes. Investigó las leyes del cálculo en los organismos vivos y los problemas de autocognición y autoorganización, lo que dio origen a un “bucle” de complejidad capaz de pensar simultáneamente al observador y a lo observado; es decir, señaló la inclusión y participación de los observadores en el sistema.

La revolución epistemológica del pensamiento contemporáneo se da con la entrada del sujeto, el observador, el cual había sido expulsado por el paradigma de simplificación que

² Expresión empleada por Denise Najmanovich, para sostener que “El universo científico en el que se gestaron la Teoría General de Sistemas y la Primera Cibernética, todavía se regía por una dinámica de causa-efecto, aunque además de la causalidad lineal, se había incluido la ‘causalidad circular’. La pregunta por el observador y la consecuente revolución epistemológica recién cobraría una importancia crucial con la Cibernética de Segundo Orden o ‘cibernética de la cibernética’ que inauguró un bucle de complejidad capaz de pensar simultáneamente al observador y a lo observado en su mutuo producirse” (p.10). Recuperado de <http://convivir-comprender-transformar.com/wp-content/uploads/2014/09/Clase-1-para-imprimir.pdf>

temía ser contaminado por algún aspecto subjetivo. El principio clásico elimina al observador de la observación; en cambio, la microfísica, la teoría de la información, la teoría de sistemas vuelven a introducirlo. Esto lleva a tomar conciencia de las determinaciones socio y etnocéntricas de la ciencia.

Al incluir al observador y los modos en que es afectado, así como las formas en que afecta lo que observa, no cambia solamente nuestra concepción del conocimiento, sino también la del mundo en que estamos inmersos y de nuestra relación con él.

La novedad en la cibernética y la sistémica es su enfoque sobre el problema de la “organización en tanto que organización”. La cibernética aporta el concepto de “recursividad” que realiza una revolución conceptual porque rompe con la causalidad lineal al hacernos concebir la paradoja de un sistema causal, cuyo efecto repercute en la causa y la modifica.

Las investigaciones sobre la *autoorganización* indican que un sistema con una estructura o una organización dada, al verse afectado por perturbaciones aleatorias, modifica su estructura, se reorganiza, es decir, el sistema se organiza a sí mismo en respuesta a la intervención de un factor azaroso. El principal representante de esta obra teórica, Henri Atlan, sostiene que esta teoría permite comprender “la naturaleza lógica de sistemas” (1990: pp. 8-14). Dicha teoría sostiene que el programa se modifica bajo el efecto de factores aleatorios del entorno y da al sistema un incremento de complejidad.

Este nuevo enfoque que implica un conocimiento recursivo es el que posteriormente Morin, junto a pensadores como Varela y Maturana, entre otros, han vinculado a la investigación científica y a la reflexión epistemológica para abrir el camino de la complejidad.

Humberto Maturana elabora una teoría sobre la organización de los seres vivos y del fenómeno del conocer basada en la “autonomía operacional” del ser vivo. En el libro *El árbol del conocimiento* (2003), escrito en conjunto con Francisco Varela, propone que los seres vivos se constituyen y operan como sistemas cerrados de producciones moleculares y abiertas al flujo material y energético. Incorpora el término “auto-

poiesis” para referirse a la organización que define y constituye a los seres vivos (*auto* = sí mismo; *poiesis* = producir). En este proceso, una de las nociones clave es la de “acoplamiento estructural”, que se refiere a la dinámica que hace posible que el ser vivo y el medio, aunque son sistemas determinados en su estructura, cambien estas estructuras de manera coherente, de modo que el ser vivo, mientras viva, genere conductas concordantes con el medio (Maturana y Varela, 2003).

Por su parte, Morin (1994) desarrolla la idea de *bucle recursivo*. Su planteo propone un proceso en el que los efectos o productos son, al mismo tiempo, causantes y productores del proceso mismo y que los estadios finales son necesarios para la generación de los estadios iniciales. La idea de bucle recursivo no se limita a describir un circuito, es mucho más que una noción cibernética que designa una retroacción reguladora: “es un proceso que se produce/reproduce a sí mismo, es una idea primera para concebir autoproducción y autoorganización” (p.11).

Morin (2006a) no se circunscribe solamente a pensar los *sistemas*, sino que interrogó a la noción de sistema. Si bien reconoce que cuando Bertalanffy elabora su teoría general de sistemas abre la problemática sistémica, considera que esta teoría ha omitido profundizar su propio fundamento, o sea, reflexionar sobre el concepto de sistema. Para él lo que hoy se manifiesta es la “necesidad de unir el fenómeno al problema: debemos cuestionar la naturaleza del sistema y el Sistema de la Naturaleza” (Morin, 2006a, 123).

Basta con interrogar al sistema para darse cuenta de que ha tomado el lugar del objeto simple que rompe con la idea de objeto cerrado y autosuficiente. El sistema pasa a ser un encadenamiento de elementos no reducidos, lo que le permite afirmar que si bien “se ha tratado siempre a los sistemas como objetos; en adelante se trata de concebir los objetos como sistema” (Morin, 2006a, p.122).

Hasta aquí las investigaciones habían destacado diversos aspectos de la teoría de sistemas y de la cibernética, pero al hablar de sistema aún aceptan el axioma sistémico clásico: “el todo es más que la suma de las partes”. Sin embargo, para

Morin no es suficiente asociar interrelación con totalidad, sino que es preciso unir ambos conceptos; hacer emerger la idea de *organización* cuyo “principio organizador nace de los encuentros aleatorios del orden y el desorden” (2006a, p.125).

La exigencia de pensar organizacionalmente, en su complementariedad, en su concurrencia y en su antagonismo, las nociones de orden y de desorden, plantea el problema de pensar la complejidad de la realidad física, biológica y humana. Como ya lo había señalado Von Foerster, se trata de considerar la forma en que concebimos el orden y el desorden e incluírnos en la visión del mundo.

El problema que se le presentaba a Morin era hacer que dos concepciones contradictorias y, sin embargo, inseparables se comunicaran. Las investigaciones de la Física buscaban el elemento simple; así se descubrió la molécula, después el átomo y por último la partícula, pero, paradójicamente, buscando lo simple se descubrió la nueva complejidad del tejido microfísico. Así lo explica:

Por un lado, el segundo principio de la termodinámica nos dice que todo está destinado a la degradación y a la dispersión. Pero, por otro lado, también observamos que es un proceso de organización que empezó en el origen del universo prosigue y proseguirá aún. Es esa doble realidad la que quise expresar en su unidad con mi formulación: es desintegrándose como nuestro universo se organiza. (Morin, 2009a, p.88)

Se hace presente, entonces, la necesidad de vincular los procesos de orden, de desorden y de organización en un “tetragrama” (principios del pensamiento complejo) que los relacione a la vez, de manera complementaria y antagónica. El punto de partida ya no es una unidad elemental, esencial e inmutable, sino la organización; es decir, lo que la Física concebía como elemento simple: el átomo, la molécula, la vida, la sociedad, es organización.

La organización se entiende como la disposición de relaciones entre componentes o individuos que producen una unidad compleja o sistema: “une de forma interrelacional elementos,

eventos o individuos diversos que, a partir de ahí, se convierten en los componentes de un todo” (Morin, 2006a, p.126).

Esto implica afirmar que el sistema no solo es más que la suma de las partes, sino que, paradójicamente, también es menos, puesto que, al incorporarse a un sistema, las partes pierden grados de libertad al mismo tiempo que emergen nuevas posibilidades. En la conformación de un sistema se dan tanto “correlaciones” como “antagonismos” y ambos son responsables del modo de existencia sistémico, que solo existe en el intercambio dinámico con su medio.

A partir de aquí, se puede concebir el sistema como una “unidad global organizada” de interrelaciones entre elementos, acciones e individuos. Morin inicia así la construcción de un pensamiento multidimensional, complejo, de diferencias e interacciones.

El pensamiento complejo profundiza las implicaciones epistemológicas de la interactividad y la organización, iniciada por los estudios de la cibernética de segundo orden. Para la unidad compleja organizada (todo/partes), el todo no solo adquiere nuevas propiedades emergentes que no existían en las partes, sino que las partes se transforman al participar en la organización. En ella hay “emergencias” y “constreñimientos”.

Vale decir que un todo organizado dispone de propiedades, incluso en el nivel de las partes que no existen en las partes aisladas del todo; estas son las propiedades emergentes. La *emergencia*, producto de la organización, es una noción fundamental en la dinámica del pensamiento complejo; es una cualidad nueva con relación a los constituyentes del sistema, que tiene la virtud del evento, puesto que surge de forma discontinua una vez que se ha constituido el sistema y tiene el carácter de irreductibilidad.

La emergencia es una cualidad que no se deja descomponer y no se puede deducir de los elementos anteriores, es la creación de una forma nueva que constituye un todo: la unidad organizada compleja. (Morin, 2006a, p.132)

También en los procesos de organización, al mismo tiempo que aparecen propiedades emergentes, se producen cons-

treñimientos. En las organizaciones complejas “la interrelación determina propiedades que no están presentes en cada uno de los elementos aislados, así como cada relación constriñe alguna propiedad de cada elemento” (Morin, 2006a, p.136), es decir, hay pérdida de grados de libertad de las partes e inhibición de ciertas potencialidades.

Otro de los rasgos presentes en la organización es la aptitud para transformar la diversidad en unidad, pero también para crear la diversidad en y por la unidad: lo “uno/diverso”. El desarrollo de la complejidad requiere, a la vez, una riqueza de la unidad y de la diversidad: “la diversidad es requerida, conservada, mantenida, sostenida e incluso creada y desarrollada en y por la unidad sistémica” (Morin, 2006a, p.140).

Ahora bien, por diferentes que sean los elementos o individuos que constituyen un sistema, tienen al menos una identidad común de “pertenencia” a la unidad global y de obediencia a sus reglas organizacionales. La organización de un sistema “es la organización de las diferencias. Establece relaciones complementarias entre las diferentes y diversas partes” (Morin, 2006a, p.141).

Queda aún otro término que queremos rescatar en el corazón de la organización y es que el mantenimiento de las diferencias supone igualmente la existencia de fuerzas antagónicas, de exclusión, de disociación sin las cuales no habría organización: “toda relación organizacional y por tanto todo sistema, comporta y produce, el antagonismo al mismo tiempo que la complementariedad” (Morin, 2006a, p.143). El pensamiento complejo inicia así su camino con un doble carácter lógico:

El primero es que un sistema es a la vez uno (como totalidad) y múltiple (por sus elementos constitutivos); por ende, conviene considerar el carácter inseparable de la idea de unidad y de diversidad. La segunda es que un sistema es a la vez más y menos que la suma de las partes. (Morin, 2006a, p.158)

Lo que se busca es reemplazar los planteos unidimensionales, lineales, por el de sistema en su carácter multidimensio-

nal, complejo; poner en juego la interacción de complementariedad y antagonismo como procesos de autoorganización que implican intercambios con el exterior. Hablamos de “sistemas abiertos”: todo sistema para mantenerse vivo debe sostener intercambios con su entorno; en caso contrario se anquilosa y se destruye. Por ello es que Morin prefiere hablar de organización, más que de sistema, para insistir sobre lo que vincula la totalidad y las partes.

La auténtica reforma que plantea la complejidad es una *dialógica compleja* que comprende la complementariedad, el antagonismo y la contradicción, que le permite el reconocimiento de lo distinto y lo diferente en un camino de *religancia* para constituir un método de conocimiento y pensar la complejidad de lo real.

1.2. Complejidad y pensamiento complejo

El conocimiento científico fue pensado, y en muchos casos aún lo es, con el objeto de disipar la aparente complejidad de los fenómenos a fin de revelar el orden simple al que obedecen; en consecuencia, el término “complejidad” expresa la incapacidad para definir de manera simple para nombrar de manera clara, para poner orden en nuestras ideas.

En su libro *Introducción al pensamiento complejo* (2007a), Morin, ante la pregunta ¿qué es la complejidad? responde lo siguiente:

Es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades (...). Comprende también incertidumbre, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. Siempre está relacionada con el azar (...). Es la incertidumbre en el sistema de los seres ricamente organizados. (pp. 59-60)

Esta respuesta, que a primera vista puede hacer pensar la complejidad como un fenómeno cuantitativo, nos advierte que, frente al proceso de comprensión simplificadora del conocimiento, la noción de complejidad comprende también incerti-

dumbre, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. Por lo tanto, la complejidad es un desafío, no la respuesta; “es una palabra problema y no una palabra solución” (Morin, 2007a, p.22).

Para el pensador francés, algo es complejo cuando expone su incapacidad para brindar una explicación sencilla, clara y precisa. Afirmar que distintos aspectos que pueden ser contradictorios están vinculados, pero no se puede dar cuenta de ellos. Por esta razón, lo complejo es aquello que no puede ser reducido a una descripción clara y distinta, a una ley simple,

la noción de complejidad difícilmente pueda ser conceptualizada. Por una parte, porque apenas emerge; por otra, porque no puede ser sino compleja. No obstante, podemos reconocer múltiples vías de complejización, tanto para los organismos como para las sociedades. (Morin, 1984, pp.247-249)

A primera vista, la complejidad es un tejido de constituyentes heterogéneos y al mismo tiempo inseparables, asociados; presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Nuestro mundo fenoménico es un tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, de manera que al enunciar lo complejo, se retoma el sentido de la palabra misma que proviene de la raíz latina *plexus*, que significa “enlazar”, a partir de la cual se introduce la expresión *complexus*: complejo, unidad en la diversidad:

Complexus quiere decir lo que está tejido en conjunto; la trama, el tejido de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados que presenta, a la vez, la paradoja de lo uno y lo múltiple. Tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares que constituyen nuestro mundo fenoménico. (Morin, 2007a, p.32)

Entre los diversos rasgos por medio de los cuales se puede reconocer lo complejo, se encuentran: (a) “la necesidad de asociar el objeto a su entorno”: la dependencia mutua de una organización viviente y el entorno. De aquí extrae el principio

de auto-eco-organización; (b) “la necesidad de unir el objeto a su observador”: implica que la noción de objeto depende de nuestras representaciones e ideas, que a su vez dependen de nuestro lenguaje y cultura al mismo tiempo que de las estructuras organizadoras del espíritu humano; (c) “trabajar con la multidimensionalidad”: para ello es preciso pensar orden/desorden/organización y, a la vez, el carácter complementario, concurrente y antagónico de estos términos; (d) la “confrontación con la contradicción”: se trata de un trabajo de cooperación y antagonismo (Morin, 1984, pp.342-346).

Morin (2010b) reconoce que, aunque siempre le atrajeron las verdades contrarias, apropió la noción de complejidad tardíamente. Así expresa al decir: “me alegré cuando encontré en Pascal y en el físico Niels Bohr la misma formulación: lo contrario de una verdad profunda no es un error sino otra verdad profunda” (p.148). Esta formulación deja entrever el modo paradójico cómo está compuesto el mundo. Acostumbrados a oponer el error a la verdad y, sobre todo, que las contradicciones están hechas para ser resueltas con la supresión de una de las partes. Esta afirmación implica que la investigación sobre cualquier problema profundo desemboca en contradicciones a las que hay que asumir y afrontar.

La ciencia parece que no ha podido soportar la paradoja y ha intentado a toda costa su superación; el requisito de ser única, inmutable está estrechamente ligado a la necesidad de un pensamiento puro, seguro y sólido. Morin destaca que el pensamiento clásico, el de la ciencia desde Newton, se basa en el principio determinista que, si bien fue un notorio avance respecto al saber de la época, su carácter absolutista y simplificante llevó “a una inteligencia ciega”; una inteligencia parcelaria, miope, disgregadora que rompe el conjunto. De ahí que afirma:

Por una parte [la ciencia] es una rama de pensamiento que sólo difiere de las demás formas de pensamiento por su modo de aplicación en el campo empírico y su manera hipotético-verificadora de desarrollarse. Por otra parte, es la fuente de la técnica mecánica, organizadora, racionalizadora moderna, y en cierto modo de segregar la infratextura de la sociedad. (Morin, 1984, p.16)

Ahora bien, según el recorrido que hicimos en la primera parte, siguiendo el pensamiento de Morin, la ciencia está lejos de ser algo inmutable y seguro. La idea de certidumbre se ha roto. La visión que nos ofrece la física cuántica (Heisenberg) es la de un universo aleatorio, complejo, inestable y probabilístico; por tanto, la visión de un universo cambiante y paradójico.

La “apuesta” por el conocimiento complejo parte de este suelo científico en convulsión. El conocimiento ordenado, seguro, evidente, al que aspiraba la ciencia clásica y Descartes ya no es tal. Por el contrario, el progreso del conocimiento científico, hiperespecializado, acrecienta la incertidumbre. Se han adquirido, principalmente con el método científico, una cantidad de conocimientos sobre el mundo, el universo y el ser humano; en nombre de la razón se creyó enterrar los mitos, pero el error, la ignorancia, la ceguera progresan al mismo tiempo que los conocimientos (Morin, 2003a).

Nos encontramos, por consiguiente, ante una situación paradójica en la que la ciencia actual ha acopiado enormes éxitos, sin embargo, sufre de insuficiencia y de mutilación; hay una “ceguera especializada”. La ciencia es incapaz, no solamente de controlar, sino de examinar reflexivamente el poder surgido de su saber; la “ciencia actual es sin consciencia” (Morin, 1984: 89). Sin embargo, no podemos eludirla. Es el ámbito de la vida humana donde todo se halla en revolución, pero también es la que puede revolucionar toda la vida humana.

La paradoja elude la división del mundo y nos sumerge en su propia contradicción; nos vemos inducidos a interrogarnos por el problema de la “ciencia de la consciencia”. Por lo que, Morin expresa:

Una ciencia empírica privada de reflexión, como una filosofía puramente especulativa, es insuficiente. Conciencia sin ciencia y ciencia sin consciencia son radicalmente mutiladas y mutilantes. Los caminos hacia la complejidad son, al mismo tiempo, los de un conocimiento que intenta conocerse a sí mismo, es decir, los de una ‘ciencia con consciencia’ (1984, p.28).

Asumir esta visión significa que hemos tomado conciencia, no de la ignorancia humana en general, sino de la ignorancia paralizada, disimulada en el interior mismo del conocimiento autorizado como el más seguro y cierto, el científico.

Ante esta realidad hay que hacer lugar a la incertidumbre sobre lo que se sabe; dar cuenta de que somos capaces, ante el conocimiento existente, de reestructurarlo, de generarlo, regenerarlo, transformarlo y recuperarlo. Abrir nuestra mente binaria creando las condiciones necesarias desde las cuales podamos lograr otro conocimiento de la realidad. Asumir que tanto la realidad como el pensamiento y el conocimiento son complejos y, por ello, es preciso usar la complejidad para entender el mundo.

Surge, entonces, la exigencia de un principio de explicación más rico que el de simplificación-disyunción-reducción, propio de la ciencia clásica, al que se llama *principio de complejidad*. Ambos principios distinguen y analizan, pero el de complejidad procura establecer la comunicación entre lo que es analizado, el objeto y su entorno, lo observado y su observador.

Para concebir el principio de complejidad no basta con asociar las nociones antagonistas de manera *concurrente* y *complementaria*; es necesario además considerar el carácter de la asociación. No es la “relativización” de estos términos, los unos con relación a otros, “es su integración en el seno de un meta-sistema lo que transforma cada uno de los términos en el proceso de un bucle retroactivo y recursivo” (Morin, 2009a, p.427).

El conocimiento complejo, por lo tanto, busca situar su objeto en el tejido al que está vinculado: lo *complexus*, vincular el objeto a su contexto, el proceso o la organización en la que se inscribe. Vincular con un hecho, un elemento, un dato dentro del contexto es lo que hace al conocimiento más rico, más “pertinente”.

Esta tarea no es inmediata. La necesidad del *pensamiento complejo* se da a lo largo de un camino en el cual aparecen los límites, la insuficiencia y las carencias del *pensamiento simplificante*. Por ello es preciso tener en cuenta que, si hay un modo de pensar o un método de la complejidad, no surge

para retomar la tendencia del pensamiento simple, para controlar y dominar lo real, sino más bien para buscar educarse en un pensamiento capaz de dialogar, de confrontar, de vincular con lo real.

En párrafos previos expresamos que, desde la mitad del siglo XX, los desarrollos científicos más avanzados impulsan a salir de las alternativas: orden/desorden, reduccionismo/holismo, análisis/síntesis, los cuales encierran y simplifican, es decir más que de optar entre dos lógicas, se trata de abrir el pensamiento a la complejidad. Morin lo aclara al decir:

La necesidad de considerar las nociones de orden y de desorden, de azar y de necesidad, en sus características a la vez antagonistas y complementarias, así como en su relación con la problemática de la organización y la problemática del observador/conceptuador. (1984, p.126)

La dificultad del pensamiento complejo es que debe afrontar lo entramado, la solidaridad de los fenómenos entre sí, la incertidumbre, la contradicción. Por ello es preciso elaborar principios, nociones, macro-conceptos para este viaje, para entrever aspectos del nuevo paradigma de complejidad que debiera emerger. El esfuerzo del pensamiento complejo es captar la diversidad y pluralidad de la unidad; es un pensamiento que enlaza y globaliza, “no es una filosofía más, sino una reflexión alrededor del descubrimiento científico de la cuestión de la complejidad. Esta nueva ciencia invita a la reflexión filosófica” (Morin, 2007a, p.48).

Ciertamente, no se está improvisando una nueva ciencia, sino más bien se está diferenciando por su carácter de “metamorfosis” y revolución. Busca, a partir de un principio de complejidad, unir lo que estaba disjunto. La ciencia nueva (*scienza nuova*) es la que trabaja y negocia con el alea, lo incierto, lo impreciso, lo indeterminado y lo complejo.

Morin aclara que al término *scienza nuova* lo toma de G. Vico en un contexto y texto diferente; aquí, quiere indicar que el esfuerzo del pensamiento complejo se sitúa en una modificación, transformación, un enriquecimiento del concepto

actual de ciencia que no es absoluto ni eterno. Se trata de una transformación multidimensional de lo que entendemos por ciencia, de lo que parece constituir alguno de los imperativos, comenzando por la inevitabilidad de la parcelación disciplinaria y el fraccionamiento teórico (Morin, 2007a, p.77).

Asumir y trabajar con/desde el pensamiento complejo supone disipar dos ilusiones:

La primera es creer que la complejidad conduce a la eliminación de la simplicidad. Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas. La segunda ilusión es la de confundir complejidad con completud. El pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional. (Morin, 2007a, p.23)

El camino del pensamiento complejo, como ya lo señalamos, no está orientado a sustituir la simplificación atomizante por una simplificación globalizante, es decir, la complejidad no puede ser un nuevo reduccionismo; sino que, buceando allí donde se funda la unidad simple y el pensamiento claro, encontrarse y hacer lugar a las incertidumbres y antinomias; desplegar la multidimensionalidad.

Las organizaciones vivientes contienen, para Morin, no solo equilibrios y acuerdos, sino antagonismos, concurrencias y conflictos. Coincide con Maturana en que debemos tener permanentemente en cuenta las emergencias, es decir, las realidades, las propiedades surgidas de la organización de un sistema y que presentan un carácter nuevo y, por ello, no reducible a las propiedades consideradas aisladamente o dispuestas de manera diferente.

Estas consideraciones no significan que el pensamiento complejo se encierre en lo confuso, lo ambiguo, lo contradictorio; sino que es un “juego” con la incertidumbre, la imprecisión, la contradicción. Su exigencia lógica es mucho mayor que la del pensamiento simplificante, ya que permanentemente interacciona “en la frontera de lo decible, de lo concebible,

de lo lógico y lo alógico” (Morin, 1984, p.331). Puede concebirse más bien como una *dialógica compleja*, porque no anula los rasgos concurrentes y antagónicos, sino que los integra y los utiliza vitalmente.

El pensamiento complejo se entiende, entonces, como apertura a conocimientos nuevos ante lo “mutilante” de la simplificación. Esto es un camino para convertirse en un nuevo paradigma que promueve un pensamiento diferente, que afirma que la existencia del caos, de la indagación científica sobre las ideas de desorden, de indeterminación e incertidumbre ha empezado a orientar la búsqueda de los científicos para dar respuesta a los muchos interrogantes que el universo, la naturaleza y la sociedad plantean.

Para Morin, la complejidad es ante todo un desafío epistemológico, sin embargo, su preocupación por la visión simplificadora, reduccionista no es únicamente metodológica. Asume que vivimos con una noción simplificada del hombre y de la sociedad, del conocimiento, de la naturaleza y de la racionalidad; de ahí que su interés apuesta a un compromiso frente a la crisis del siglo XX, cuya profundidad y complejidad no tolera un enfoque parcializado.

Durante años, las soluciones, pretendidamente racionales, provistas por los expertos y especialistas han sido fuente de problemas. El modelo reduccionista y fragmentario al que éstos obedecen –sostiene Morin– no es racional sino racionalizador. Para él, la crisis de la racionalidad contemporánea responde, a su vez, a la crisis del “paradigma de Occidente”, pero sabe que, frente a esta crisis, aún no alumbra, en suelo firme, un nuevo paradigma; “no estamos más que en los comienzos del conocimiento complejo y del reconocimiento de la complejidad” (Morin, 1984, p.432).

Aunque sea difícil, sabemos que el conocimiento de los problemas claves del mundo hoy nos interpela de manera cada vez más urgente. Todo conocimiento político, económico, antropológico, ético y ecológico es el mundo mismo. Se necesita situar todo en un contexto: “hay que recomponer el todo”. El conocimiento del mundo en tanto que mundo, deviene una necesidad intelectual y vital al mismo tiempo.

2. La complejidad un concepto que se autogenera

2.1. Complejidad general/restringida

Los antecedentes sobre el conocimiento, surgimiento y uso del término complejidad en el campo de la ciencia son reconocidos por Morin quien, haciendo alusión a una metáfora arquitectónica a la que también llama “reorganizaciones genéticas”, nos dice que su apuesta por un pensamiento complejo se encaja y diferencia a la vez de conocimientos a partir de los cuales se ha construido y al mismo tiempo se ha separado. Da cuenta de esa experiencia de la siguiente manera:

Mi andadura se ha visto marcada por sucesivas reorganizaciones de mi modo de pensar, a imagen de esas reorganizaciones genéticas que, con la introducción de un nuevo elemento, modifican el lugar y el papel de los constituyentes de un organismo vivo. Se trata aquí de la organización ‘paradigmática’ constituida por mis conceptos fundamentales y las relaciones lógicas entre estos conceptos y las categorías. (Morin, 2005a, pp.202-216)

Sobre esta metáfora, recorre las sucesivas reorganizaciones para hablarnos del pensamiento complejo. Por un lado, da cuenta, como expusimos en párrafos anteriores, de las grandes teorías contemporáneas: (a) La teoría general de sistemas, la teoría cibernética y la teoría de la información, teorías que le aportan conceptos esenciales como información, retroalimentación y las lecciones sistémicas sobre la relación parte-todo; teorías que le han permitido pensar en un principio de causalidad circular no lineal, que se expresa en el pensamiento complejo a través del “principio de recursividad”. (b) Por otra parte, están las teorías de la autoorganización de la revolución biológica contemporánea y los avances en el pensamiento de autores como Prigogine, Atlan, Wiener, Von Foerster y Neumann.

Estas perspectivas del conocimiento científico actual le permitieron a Morin comprender las emergencias globales

y las microemergencias de un todo organizador, como también comprender cómo la organización viviente no se organiza solamente a partir de muchos componentes, sino que la complejidad viviente es “auto-eco-organizadora”: ella misma en diálogo con el entorno crea sus propias posibilidades de subsistencia. Asimismo, la reflexión filosófica de Hegel (en quien descubre el pensamiento que acepta y asume la contradicción) es fuente de reorganización en su arquitectónica, a partir del cual elaborará su “principio dialógico”. La tesis de Ladrière sobre los límites del formalismo; la reflexión sobre la ciencia de Husserl y Heidegger y las reflexiones críticas del conocimiento que se han dado después de ellos en la filosofía. (Morin, 2005a, pp.202-217 y 2007a, pp.39-75).

Es este horizonte de las ciencias el que Morin recupera y sobre el que reflexiona, avanza y propone la complejidad como pensamiento complejo.

El *pensamiento complejo* y las *ciencias de la complejidad* comparten un período histórico, una herencia científica y una problemática centrada en la construcción de conocimiento de los fenómenos complejos; pero se han desarrollado de modo independiente y permanecen, aún hoy, incomunicados. Esta incomunicación según Rodríguez Zoya (2016):

se trata de una controversia en el campo epistemológico y metodológico acerca de cómo pensar e investigar la complejidad organizacional en el mundo físico, biológico y antro-po-social. No se trata sólo de una disputa académica, sino de controversia con implicancia filosófica, educativa e incluso política. (p.125)

La primera referencia de Morin a las ciencias de la complejidad fue en el *coloquio de Cerisy* de 2005.³ Allí planteó la distinción entre la *complejidad restringida* que la asocia a

³ “Complejidad restringida, complejidad general”. En *Intelligence de la complexité. Epistémologie et pragmatique*. Coloquio Cerisy 2005. Coordinado por Edgar Morin y Jean-Louis Le Moigne. (Trad. de Maiala Meza, con la colaboración de Julián Meza). Recuperado de <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/3883/Complejidad%20restringida%20complejidad%20general.pdf>

las ciencias de la complejidad y la *complejidad general* que se corresponde con su concepción de pensamiento complejo.

En su discurso sustentó la idea acerca de que la complejidad restringida se interesa, esencialmente, por los sistemas dinámicos llamados complejos; en tanto la complejidad general no solo concierne a todos los campos, sino que concierne también a nuestro conocimiento como ser humano, individuo, persona y ciudadano. La complejidad generalizada integra la complejidad restringida.

Justamente, esta es la mirada crítica que se tiene respecto del pensamiento complejo. El mismo Morin afirmó en su disertación en el *coloquio de Cerisy*: “desgraciadamente, la complejidad restringida rechaza la complejidad generalizada, la cual le parece habladuría pura, filosofía pura”.⁴ Sin embargo, apoyó una aproximación y articulación de ambas concepciones de complejidad: esta revolución sin duda llegará, pero mientras tanto es un error pensar que va a encontrarse en la complejidad un método que se podrá aplicar automáticamente al mundo y a todas las cosas.

Compartimos la idea de que Morin no acometió tal tarea de aproximación en el desarrollo de su obra; tampoco lo hicieron los autores más próximos a él. Pero en nada se esforzaron por una vinculación los autores cercanos a las ciencias de la complejidad.

Basta mirar, por ejemplo, la distancia impuesta por el filósofo colombiano Carlos Maldonado. Al describir (1999: pp.9-27) el proceso de configuración de la complejidad establece tres puntos de vista diferenciados: la complejidad como método, como cosmovisión y como ciencia, y sostiene que, de los tres enfoques, la complejidad como método es la más popular. Según Maldonado, ello se debe al lenguaje que emplea, que, a pesar de introducir neologismos y grafismos (como flechas, guiones intermedios), es elemental y directo. Esto es lo que aprecia en la obra de Morin. Por el contrario, señala que la complejidad como ciencia no es muy popular debido al hecho de que se trata de “una verdadera investigación de punta”

⁴ Ibid.

y de un lenguaje matemático, biológico y físico; además, es una forma de trabajo y desarrollo en “lenguajes de ordenadores como los programas de simulación”. Las ciencias de la complejidad están dedicadas al estudio de la complejidad o de los fenómenos y sistemas caracterizados por la no-linealidad.⁵

No menos ácida es la crítica del argentino Carlos Reynoso (2006), quien considera al pensamiento complejo como mera teoría discursiva, metáforas elaboradas en lenguaje natural frente a los modelos formales construidos con lenguajes matemáticos o computacionales. Sostiene que las fuentes de Morin casi nunca son técnicas y no profundiza en la intertextualidad de sus materiales.

Estas son posiciones que no ayudan a la aproximación de una y otra forma de mirar la complejidad. En este sentido, Rodríguez Zoya (2016) expresa que de ambos lados parecen haber bloqueado la posibilidad de articulación y profundizado la escisión entre ciencias de la complejidad y pensamiento complejo. Cuestiones que este autor intenta zanjar dedicándose al estudio y propuestas de estrategias para superar la carencia de una metodología empírica, que permita desarro-

⁵ La ciencia clásica está basada en la confianza en que existen regularidades que dan lugar a la estabilidad y a la predecibilidad en los sistemas, es decir, considera que los fenómenos físicos y sociales tienen una naturaleza lineal y prescinde del hecho de que la realidad es más compleja. Uno de los propósitos ha sido predecir el futuro para poder controlar toda la realidad. Las herramientas matemáticas adecuadas a este propósito son las ecuaciones lineales que por lo general tienen soluciones explícitas. El éxito en la predicción generó la idea de que la naturaleza se rige por reglas lineales y que la no linealidad es una excepción. Los comportamientos irregulares e impredecibles son asociados con el azar, con sistemas en los cuales no es posible hacer un seguimiento de trayectorias individuales y, por tanto, no pueden ser analizados con modelos lineales. Un sistema complejo es un conjunto de partes interconectadas e interdependientes. Las interacciones no lineales mantienen unido al sistema. En un sistema lineal las partes son independientes, por eso se pueden separar y unir nuevamente. La complejidad de los sistemas está dada por la no linealidad; no se relaciona con sistemas que son solamente complicados. La complejidad de un sistema es difícil de medir. De ahí que el análisis de sistemas no lineales, dinámicos y complejos es un campo de estudio interdisciplinario aplicado principalmente en las ciencias naturales y sociales. Ofrece herramientas para el análisis y modelización de fenómenos donde convergen, simultáneamente, una multiplicidad de factores y secuencias causales.

llar el pensamiento complejo en el plano de la investigación científica.⁶

Lo que es innegable, a favor de Morin, es haber puesto las bases para una de las cuestiones más desafiantes al conocimiento del nuevo siglo: el problema del “paradigma”. En el mismo discurso del Cerisy, mostró la importancia de este desafío al sostener que al haber sido domesticados por nuestra educación nos ha enseñado mucho más a separar que a relacionar. En ese sentido, nuestra aptitud para la relación está subdesarrollada y nuestra aptitud para la separación también lo está. Insistió en su tesis que conocer es, a la vez, separar y relacionar, es decir, es hacer análisis y síntesis. Ambos procedimientos son inseparables, pero cada vez es más grave la atrofia que tiene el ser humano en su capacidad para poder relacionarse de un modo planetario, más complejo, y que -contrariamente- trata de reconocerse en la interdependencia generalizada.

La aparición y posterior desarrollo del pensamiento complejo y del paradigma de la complejidad evidencia una ruptura epistémica profunda, una transformación de nuestro modo de pensar, percibir y valorar la realidad, marcada por un mundo global que interrelaciona, interconecta pensamientos y fenómenos, sucesos y procesos y donde los contextos físicos, biológicos, psicológicos, lingüísticos, históricos, sociales, económicos, ambientales son recíprocamente interdependientes.

2.2. Paradigma de complejidad

El problema de la ciencia de nuestro tiempo radica en su dependencia del paradigma de simplificación que ha impedido integrar los aportes de las ciencias actuales en una comprensión global sobre el mundo, la vida y el hombre.

⁶ Para ampliar esta propuesta ver: Rodríguez Zoya, Leonardo (2013). *“El modelo epistemológico del pensamiento complejo. Análisis crítico de la construcción de conocimiento en sistemas complejos”*. [Tesis de Doctorado en Sociología y Ciencias Sociales]. Toulouse: Universidad de Buenos Aires y Universidad de Toulouse. Recuperado de <http://www.theses.fr/2013TOU10032>

Frente a este panorama, la complejidad supone el surgimiento de nociones como incertidumbre, integralidad, sensibilidad, autoorganización, estructuras, azar, desorden, indeterminismo, entre otros, que se presentan de manera conjunta y sin oposición con los criterios como orden, determinismo, estabilidad, causalidad lineal y previsibilidad. La complejidad no suprime lo simple; es un modo diferente de relación con el mundo y el saber.

La propuesta de Morin no está planteada para superar la contradicción y tampoco para anularla, por el contrario, enfrenta la contradicción a través de una *racionalidad dialógica* que articula, complementariamente, los antagonismos en una unidad necesaria para concebir y comprender la organización de un fenómeno complejo.

El pensamiento complejo es una alternativa epistemológica ante un conjunto de procedimientos y principios de intelección a los que considera de carácter simplificador y racionalista. En su texto “Los mandamientos de la complejidad”, publicado en *Ciencia con conciencia* (1984), describe los principios del paradigma de simplificación, es decir, los “principios de intelección mediante simplificación, para extraer de modo correspondiente, complementario y antagonista a la vez, principios de intelección compleja” (pp. 357).

Al respecto, ordenamos en un cuadro comparativo los principios que enuncia Morin (1984: pp. 358-362):

Principios de inteligibilidad de la ciencia clásica	Principios de inteligibilidad de la complejidad
Principio de universalidad.	Complementariedad de lo universal y lo singular.
Eliminación de la irreversibilidad, el acontecimiento y lo histórico.	Integración de la irreversibilidad del tiempo.
Principio reductor del conocimiento de los conjuntos.	Necesidad de unir las partes al todo.
Principio reductor del conocimiento de las organizaciones.	Inevitabilidad de organización y auto-organización.
Principio de causalidad lineal y exterior a los objetos.	Causalidad compleja.
Soberanía explicativa del orden Subsunción a leyes generales y necesarias.	Consideración de los fenómenos según una dialógica orden / desorden / interacciones / organización.
Aislamiento/disyunción de objeto y entorno.	Distinción, pero no disyunción.
Disyunción absoluta sujeto/objeto.	Relación entre el observador/ conceptuador y el objeto. observado/concebido (el observador y lo observado).
Eliminación del sujeto del conocimiento científico.	Posibilidad y necesidad de una teoría científica del sujeto.
Eliminación del ser y existencia mediante formalización y cuantificación.	Posibilidad de reconocer científicamente la noción de autonomía (introducción del ser y la existencia).
Autonomía inconcebible	Autonomía a partir de la teoría de autoproducción y auto-organización
Fiabilidad en la lógica, contradicción como error.	Reconocimiento de los límites de la lógica (asociación de nociones concurrentes y antagonistas).
Pensar inscribiendo ideas claras y netas en un discurso monológico.	Pensar de forma dialógica y mediante macro-conceptos (complementación de nociones antagonistas).

Tabla 1. Comparación de los principios de inteligibilidad de la ciencia clásica y de la complejidad.

La enumeración realizada no es un inventario ni una mera descripción para ganar oposición, sino estrategias para superar y englobar, de manera antagónica y complementaria, los principios de inteligibilidad. Es más bien una categoriza-

ción, reconocida por Morin (1984) como no definitiva, de los “principios que mandan/controlan la inteligibilidad científica clásica y, por oposición, un esquema de los principios que mandan/controlan la inteligibilidad compleja” (p. 358) y, a la vez, una explicitación de principios que parecen dar cuenta de que no podemos entrar en la problemática de la complejidad si no entramos en la simplicidad. De ahí la importancia que tiene la noción de *complementariedad* para el pensamiento moriniano.

La complementariedad no consiste en eliminar los principios de intelección que inspiran el paradigma de simplificación, sino considerarlos en su justo término, es decir, atendiendo a las circunstancias y complementarlos con los principios de intelección complejos. Este movimiento permite hacerse cargo de las insuficiencias y evitar los riesgos de la puesta en acción exclusiva y unidimensional de las estrategias de conocimiento simplificadoras. Ahora bien, los principios que sustentan los procedimientos simplificadores, “son necesarios, pero no suficientes”⁷; lo necesario es conocer cuáles son estos principios; “hay que saber que hay un paradigma de simplicidad para comprender el problema de la complejidad” (Morin, 2007a, p.89).

La noción más difundida y usada de “paradigma” es la de Thomas Kuhn, cuya influencia fue notable y trascendió a todo el pensamiento científico. Antes de él, para la caracterización de la ciencia, se privilegiaba el análisis de los componentes empíricos y teóricos y se dejaban fuera los elementos concernientes a la subjetividad humana, a los valores. Al plantearse la existencia de un nivel paradigmático en la cien-

⁷ Es interesante señalar el análisis y la ejemplificación que al respecto hace Solana Ruiz: enuncia que “no se trataría de rechazar la explicación universal, la búsqueda y el establecimiento de conocimientos generales, sino de circunscribirla a sus justos límites combinándola con el reconocimiento de lo local y lo singular. No se trata (otro ejemplo) de dejar de ser determinista para pasar a ser apologista del indeterminismo, sino de reconocer en los fenómenos y procesos lo que haya de determinación y condicionamiento, pero también sus aspectos aleatorios e indeterminaciones. Y así en relación con el resto de los principios de intelección de ambos paradigmas” (2005, pp.18-21).

cia, Kuhn puso atención en la existencia de determinantes no teóricos y no empíricos, presentes en la producción de los conocimientos científicos.

La ciencia no es solamente un cuerpo de formulaciones teóricas sino fundamentalmente el producto social histórico de una comunidad humana específica. Está determinada por tradiciones, instituciones, intereses, no solo teóricos, sino de diversos órdenes, de modo tal que el proceso de formulación del conocimiento científico queda condicionado por estos mismos intereses. Por lo tanto, un enfoque estrictamente metodológico era insuficiente para dar cuenta de la estructura del conocimiento científico y de su desarrollo progresivo (Kuhn, 1971).

Morin dio una importancia clave a la noción de paradigma propuesta por Kuhn, pues considera que retomó, a su manera, la idea de que el conocimiento científico no es pura y simplemente la acumulación de saberes y que el modo de concebir, formular y organizar las teorías científicas está regido y controlado por postulados ocultos. Pero ve la necesidad de reelaborar esta noción; realizó así una modificación fundamental al concepto de paradigma. Extiende su alcance para explicar no solo el conocimiento científico, sino el conocimiento humano en general:

Un paradigma contiene, para cualquier discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de la inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías. Esta definición es de carácter a la vez semántico, lógico e ideo-lógico. (Morin, 1992, p.218)

El concepto de paradigma, como lo usa Morin, tiene antecedentes en las críticas que desde diversas perspectivas se hace a la concepción del conocimiento moderno en tanto producción racional, individualizada, de verdades únicas, universales y definitivas respecto del mundo.

La Modernidad inauguró y consolidó un tipo de relación cognoscitiva: el primado de la razón que se tornó en la sobe-

ranía de la ciencia experimental. En relación con el saber y el mundo, construyó ideales como: la independencia, hegemonía y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimientos, la separación entre sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas, el método concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos, la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en la descripción de las propiedades del mundo. También, estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar. En ese sentido, Morin afirma:

La ciencia clásica se funda en la idea de que la complejidad del mundo de los fenómenos podía y debía resolverse a partir de principios simples y leyes generales. De este modo la complejidad era la apariencia de lo real, y la simplicidad, su naturaleza misma. (Morin, 1984, p.357)

Sobre la base de estos ideales, estableció los pilares de una comprensión científica que devino dominante desde el siglo XVII hasta el XIX y que extendió su influencia en muchos aspectos durante el siglo XX e incluso hasta nuestros días.

Esta concepción de la ciencia es la que, para Morin, durante la Edad Moderna se fue imponiendo en Occidente como paradigma de conocimiento basado en los principios de “simplificación, reducción y disyunción” al cual denomina “paradigma de simplificación”. A este paradigma le da además otras definiciones: por un lado, como estos principios son los que han regido la ciencia moderna, a la que denomina “la ciencia clásica”, se refiere a él como el “paradigma de simplificación de la ciencia clásica” (Morin, 1992, p.229); y también, lo denomina “paradigma cartesiano” porque le atribuye a Descartes el haber formulado el “gran paradigma de Occidente”, impuesto por la historia europea a partir del siglo XVII. Sostiene que fue Descartes quien estableció una serie de disociaciones, disyunciones y reducciones que instauran el mismo paradigma de simplificación (Morin, 2007a, p.29).

De hecho, es un paradigma de simplificación caracterizado a la vez por un principio de generalidad, un principio de reducción y un principio de disyunción, que mandaba la inteligibilidad propia del conocimiento científico clásico. Este principio se rebeló de una extraordinaria fecundidad en el progreso de la física, desde la gravitación newtoniana a la relatividad einsteniana, y el “reduccionismo” biológico ha permitido concebir la naturaleza físico-química de toda organización viviente. (Morin, 1984, p.357)

El paradigma de simplificación pretende con el principio de reducción, reducir el fenómeno u objeto a un componente aislado, simple. Concebir y explicar un sistema a partir de las propiedades de los elementos simples y de leyes generales. Esta pretensión reduccionista tiene para Morin, como consecuencia, ignorar la realidad misma del sistema, como ser: las cualidades emergentes, la auto-organización, la unidad compleja; por lo tanto no concibe la conjunción de lo uno y lo múltiple. Por otra parte, con el principio de disyunción, disocia el objeto del sujeto, aísla los fenómenos y realidades.

Con estos principios, se establece que el conocimiento, para ser válido, debía poner en orden los fenómenos, rechazar el desorden, lo incierto, lograr la certidumbre, quitar las imprecisiones, distinguir, jerarquizar. Por lo tanto, la complejidad, que se presentaba bajo los signos de lo equívoco, lo problemático, el desorden, la ambigüedad, debía ser rechazada como ignorancia.

El paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción). (Morin, 2007a, p.89)

Puede resultar paradójica la razón por la que, ante los cuestionamientos, mantiene la noción de paradigma. Según Morin (1992) lo hace porque “la noción de paradigma tiende a algo profundamente inmerso en el inconsciente individual

y colectivo, cuya emergencia totalmente nueva y parcial en el pensamiento consciente es brumoso” (p.218). Esto es, la revolución paradigmática depende de condiciones históricas, sociales y culturales, pero también depende de una revolución propia de la conciencia.

Bajo su visión, el paradigma de la ciencia clásica es inconsciente e invisible, pues cree que el conocimiento científico es el espejo de lo real e ignora que toda teoría obedece a un núcleo no empírico y no verificable: “el paradigma de la ciencia clásica no permite tomar conciencia de la noción de paradigma” (Morin, 1992, p.242). Por lo tanto, si reconocer un paradigma es reconocer los principios que lo rigen, y esto no se podría hacer si se permanece dentro del mismo, entonces hace falta otro paradigma, un paradigma complejo que permita detectar las estructuras del paradigma de Occidente.

Así como la simplificación constituye un principio fundamental que funda el conocimiento sobre la disyunción y la oposición entre los conceptos primarios de orden/desorden, sujeto/objeto, del mismo modo la complejidad constituye un principio fundamental que asocia estos conceptos primarios en bucle.

Morin, convencido de que los principios y conocimientos ocultan lo que es vital conocer, elaboró los principios de un conocimiento capaz de asumir el desafío de la complejidad. El concepto de complejidad que se le presentó primero de manera periférica fue siendo cada vez más central y global, en oposición no a lo simple sino a lo simplificador pues “la simplificación se presenta como una racionalización brutal, no una idea inocente” (Morin, 2010b, p.159).

Siguiendo estas premisas, la complejidad nos libera de la racionalización; gana terreno porque nos vuelve sensibles a la irrupción conjunta de orden/desorden en el corazón del conocimiento, aporta incertidumbre no solo en la descripción y la previsión, sino en cuanto a la naturaleza misma del desorden y del observador. El problema de la complejidad no es ni encerrar la incertidumbre, ni encerrarse en un escepticismo generalizado, sino “integrar la incertidumbre en el conocimiento y el conocimiento en la incertidumbre, para comprender la naturaleza misma del conocimiento de la naturaleza” (Morin, 2009a, p.432).

La complejidad, en consecuencia, se sitúa no solo en el nivel de la observación de los fenómenos y de la elaboración de la teoría, sino también al nivel del principio del paradigma. Así, el carácter original del *paradigma de complejidad* difiere, por su naturaleza intrínseca, del paradigma de simplificación/disyunción y es esa diferencia la que le permite comprender e integrar la simplificación. Según Morin, este paradigma

se opone absolutamente al principio absoluto de simplificación, pero integra la simplificación/disyunción convertida en principio relativo. No pide que se rechace la distinción, el análisis, el aislamiento, pide que se les incluya no sólo en un meta-sistema, sino también en un proceso activo y generador. En efecto, unir y aislar deben inscribirse en un circuito recursivo de conocimiento que no separa ni se reduce jamás a uno de estos dos términos. (Morin, 2009a, p.430)

La construcción paradigmática o existencia de un marco implícito, no consciente, determinante con respecto a lo que se considera o no conocimiento y que “controla la lógica del discurso”, es propia de todo conocimiento humano y no solamente del conocimiento científico. La reintroducción del sujeto que conoce en el conocimiento que produce deviene en una disposición de valor fundamental. Así, el concepto de paradigma se precisa y extiende al conocimiento humano general en relación con su contexto en el marco de la cultura. Surge la necesidad de una “paradigmatología” que permita comprender los nudos paradigmáticos del espíritu humano. En este marco, Morin (1984) explicita las diferencias:

Llamo paradigma de simplificación al conjunto de los principios de inteligibilidad propios de la cientificidad clásica y que, unidos unos a otros, producen una visión simplificante del universo (físico, biológico, antropológico). Llamo paradigma de complejidad al conjunto de los principios de inteligibilidad que, unidos unos a otros, podrían determinar las condiciones de una visión compleja del universo (físico, biológico, antropológico). (p.358)

La complejidad intrínsecamente ligada al saber absoluto, a la racionalización, a las garantías, a la completud, al método único e infalible exige una “revolución paradigmática, no programática” (1999b, p.21). Un paradigma de complejidad nos pide complementar lo antagónico para desarrollar una visión integral del mundo, la vida, el hombre.

El pensamiento complejo se enfrentó a la concepción que considera al paradigma únicamente como una herramienta heurística y procuró fundamentar una epistemología en permanente construcción y reconstrucción. Su autor afirma que los paradigmas tienen un sentido generativo y organizacional y, en virtud de este sentido, el paradigma orienta, gobierna y controla no solo los pensamientos de los individuos y el sistema de ideas y teorías, sino también el campo cognoscitivo, intelectual y cultural donde nacen y se reproducen esas ideas. Dicho de otra manera, el paradigma depende del conjunto de instancias cerebrales, espirituales, computantes, cogitantes, lógicas, lingüísticas, teóricas, mitológicas, culturales, sociales e históricas que de él dependen (Morin, 1992, p.236).

En otra de sus reflexiones respecto a la consolidación de un paradigma, Morin nos dice que su gran empresa requiere sustituir el paradigma de simplificación de la ciencia clásica por un paradigma de complejidad que aún no puede nacer, porque “el paradigma de simplificación aún no puede morir” (p.241). Y en cuanto a su construcción epistemológica afirma es de largo plazo y común:

El paradigma de simplificación (disyunción y reducción) domina nuestra cultura hoy. Pero no podemos, yo no puedo, yo no pretendo, sacar de mi bolsillo un paradigma de complejidad. Un paradigma, si bien, tiene que ser formulado por alguien, Descartes, por ejemplo, es en el fondo el producto de todo un desarrollo cultural, histórico, civilizacional. El paradigma de complejidad provendrá del conjunto de nuevos conceptos, de nuevas visiones y de nuestras reflexiones que van a conectarse y a reunirse. (Morin, 2007a, p.110)

El paradigma, en suma, siguiendo la propuesta de Morin organiza nuestra cosmovisión y, por lo tanto, se debe cons-

truir un paradigma que cuestione nuestra “racionalidad simplificadora”. Es decir, un paradigma que no se limite a su rol de enfoque teórico-metodológico, sino que debe transformarse en una herramienta de crítica y cuestionamiento de su propia racionalidad y fundamentos.

3. Complementariedad y antagonismo

3.1. El camino del método

La complejidad propone un nuevo juego del pensamiento: el “método”. La búsqueda del método es crucial para el pensamiento complejo. Y lo es porque la complejidad nos impone la tarea de sobrepasar las fragmentaciones y mutilaciones heredadas del pasado y generadas por la insuficiencia del conocimiento clásico. Más allá de que tenemos en lo cotidiano una experiencia de cambio de algunas cosas, de lo nuevo, del evento, nuestra forma de pensar sigue estando condicionada por la experiencia de repetición de hechos de la vida cotidiana. Dicho de otro modo, nuestro modo de pensar continúa encerrado por la creencia en el método cartesiano (claridad y distinción), lo que dificulta abrirnos a la experiencia de los fenómenos complejos.

El *método de complejidad*, inseparable del paradigma de complejidad, evade tanto el reduccionismo a la parte como el reduccionismo al todo, al mismo tiempo que asume el carácter circulante e inacabado del conocimiento.

La cuestión del método conduce a Morin a una trayectoria por múltiples ámbitos de la ciencia. Advierte que la búsqueda del método no parte de suelo firme, sino de un suelo que se hunde. El fundamento de su trabajo es la pérdida del fundamento científico, la ausencia de todo otro fundamento, pero no parte de la nada. Cuenta con el estado de cuestión de los conocimientos científicos, aunque estos no constituyan la base de su investigación. Es la transformación de estos conocimientos lo que constituye el motor de su investigación. A las ideas “bárbaras” las convierte en ideas reconstructoras; no

parte del orden, sino de la irrupción del desorden; no del principio simple de explicación, sino de sus ruinas (Morin, 2010b).

En la introducción general al *Método I. La naturaleza de la naturaleza* (2009a), a la que tituló “El espíritu del valle”, estaba ya comprendida la búsqueda y el método moriniano. En ella, luego de enunciar una serie de convicciones, expresa que “la amplitud enciclopédica, y la radicalidad abismal de [los] problemas inhiben y desaniman, y así, la misma conciencia de su importancia contribuye a apartarlos de ellos” (p.22). Una cita de Morin lo corrobora:

El punto de partida era una constatación: en nuestras escuelas, en nuestras universidades, se nos enseña a conocer cosas, pero estas están separadas, aisladas, no se nos enseña a vincularlas, no se nos enseña a afrontar nuestros problemas fundamentales, globales. O sea, tenía que 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. (2010b, p.164)

Generalmente, al hablar de método se tiende a pensar en una receta, un protocolo de procedimientos. Nada más alejado del sentido que Morin da al método; para él es una guía, una orientación para pensar, para correr los riesgos inevitables de todo pensamiento.

La palabra “método”, en el griego original *recorrido*, es el camino que transitó en los seis volúmenes de su obra máxima *El Método*. Al respecto sostiene que “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’ (Morin, 2009a, p.36); ese camino le ha permitido elaborar un *método de complejidad*.

Esta visión enuncia que a la pluralidad y a la dificultad de los problemas no se las resuelve de forma acumulativa, sino en el camino, por lo que es necesario tender a un principio productor de conocimiento o método.

El método del que parte era al comienzo el “anti-método”, es decir, que el método ha tomado cuerpo de forma ne-

gativa; es la resistencia a las palabras claves, al pensamiento cerrado, a la exacerbación idealista en la que la idea toma el lugar de lo real, a la racionalización, a toda reducción. Ese camino le ha permitido elaborar un método de complejidad que nada tiene 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’. (Morin, 2010b, p.183)

En otras palabras, el método, a diferencia de la metodología, no consiste en una regla de procedimientos o en un manual de uso. No se trata, por tanto, de un protocolo concreto sino de señalar ciertos caminos que pueden aparecer como inciertos, intrincados, ciertos límites que no deben traspasarse. Un método no es una metodología precisa, es toda forma de trabajar consecuente con ciertos principios aceptados de antemano.

La obra de Edgar Morin se caracteriza por el uso constante del concepto pensamiento complejo y una marcada orientación hacia la superación de las dicotomías y las divisiones disciplinares del saber. Por eso, su objetivo es la búsqueda del método de pensamiento complejo como “anti-método”; vale decir, como ruptura con los ideales metodológicos cartesianos del que se distingue, pues no lo concibe como instrumento o mediador en la relación cognoscitiva entre dos entidades separadas (sujeto – objeto) ni como garante de certeza, sino como expresión de intencionalidad que reconoce límites y posibilidades a la actividad cognoscitiva.

Ciertamente, todo conocimiento intenta poner orden y unidad en un universo de fenómenos que se presentan como multiplicidades, singularidades, incertidumbre, desorden. Son las paradojas de “incompletitud”⁸ entre lo que creemos y lo

⁸ Es importante, aunque suene reiterativo, señalar que la propuesta de Morin, con su pensamiento complejo, busca “esclarecer” dos ilusiones, por un lado “creer que la complejidad conduce a la eliminación de la simplicidad” y la otra “confundir complejidad con completud”. Hay que entender

que vemos las que estimulan el avance de la ciencia.

Lo que la ciencia clásica aportó al conocimiento no es solo la necesidad de verificación (que se constata en la experimentación), sino un método de pensamiento fundado en su doble principio de disyunción y reducción, que la tornó en una forma de conocimiento autorizado porque se ha ocupado de objetos simples. A mayor “simplicidad” (como la matemática o la física) mayor es el crédito y el rigor de sus métodos y resultados.

Para Morin, el conocimiento científico clásico, al privilegiar lo matematizable, conserva del universo de los fenómenos solamente lo que puede ser formalizado y operacionalizado. Este conocimiento se identifica con el conocimiento del orden, es decir, el de las leyes que gobiernan la naturaleza. Considera que el principio de disyunción-reducción, al que llamó “principio de simplificación”, ha guiado a la ciencia hasta comienzos de este siglo; aunque, actualmente, los mismos progresos de la física nos hacen considerar las insuperables complejidades de las partículas subatómicas de las realidades cósmicas, de los progresos de la biología. En su libro queda explícito su postura al respecto:

El Método tiene sin duda la apariencia de un viaje a través de saberes. Pero este viaje es la puesta a prueba de una idea: las ciencias nacieron y se han desarrollado sobre la base de un principio de simplificación. Ahora se encuentran en una fase de la historia totalmente distinta: se ven enfrentadas a la complejidad. (Morin, 1984, p.341)

El conocimiento complejo, no puede ser operacional, medir y controlar los fenómenos como la ciencia clásica. Pero, si bien rechaza la simplificación, la distinción-disyunción, no por ello desconoce la distinción; ya que, dentro de los límites de un conocimiento racional, es preciso a la vez “distinguir

que “mientras el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar. Y por otro lado la ambición del pensamiento complejo es rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador” (Morin, 2007a, p.22).

y jugar con lo claro y lo oscuro” (p.361). Se puede considerar un conjunto de principios nuevos y de reglas nuevas para “guiar” la razón. El método puede establecer algunas de sus proposiciones a partir de ciertas insuficiencias de la lógica deductiva-disyuntiva.

El método de la complejidad no tiene como misión volver a encontrar la certidumbre perdida y el principio “Uno de la Verdad”. Por el contrario, debe constituir un pensamiento que se nutra de incertidumbre, debe unir los nudos gordianos entre objeto y sujeto, naturaleza y cultura, ciencia y filosofía, vida y pensamiento.

En este sentido, el método del pensamiento complejo es *dialógico*; supera, relativiza y engloba lo distinto y contrario. Esa es la razón de que la dialógica que propone Morin no constituya una “nueva lógica”, sino un modo de utilizar la lógica en virtud de un método (unido al paradigma) de complejidad: “cada operación fragmentaria del pensamiento dialógico obedece a la lógica clásica, pero no su movimiento de conjunto” (Morin, 1992, p.201). El principio de complejidad lo que permite es asociar, al mismo tiempo que distingue, las nociones puestas en disyunción:

Distinguir es una cosa. Poner en disyunción es otra. Así distinguimos una forma, un objeto, un ser, sobre un fondo. La disyunción va más lejos que la distinción: aísla, por principio, al objeto de su entorno y de su observador, pudiendo así conocerlo de manera “clara y neta”. La reducción lleva el conocimiento del objeto al de las unidades elementales que lo constituyen y oculta las interacciones organizadoras. (Morin, 1984, p.347)

Del mismo modo que no renuncia a la distinción, tampoco está dispuesto a desistir del uso de instrumentos, técnicas y procedimientos. Solo significa que no antepone el método a la experiencia, que no acepta la idea de un método único que conduzca siempre a la verdad y que la garantice, que no cree que haya un solo camino adecuado para pensar, explorar, inventar, conocer. Renunciar al método “ideal” no implica un sinsentido, sino abrirse a la multiplicidad de significados.

A partir del Método, traza los modos en que emerge, se actualiza y/o ejemplifica el pensamiento complejo. Tal posición conlleva una redefinición del concepto de razón. Opone, a la razón reduccionista/simplificante/cerrada, una racionalidad abierta, evolutiva, capaz de abordar la complejidad en la base misma de lo real. Entiende por razón no una cualidad, sino:

Una virtud de la que el homo sapiens estaría totalmente dotado. La razón o más bien la racionalidad, es la aplicación de principios de coherencia a los datos proporcionados por la experiencia. La racionalidad puede evolucionar según los datos y según los principios organizadores del discurso. (Morin, 1982, p.133)

La razón occidental, desde el siglo XVII, ha producido –a veces de manera simultánea y sin distinción– racionalidad, racionalismo, racionalización (ceguera de la razón). Hoy se entiende como necesario rehuir de toda omnipotencia de la razón, es decir, de la razón absoluta, cerrada, autosuficiente propiciada por el paradigma de Occidente.

Para ello es preciso que la razón crítica se vuelva autocrítica y considerar la posibilidad de la evolución de la razón: “la razón es un fenómeno evolutivo que no progresa de manera continua y lineal, como creía el antiguo racionalismo, sino por mutaciones y reorganizaciones profundas” (Morin, 1984, p.304). En este sentido, Morin es deudor del pensamiento de Piaget, no solo por el carácter evolutivo (estadios), sino también por el carácter “genético” de la razón.⁹

⁹ En la siguiente cita Morin rescata a Piaget para afirmar: “Ha acabado por imponerse a una pequeña minoría de investigadores la idea de (...) que la razón por sí misma no constituye un invariante absoluto, sino que se elabora mediante una sucesión de construcciones operatorias, creadoras de novedades y precedidas por una serie interrumpida de construcciones preoperatorias referentes a la coordinación de las acciones y que eventualmente se remontan hasta la organización morfogénica y biológica en general” (Piaget, 1969, p.118). Para Morin el interés de esta cita es triple. En primer lugar, ‘desreifica’ la razón, que se convierte en una realidad evolutiva. En segundo lugar, plantea el carácter ‘kuhniano’ de esta evolución, es decir, que las construcciones operatorias, creadoras de novedades

La reificación de la razón hace que esta se cierre y rechace como inadmisibles aspectos de la realidad a los que los convierte en pura contingencia. Así, han sido rechazados el problema de la relación sujeto/objeto en el conocimiento; el desorden, el azar, lo individual, lo singular, la existencia y el ser, residuos irracionales (Morin, 1984, p.305).

Siguiendo las ideas del autor, solo una “razón abierta” puede y debe reconocer y trabajar con lo irracional (azar, desorden, aporía); la razón abierta no es representación, sino *diálogo* con lo irracional.

La razón cerrada era simplificadora. No podía afrontar la complejidad de la relación sujeto-objeto, orden-desorden. La razón compleja puede reconocer estas relaciones fundamentales. Puede reconocerse en sí misma una zona irracionalizable e incierta. La razón compleja ya no concibe en oposición absoluta, sino en oposición relativa, es decir, también en complementariedad, en comunicaciones, en intercambios, los términos hasta ahora antinómicos: inteligencia y afectividad; razón y sinrazón. ‘Homo no es solamente sapiens, sino sapiens/demens’. (Morin, 1984, p.306)

El carácter absoluto de la razón es lo que lleva a ponderar como herramienta clara y eficaz de validación a la metodología. Morin pone como ejemplo el método de Descartes, al sostener que se acerca a una metodología en tanto prescribe, ordena los procesos que hay que perseguir para llegar a un conocimiento; en cambio, su método enseña cuáles son los pasos a seguir para tal organización del conocimiento, para tratar las complejidades.

En suma, no desestima de ninguna manera el conocimiento organizado en disciplinas ni las herramientas para conocerlas, lo que discute es su carácter cerrado y crítico; lo que busca es vincularlas. Cualquier saber complejo comprende una parte de incertidumbre que hay que saber reconocer y

corresponden a los cambios de paradigma. Por último, enlaza la razón a la organización biológica; en este sentido debe dejar de ser mecanicista para hacerse viviente y, por ello biodegradable. Véase Morin (1984, p.304).

admitir.¹⁰ El pensamiento complejo supone la conciencia de algo que en el saber es inacabado; puede tratar la interdependencia, la multidimensionalidad y la paradoja. Dicho de otro modo, la complejidad no es únicamente el problema del objeto de conocimiento; es también el problema del método del conocimiento.

De ahí que para avanzar en la construcción de un conocimiento pertinente el desafío es religar, comunicar los conocimientos separados. Para ello, sostiene Morin, se requieren “principios de organización” del conocimiento que permitan vincular los saberes de manera pertinente; se necesita la formación, la formulación y el pleno empleo de un pensamiento a la vez dialógico, recursivo y hologramático.

3.2. Los principios generativos del pensamiento complejo

La pérdida de certezas y la emergencia de la contradicción al interior de las teorías científicas constituyen un problema y un desafío para el entendimiento humano. El pensamiento complejo nace como un modo de pensar que intenta asumir el reto que le propone la incertidumbre y la contradicción. Para ello es necesario un cambio de paradigma que ponga en cuestión los principios de conocimiento en que se funda el pensamiento clásico.

Esto es, el pensamiento complejo debe confrontar y complementar el modo de pensar que separa con un modo de pensar apoyado en unos principios de conocimiento capaces de concebir la organización, que religue, contextualice y globalice, o sea, al mismo tiempo que busca conectar lo separado, debe ser capaz de reconocer lo singular, lo concreto. De esta

¹⁰ En este punto, Morin se distancia de Kant al afirmar: “Ya no existe el muro de hierro kantiano, entre fenómeno y nómeno. Contrariamente a la visión de Kant, nuestro mundo fenoménico no está cerrado; está limitado, pero abierto. Entre el conocimiento claro y lógicamente definido y lo Inconcebible, hay una zona incierta, donde se da la prueba decisiva y última de los límites y las posibilidades del conocimiento. Mientras que en Kant había un foso insondable entre fenómeno y nómeno, hoy ha surgido una zona de penumbras en la que, a través de la noche y la niebla, el conocimiento avanza hacia un “real vedado” (Morin, 1994, p.234).

manera, el propósito del pensamiento complejo es, por una parte, religar (contextualizar y globalizar), y, por otra, hacerse cargo de lo que la incertidumbre muestra.

El pensamiento complejo crea conceptos, resignifica nociones, establece distinciones, busca trabajar con nuevas categorías de análisis que se construyan por referencia a un contexto. Por ejemplo, la categoría compleja de organización conlleva en su campo semántico las nociones de orden, desorden y sistema; esto es importante porque el pensamiento complejo está “constreñido –obligado– a percibir, concebir y pensar de manera organizacional todo aquello que nos abarca y que llamamos realidad” (Morin, 2009a, p.105). Busca integrar y globalizar religando las partes al todo y el todo a las partes entre sí, pero tiene conciencia de que es imposible conocer el todo.

Este es el camino que emprende el autor del Método; él mismo lo expresa cuando afirma que fueron dos los principios que se le impusieron:

El primero es el principio de vinculación (*reliance*)¹¹. ¡Vincular! Vincular se convirtió en un principio cognitivo permanente: un conocimiento que aísla su objeto lo mutila y esconde su carácter esencial. El segundo principio es la insuficiencia de la lógica clásica frente a las contradicciones que rechaza, de ahí la necesidad de asumir una dialéctica que vincule las contradicciones en lo que llamé una dialógica. (Morin, 2010b, p.159)

¹¹ *Reliance*, del francés, “dependencia”, [también religancia] es un concepto que Morin desarrolló, en colaboración con el sociólogo Marcel Bolle de Bal, para referirse al hecho de que vivimos en un mundo donde las cosas separadas son inseparables (Morin, 2006a, p.235). Asimismo, hace referencia a la teoría del físico D’Espagnat de “inseparabilidad”, que explica que si uno divide una partícula en dos partes, y las conserva a distancia una de otra, aunque separadas, permanecen en una relación de “religancia”. Los movimientos de una determinan los de la otra. Ver Morin (2009a, p.79). También para ampliar el uso de este concepto véase Robert Lanza (2007). “Una nueva teoría del universo. Con la vida en la ecuación, el biocentrismo crece con la física”. *Elementos. Ciencia y Cultura*. 14(67), p.3-14. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/294/29406701.pdf>

La complejidad como concepto es evidencia de numerosas incapacidades: la incapacidad de alcanzar certezas, de formular leyes, de concebir un orden absoluto, de evitar contradicciones, de comprender la realidad como unidimensional. Morin expresa que su misión es el haber puesto de manifiesto los principios básicos del pensamiento que relaciona sin los cuales la religación no se daría. Estos son los *principios del pensamiento complejo* también llamados “operadores lógicos”.

Con ellos lo que hace es indicar las “exigencias” que hay que satisfacer para tratar las complejidades; una exigencia que comprende “el principio dialógico, el principio del bucle recursivo y el principio hologramático que serán las ideas faros, ideas guías de construcción de conocimiento” (Morin, 2010b, p.149), como expresiones diversas y complementarias del principio de vinculación.

El principio dialógico puede ser definido:

Como la asociación compleja (complementaria/concurrente/antagonista) de instancias, necesarias conjuntamente necesarias para la existencia, el funcionamiento y el desarrollo de un fenómeno organizado. La dialógica actúa en todos los niveles de la organización cerebral. (Morin, 1994, p.109)

Desde los orígenes de la filosofía, incluso en el pensamiento mítico, hubo conciencia de la conflictividad, como también la búsqueda de fórmulas conciliatorias. En la realidad hay conflictos; el conjunto de la realidad es complejo por ello los conflictos no se disuelven, sino más bien convergen, se complementan.

Como ejemplo cabe considerar a Heráclito y la “armonía de los contrarios”. En el *Fragmento 8* (1983, p.198): “Los contrarios concuerdan, la discordancia crea la más bella armonía, pues todos se origina en la discordia”, postula la coincidencia de lo antagónico y la armonía de los contrarios; es decir, afirma la unidad en relación con la existencia de lo múltiple y lo conflictivo. Y también a Hegel, quien, por ejemplo, aunque reconoce en el principio de negación una fuerza que mueve todo acontecer, intenta con ello mostrar un mundo “conciliado” consigo mismo.

En este sentido el principio dialógico es deudor de pensadores como Heráclito, que en la antigüedad griega advirtió la unidad dialéctica de los contrarios, y para Morin (2010b) sus “fragmentos tienen un carácter fulgurante”, [y de Hegel de quien sostiene] “trató de encontrar una síntesis que sobrepase las contradicciones; [ya que] en Heráclito la contradicción es insuperable” (p.66).

El problema es unir nociones antagonistas para pensar los procesos organizadores y creadores en el mundo complejo de la vida y de la historia humana. De este modo, y a partir de su concepción dialógica, podemos considerar simultáneamente el orden y el desorden, las complementariedades y los antagonismos, los constreñimientos y las emergencias, es decir, la interrelación simultáneamente complementaria, concurrente y antagonista de las instancias necesarias en la organización de un fenómeno.

Lo dialógico es un principio de conocimiento que pone en relación dos lógicas antagónicas, que une principios o ideas que se excluyen mutuamente, pero que son inseparables dentro de una misma realidad o fenómeno. De esta manera el autor nos conduce a la idea de “unidualidad” compleja:

La unidualidad compleja entre dos términos significa que estos son, a la vez, ineliminables e irreducibles. Por separado cada término o cada lógica resultan insuficientes, por lo que hay que relacionarlos ambos y hacerlo en forma de bucle. Ninguno de los dos términos es reducible al otro (en este sentido hay dualidad), pero tampoco son nítidamente separables, pues concluyen mutuamente (en este sentido son uno). (Morin, 2006a, p.158)

Este principio pone en juego las relaciones entre conceptos que interactúan entre sí. Los “conceptos atomizantes” son sustituidos por “macroconceptos” (cadenas conceptuales inseparables que Morin las traduce con el signo /)¹² que unen

¹² “En cada etapa de nuestro caminar, hemos debido asociar conceptos repulsivos, articular conceptos disyuntivos. Se trata de una necesidad de inteligibilidad de unos conceptos primarios fundamentales”. Por ejemplo:

nociones distintas e incluso antagonistas.

Esta unión de nociones disjuntas da cuenta de que el núcleo principal de la complejidad no está solamente en la unión de lo separado/aislado, sino en la asociación de lo que estaba considerado como antagonista. “El problema del pensamiento complejo es, a partir de ahora, pensar conjuntamente dos ideas que sin embargo son contrarias” (Morin, 2009a, p.427); es decir, mantener la unidad en el seno de la dualidad, asociar dos términos a la vez complementarios y antagónicos.

El principio recursivo manifiesta que no solo hay interacción, sino también retroacción de los procesos en circuito solidario. En términos de complejidad, la noción de recursividad está asociada a la idea de “bucle retroactivo”, propio de la cibernética, pero lo supera porque un proceso recursivo que rompe con la causalidad lineal es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productos de aquello que los produce. Lo recursivo es:

Todo proceso por el que una organización activa produce los elementos y efectos que son necesarios para su propia generación o existencia, proceso en circuito por el que el producto o efecto último se convierte en elemento primero y causa primera. La noción de bucle es mucho más que retroactiva: es recursiva. (Morin, 2009a, p.216)

La recursividad es un principio vital a la hora de pensar la organización del sistema complejo; junto con las ideas de autoproducción y autoorganización, sirven para la comprensión científica de los sistemas complejos. Resulta clave para emprender la tarea de conocer el conocimiento y poder ver simultáneamente la producción de saber y los productos como parte de un proceso de interacción de un ser vivo con el medio.

desorden/orden, desorden/organización; caos/*physis*, caos/cosmos; uno / múltiple, uno/diverso, uno/complejo; singular/general, individuo/genérico; autonomía/dependencia, aislamiento/relaciones; evento/elemento; organización/desorganización; causa/efecto, causalidad/finalidad; apertura/cierre; información/ruido, información/redundancia; improbable/probable. Ver Morin (2009a, pp.427-428).

Morin alude a este proceso mediante el esquema de “bucle recursivo”; para graficarlo utiliza el “efecto del remolino” en que cada momento se manifiesta como producto y productor:

La idea de bucle lleva en sí el principio de un conocimiento ni atomístico ni holista. El bucle no es una palabra soberana, vacía: es una mediación, es la invitación a un pensamiento generativo. No es un círculo vicioso, puesto que se nutre de la observación de los fenómenos y es animado por la actividad conjuntiva del sujeto pensante. Es un bucle abierto que se cierra, y por allí puede desarrollarse en espiral, es decir, producir saber. (Morin, 2009a, p.429)

El principio hologramático es aquel mediante el cual podemos considerar simultáneamente la influencia del todo en las partes y de estas en la constitución del todo: cada punto del “holograma” contiene la presencia del objeto en su totalidad.

La organización compleja del todo (*holos*) necesita la inscripción (*engrama*) del todo (*holograma*) en cada una de sus partes que, sin embargo, son singulares; de este modo la complejidad organizacional del todo necesita recursivamente la complejidad organizacional de las partes, la cual necesita recursivamente la complejidad organizacional del todo. Las partes tienen su singularidad cada una, pero no por ello son puros elementos o fragmentos del todo; al mismo tiempo son micro-todos virtuales. (Morin, 1994, p.112)

La voz griega *holon* significa “todo”. Pero no se trata de una totalidad; es un todo que no totaliza. Es un principio estructural del todo en la parte. El modelo de causalidad lineal es desplazado por la idea de holograma. El holograma demuestra la realidad física de una organización, en la que el todo está en la parte que está en el todo, y en la que la parte podría ser más o menos apta para regenerar al todo.

Profundiza la idea sistémica u organizacional que da cuenta de la idea de que el todo y las partes están organizadas, relacionadas de manera intrínseca, y muestra cómo la

organización hace surgir cualidades nuevas que no existen en las partes aisladas y que son las emergencias organizacionales. Recordemos que la noción de emergencia es fundamental para comprender la religación de las partes con el todo y del todo con las partes. Es una cualidad nueva intrínseca que no se deja descomponer y que no se deduce de los elementos anteriores.

El principio hologramático corresponde tanto a la complejidad de la organización viviente, de la organización cerebral y a la complejidad socio-antropológica. En todos estos sistemas, el todo está en cierto modo incluido (engramado) en la parte que está incluida en el todo.

Estos principios del pensamiento complejo creados por Morin, por su generalidad, amplitud y vincularidad, son valiosos, aunque de ningún modo su autor pretendió restringir el pensamiento complejo solo a ellos, sino que con ellos buscó enfatizar algunas de las diferencias críticas con los principios del pensamiento de la simplicidad y, asimismo, reconocerlos como una muestra del “proceso de auto-eco-organización” o de la existencia como tal de todo fenómeno.

Para Morin este “tetragrama”, si bien integra de modo dinámico el orden-desorden-interacción-organización a partir del cual puede explorar la idea de sistema, no constituye la clave del universo; solo nos revela el juego de la complejidad. Son principios que ayudan a pensar la complejidad de lo real. Esto porque “el objetivo del conocimiento no es reducir el secreto del universo en un simple esquema, su finalidad es dialogar con el misterio del mundo” (Morin, 1994, p.20).

La perspectiva de la complejidad nos advierte acerca de los procesos de auto-eco-organización, pero a partir de instancias a la vez antagónicas y complementarias. Se trata en primer lugar, como ya dijimos, de abordar estos procesos desde una perspectiva dialógica.

Integrar lo contradictorio no significa superarlo. Las contradicciones no se superan, se integran. Este es un punto de distinción del pensamiento moriniano respecto del pensamiento dialéctico. La dialógica no es “una síntesis global de todo el conocimiento a la manera de Hegel, ignorando que mi mente sistémica distaba mucho de ser sistemática, sino que

dejaba lugar a la incertidumbre y a lo inacabado” (Morin, 2010b, p.178).

Considera que la dialéctica de Hegel no es una nueva lógica, sino un pensamiento filosófico potente que se opone a la simplificación de la lógica cerrada mediante el reconocimiento y la no exclusión de las ambigüedades y contradicciones; no obstante, el llamado de atención está en que si bien el pensamiento dialéctico, animado por una aspiración al pensamiento complejo,¹³ puede trabajar con las contradicciones, esto no debe significar disolverlas.

La dialógica propia del pensamiento complejo se sustenta en una razón abierta, que acepta la ambigüedad (en la relación sujeto/objeto, orden/desorden, auto/hetero-organización), que reconoce los fenómenos que son inexplicables fuera del campo de lo complejo como la libertad o la creatividad. La dialógica no supera las contradicciones fundamentales, las considera insuperables y vitales, las afronta e integra en el pensamiento.

El recorrido que hicimos en este capítulo (que de ninguna manera significa cerrar la reflexión a otros conceptos moriniano o de autores diversos con los cuales haremos dialogar a Morin y su apuesta por el pensamiento complejo) vislumbra los puntos de interés para nuestra tesis, en la que reflexionamos sobre las implicancias del pensamiento complejo en la dimensión ético-política.

Compartimos con Morin que lo que nos anima en esta investigación es el temor al pensamiento mutilante/mutilado, el rechazo al conocimiento atomizado, parcelario y reductor es la reivindicación vital del derecho a la reflexión.

¹³ Morin (1992, p.200) aclara al respecto: La dialéctica de hecho es un conjunto de procedimientos operatorios que son utilizados por el modo de pensamiento complejo, sin que este sea necesariamente consciente de su utilización. George Gurvitch distinguió cinco procedimientos operatorios que el término dialéctica recubre de forma indistinta: a) la complementariedad dialéctica de los términos opuestos o antinómicos; b) la implicación mutua de sentido entre términos aparentemente heterogéneos; c) la reciprocidad de las perspectivas, forma intensificada de implicación mutua; d) la dialéctica de la ambigüedad, o mejor, de la ambivalencia; e) la polarización dialéctica de los términos antinómicos.

Consideraremos las consecuencias ético-políticas a partir de un principio central en el pensamiento complejo: la *ecología de la acción*. Esto es, asumir la conciencia de que lo que más falta nos hace no es conocer lo que ignoramos, sino la aptitud para pensar/actuar lo que ya sabemos.

Sin duda avanzar en esta línea es bucear en el desafío de la complejidad, que exige la comunicación entre los conocimientos separados y exige al mismo tiempo principios de organización del conocimiento, que permitan vincular, religar los saberes, la acción, la vida, de manera pertinente. Pensar/actuar la complejidad como estrategia del mundo ante su caída.

CAPÍTULO II

COMPLEJIDAD Y ACCIÓN

La Ética nos invita a revisar la relación de la acción con nosotros mismos, con los otros, con el medio, con la naturaleza, con la vida. Comprendemos el principio de la *ecología de la acción* en el pensamiento moriniano como un *macroconcepto*, lo que supone definir y pensar cada uno de los conceptos participantes al mismo tiempo que enlazarlos y hacerlos actuar juntos. Esto significa que ni la acción –limitándose a su exteriorización– ni la ecología –restringida a su etimología– son reducibles a sí mismas; sino que necesitamos, desde una visión de ética compleja, asumir las contradicciones de la acción de manera dialógica y, al mismo tiempo, considerar la estrategia propia de la acción para ligar y poner en juego la existencia humana en su totalidad, el mundo, la *tierra patria* y, entonces sí, emprender el camino de la *ecología de la acción* que se concretará en relación con la dimensión ética como tal.

1. El carácter transformador de la acción

El concepto de acción es central para la Ética en tanto reflexión filosófica sobre el “obrar” humano. Sin embargo, los estudios realizados sobre la acción la emplearon en distintos sentidos y contextos: a veces como opuesta a la contemplación, a la pasión; otras veces se la ha sustituido por actividad o por acto, o se la ha terminado identificando con impulso, con esfuerzo, con producción, con transformación, con proceso, con efecto, entre otros.

Una de las primeras especificaciones filosóficas del concepto de acción se encuentra en Aristóteles. Llama “acción” a

una de las categorías¹⁴ distinta de la pasión. En su libro *Ética a Nicómaco*, propuso una distinción “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación” (1989, p.90).

La acción es el proceso y también el resultado de actuar, que –según Aristóteles– es consecuencia de una elección. Situó a la acción como objeto del conocimiento práctico y la definió como el uso activo de la razón dirigida a la consecución del bien del hombre.

El principio de la acción –aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue– es la elección, y el de la elección el deseo y el de la elección orientada a un fin. La reflexión no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando, sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. (Aristóteles, 1989, p.90)

Sin intención de detenernos en autores o perspectivas filosóficas que propusieron el concepto de acción como tema de análisis, haremos una rápida mirada a la historia y uso del concepto. Para ello nos guiaremos por el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora.¹⁵

Para el pensador español son muchas las tendencias filosóficas que en el siglo pasado y en el presente han prestado atención a la noción de acción en sus múltiples variantes. Autores, pensadores y tendencias filosóficas distintas a las que muchas veces se las agrupa en la expresión filosofía de la ac-

¹⁴ Aristóteles: *Libro de las Categorías*, capítulo 4.: “Cada una de las palabras o expresiones independientes o sin combinar con otras significan de suyo una de las siguientes cosas: el qué (la sustancia), la magnitud (cantidad), qué clase de cosa es (cualidad), con qué se relaciona (relación), dónde está (lugar), cuándo (tiempo), en qué actitud esta (posición, hábito), cuáles son sus circunstancias (estado, hábito, condición), su actividad (acción), su pasividad (pasión)”. Recuperado de http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Libro_de_las_Categorias,_ES.pdf

¹⁵ Ver J. Ferrater Mora (1994, pp.41-45).

ción.¹⁶ Sostiene que se ha llamado “filosofía de la acción” a un tipo de pensamiento desarrollado en Francia por autores, entre otros, como Maurice Blondel, quien expone “una metafísica de la acción que aspira a integrar la contemplación y que pretende constituir el ser por medio de la acción” (citado en Ferrater Mora, 1994, p.43). La lógica de la acción de Blondel no niega la lógica del ser, pero la abarca como un modo subordinado de conocimiento (Ferrater Mora, 1994).

Reconoce que la noción de acción es central en varias orientaciones contemporáneas, entre las que destaca el pragmatismo, el existencialismo, el marxismo y una de las últimas fases de la filosofía analítica.

Para referirse a la primera perspectiva filosófica, Ferrater Mora cita a Richard Bernstein, y dice:

Se ha asociado el concepto de acción con el movimiento pragmático. En opinión de muchos críticos, el pragmatismo es poco más que la consigna de que toda investigación, conocimiento y pensamiento tienen lugar en vista de la acción –donde la acción se entiende de forma mundana o vulgar. (p.41)

La cita coincide acaso con Bernstein quien sostiene que esa es una opinión unilateral y superficial, aunque contiene visos de verosimilitud si consideramos que el concepto de acción es muy complejo, inclusive dentro de cada uno de los más importantes pragmatistas –Peirce, Dewey, Mead– y que, en todo caso, no excluye, sino que incluye la racionalidad de la conducta. Para estos autores, el sujeto humano es un verdadero agente que actúa en el mundo y entre sus semejantes siendo

¹⁶ En sentido amplio, es todo sistema filosófico que de alguna forma subordina el conocimiento a la acción y reconoce en ésta, o en su principio, la voluntad, el fundamento de la certeza y de la verdad. Para Pierre Bourdieu la “filosofía de la acción se afirma desde el principio rompiendo con un buen número de nociones patentadas que fueron introducidas sin examen previo en el discurso científico (‘sujeto’, ‘motivación’, ‘protagonista’, ‘rol’, etc.) y con toda una serie de oposiciones socialmente muy poderosas, individuo/sociedad, individual/colectivo, consciente/inconsciente, interesado/desinteresado, objetivo/subjetivo, etc., que parecen constitutivas de toda mente normalmente constituida” Ver P. Bourdieu (1997, p.8).

un artífice. El pensamiento es acción, pero solo en la medida en que es investigación y constante tanteo por la existencia.

Por otra parte, respecto del existencialismo, o filosofía existencialista, expresa que el mero hecho de afirmar que la existencia humana consiste en estar en el mundo lleva a destacar su carácter de “agente” o de “actuante”. Esto permite considerar que lo importante en el hacer del agente no es el hacer algo, sino el “hacerse a sí mismo”. Aunque la noción de acción, examinada por varios filósofos existencialistas, es entendida de manera individual y personal, lo que se ha llamado según los casos “facticidad”, “la circunstancia”, el “ser con otros”, han llegado a considerarla como acción interindividual, interpersonal y también social.

Respecto de los marxistas, señala que estos hablan menos de acción que de praxis. Entendieron a la acción desde el punto de vista social, a la concepción del hombre como ser activo y a la filosofía como un sistema de normas para actuar en relación con las transformaciones del mundo.

Finalmente, la última orientación sobre el concepto de acción que Ferrater Mora analiza es la de los filósofos analíticos y postanalíticos. Sostiene que, especialmente tras el abandono de las tendencias positivistas y cientificistas, el problema de la acción se resuelve analíticamente en un sinnúmero de cuestiones. Como por ejemplo examinando la relación entre normas y acciones; elaborando una “lógica de las acciones” en relación con una “lógica deóntica”; estudiando el concepto de acción en relación con los conceptos de intención, deliberación y decisión, entre otros.

Nos preocupa dilucidar si la acción ha de determinarse a partir de la misma actividad, es decir, si comienza, se lleva a cabo y finaliza en la realización de la acción misma. Si fuese así, la acción responde a la libre decisión del sujeto: se origina, se decide y se realiza por el sujeto actuante, por su sistema de pensamiento. Es él en primer término quien imprime significado a su decisión de actuar, evaluando los resultados que puede alcanzar.

Esta manera de proceder se hace autoevidente siempre y cuando el paradigma desde el que se considera sea el dominante de la ciencia moderna y específicamente el dualismo,

para el cual el sujeto, el agente, su razón es la respuesta a que las acciones son el efecto de actos de voluntad.

La Filosofía contemporánea abre nuevas líneas de reflexión. Podemos decir que el salto definitivo en la consideración de la acción, entendida ahora como acción social, lo realizará Max Weber, sociólogo alemán del siglo XIX, que puso en dudas la validez de las explicaciones ofrecidas solo por las ciencias naturales.

Para Weber, la Sociología es sociología comprensiva porque tiene como objeto específico la “*acción humana*”. En *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva* (2002a), el autor la define:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por “acción” debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo. (p.5)

En las cuestiones sociales, intervienen individuos con conciencia, con voluntad y con intenciones que son preciso comprender para percibir las interrelaciones de todos los factores que convergen en la construcción de una estructura social; reivindica así la importancia de los elementos culturales y las comprensiones colectivas en la evolución histórica, contradiciendo la exclusiva determinación económica. “La captación de la conexión de sentido de la acción es cabalmente el objeto de la sociología (...). Aquellas construcciones típico-ideales de la acción social, como las preferidas por la teoría económica, son ‘extrañas a la realidad’” (Weber, 2002a, p.17).

Apegándose a ese sentido inseparable entre la sociedad y los factores culturales, Morin realiza una clasificación de los

tipos de acción según su orientación,¹⁷ cada una de las cuales está en relación con la acción emitida por el individuo, teniendo en cuenta los valores, las metas que se proponga y valores y medios que posea: define la acción racional con arreglo a fines, con arreglo a valores, la acción afectiva y la tradicional. Para Weber (2002a), no toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino “sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros; es decir, la acción social se orienta por las acciones de otros” (p.19).

De esta manera, distingue el concepto de acción –acción social– del concepto general de comportamiento y el de la mera conducta externa. Para Weber (2002a) la acción se define como una relación personal inteligible con los objetos:

No toda clase de acción –incluso de acción externa– es “social” (...). Por lo pronto no lo es la acción exterior cuando sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales. La conducta íntima es acción social sólo cuando está orientada por las acciones de otros.¹⁸ (p.18)

Tampoco podemos dejar de mencionar y referirnos a la filósofa alemana Hannah Arendt, quien reflexiona sobre el tema de la acción buscando comprender y explicar la vida del hombre desde la búsqueda de sentido:

¹⁷ La “acción social, como toda acción, puede ser: 1) racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos; 2) racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea, puramente en méritos de ese valor; 3) afectiva, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales; y 4) tradicional: determinada por una costumbre arraigada” (Weber, 2002a, p.20).

¹⁸ Como ejemplo de una acción no social explica: “No lo es, por ejemplo, la conducta religiosa cuando no es más que contemplación, oración solitaria, etc. La actividad económica (de un individuo) únicamente lo es en la medida en que tiene en cuenta la actividad de terceros”. (Weber, 2002a, p.18).

La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. (Arendt, 1993, p.22)

En su obra, *La condición humana*, Arendt (1993) sostiene que la acción “es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de pluralidad” (p.22), es decir, es su capacidad de acción lo que le permite revelar su “única cualidad de ser distinto” (p.200), sin la cual su vida no podría ser considerada como humana.

Por lo tanto, la acción será entendida como esa condición humana de recrear su vida dentro de la pluralidad, de un nuevo nacimiento en la esfera social. Los hombres, distintos y únicos entre iguales, “mediante la acción y el discurso, muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal actividad y hacen su aparición en el mundo humano” (p.203).

Esa “unicidad” propia del hombre se basa en la iniciativa inherente a la acción, a la posibilidad de comenzar algo nuevo, por lo cual es posible esperar de él lo inesperado, lo “infinitamente improbable”. Esta afirmación de Arendt nos remite a Morin, quien expresa que el pensamiento complejo, consciente de las ambivalencias y frente a los peligros en un mundo interdependiente, considera los opuestos *posible/imposible* y se pregunta por lo *imposible posible*. Vivimos en un mundo donde todo se presenta insólito, asombroso, donde todo parece imposible, donde:

Lo posible imposible es realista, en el sentido en que la palabra “realismo” significa que se corresponde con las posibilidades reales de la economía, de la tecnología, de la ciencia. (...). Aquí estamos ante la paradoja inédita en que el realismo se vuelve utópico y donde lo posible es imposible. Pero esa paradoja nos dice que hay una utopía realista, y que hay un imposible posible. (Morin y Kern, 1999a, pp.153-155)

Ahora bien, esta paradoja nos sirve para identificar lo probable no como lo imposible, sino como aquello que en un tiempo y en un lugar determinado, disponiendo de informaciones, surge como el proceso futuro. Aunque los acontecimientos actuales parecen conducir a una catástrofe, lo improbable permanece como posible. Esto quiere decir que cuanto más necesario sea el cambio, los sistemas económicos, sociales, mentales lo vuelven imposible; pero también, esta paradoja nos dice “que hay un imposible posible, porque todas las grandes transformaciones de la historia han sido triunfo de lo improbable” (Morin, 2010a, p.14).

Según Arendt (1993), la acción requiere de lenguaje. Sin las palabras la acción perdería su capacidad de revelar un agente, “ya no sería acción porque no habría actor” (p.204). De allí que la acción precise de la esfera pública para realizarse. A través de la acción es que se va insertando en ese mundo plural en el cual el hombre se da a conocer tal cual es desde su diferencia para hacerse presente y formar parte de la comunidad humana y ser él mismo para comunicar su propio yo: ser un agente social que aparece ante el mundo y no un mero objeto del cual se puede disponer de cualquier modo y en todo momento. “La plena aparición” de la acción depende de los otros no solo porque el “quien” no puede revelarse al propio agente, sino también porque la pluralidad es la condición para que dicha revelación no carezca de realidad, en palabras de Arendt, “para que la aparición no pase como un sueño, exclusivamente neutro, pero sin realidad” (p.222).

Consideramos que estas maneras de entender la acción, tanto en Weber como en Arendt, constituyen signos precursores de lo que nuestro autor, Edgar Morin, llamará “*ecología de la acción*”.

En capítulos siguientes retomaremos a estos dos autores en lo que se refiere a la acción –“ecología de la acción”– y política y ecología de la acción y ética; a la vez que reconocemos en sus teorías el paso de la acción a los fenómenos sociales. Es decir, el proceso de expansión del campo práctico, que parte de la noción de acción (en general paso de la Teoría de la Acción) hacia un concepto más amplio que hace posible incorporar el concepto de acción (acción social, acción como una actividad humana) en el nivel de las prácticas.

Tanto Weber como Arendt dan cuenta de la impronta de la acción en la esfera social, ya que, más allá del mero comportamiento o actividad física observada externamente, sientan las bases para considerar los efectos de la acción en relación con los otros seres humanos.

Es en la propuesta de Morin (2006a) donde reconocemos cómo se sostienen e integran los efectos de la acción, no solo en la relación con los otros, en el mundo social, sino también a la vida, a la comunidad terrestre, a la tierra patria. Se trata de una visión planetaria donde “la explicación de los fenómenos humanos no podría prescindir ni del autor como de su ecosistema” (p.110). Por lo tanto, es un *apostar* por una acción compleja; una acción que da cuenta de elementos fortuitos, azar, iniciativa, decisión, conciencia de los desvíos y de las transformaciones.

Para Morin (2007a) el dominio de la acción es aleatorio, incierto y tiene como misión “hacernos conscientes de las derivas y las bifurcaciones” (p.114), pero sin rupturas, sino en el interjuego entre el individuo que emprende una acción, sus intenciones y el ambiente. Con esto, el autor quiere decir: “No hay dominio de la complejidad que incluya al pensamiento, la reflexión, por una parte, y el dominio de las cosas simples que incluiría la acción, por la otra. La acción es el reino concreto, tal vez parcial de la complejidad” (p.115).

Nuestro interés es, justamente, ir más allá del significado de la acción considerada desde una perspectiva externa, perceptible solo desde el punto de vista de un observador que no es el mismo sujeto actuante. No existe una relación lineal causa-efecto entre las intenciones de la acción y sus resultados, sino que de inmediato se ingresa en un juego de inter-retroacciones, lo que afecta el sentido que el actor dio a la acción al comienzo de esta, de modo que la intención primera de la acción se corrija, se neutralice o se invierta.

Contrariamente a la opinión que enraíza la acción en el actor, la acción se desenraíza del actor, sea para desencadenar retroacciones positivas inesperadas; en adelante pertenece, de todas maneras, más a los procesos ecológicos que a las decisiones autológicas. (Morin, 2006a, p.106)

Vale decir que, si bien la acción responde –en principio– a la libre decisión del actor, quien imprime significado a su decisión de actuar, es él mismo quien considera los efectos externos que para sí y para otros puede alcanzar, pero también cabe reconocer que la acción y sus efectos están en manos de él tanto como del medio en el cual acontece, los sistemas con los que interactúa, las intersubjetividades, las vidas que lo atraviesan. Este es el contexto que pone en juego los atajos con que la acción hace camino.

2. Ecología: ciencia y cuidado de la vida

Fue el filósofo y biólogo alemán Ernst Heinrich Haeckel quien acuñó por primera vez el término ecología en 1869. Etimológicamente ecología deriva del griego “οἶκος” *oikos*: casa y “λόγος” *logos*: conocimiento. Es la ciencia que estudia a los seres vivos, su ambiente, la distribución y cómo esas propiedades son afectadas por la interacción entre los organismos y su entorno.

Haeckel no solo fue inventor de este término, sino que además fue el fundador de su estudio: la *Ecología*, la ciencia o el estudio de organismos en su casa, su hogar, en su medio ambiente natural, en clara referencia a la Tierra. Percibió la necesidad de “ir más allá de los límites impuestos por la Biología, e investigar el funcionamiento de los ecosistemas y la interdependencia entre todos los seres de la naturaleza” (Trigueiro, 2009, pp. 29-30).

La importancia que la Ecología dio a las relaciones entre las distintas especies, al estudio de la naturaleza como un conjunto en el que las condiciones físicas y los seres vivos interactúan entre sí en un complejo entramado de relaciones, la sitúa con una visión integradora, lo que hizo que esta ciencia se diferenciara de los estudios biológicos que se habían realizado hasta el momento.

Ahora bien, si solo fuese una ciencia natural, “la ecología está mutilada”; por el contrario, la ecología representa la interdependencia y la solidaridad entre los seres vivos y el

medio ambiente. Así lo señala Morin (2008a) al afirmar que la ecología en su fundamento “no es solamente la ciencia de las determinaciones e influencias físicas; es la ciencia de las interacciones combinatorias/organizadora entre cada uno y todos los constituyentes físicos de los ecosistemas” (p.34). La ecología está llamada a ser ecología general y una ecología planetaria:

Ecología general en el sentido que debe englobar la dimensión antropológica como la antropológica general debe englobar la dimensión ecológica [y] ecología planetaria, porque la problemática ecológica no solamente es local, regional, nacional, continental. Se plantea en términos de biosfera y de humanidad. (Morin, 2008a, p.100)

La Ecología, como disciplina científica surgida a finales del siglo XIX, adquiere un amplio desarrollo en el siglo XX y pone de manifiesto cada vez más en el entorno la riqueza de un universo, específicamente mostrando cómo se tejen innumerables interacciones entre los seres vivos. Esta perspectiva ecológica se promueve mucho más cuando en 1935 Alfred George Tansley, botánico inglés considerado pionero en la ciencia de la ecología, introduce un nuevo término: “*ecosistema*”, expresándolo como “el conjunto de seres vivos que residen en un espacio determinado, así como también, ese lugar, que los alberga, posee unos rasgos determinados, que permiten la vida y las relaciones entre esos organismos vivos”.¹⁹

El surgimiento de la noción de ecosistema constituye una toma de conciencia fundamental que necesitamos para afirmar (lo que es eje de esta tesis) las bases éticas de nuestras acciones. El término ecosistema se ofrece como un término más rico y amplio, que de alguna manera permite sustituir los términos de entorno, medio y naturaleza; en el sentido de que “las interacciones entre los vivos, al conjugarse con los estrechamientos y posibilidades que proporciona el biotopo

¹⁹ Para ampliar acerca de la definición y características del concepto de ecosistema para Arthur Tansley. Recuperado de <http://www.escolares.net/biografias/arthur-tansley-ecosistema/#obras>

físico (y al retroactuar sobre este) organizan precisamente al entorno en sistema” (Morin, 2008a, p.12).

Al organizarse el entorno en sistema, según entiende Morin, el entorno deja de representar una unidad únicamente territorial para convertirse en una unidad organizadora, que comporta en sí el orden geofísico y el desorden de la jungla, es decir, la organización remite a “la disposición de las partes dentro, en y por un Todo” (Morin, 2009a, p.127).

La fundamental complejidad del sistema es, por lo tanto, asociar en sí la idea de unidad, diversidad y multiplicidad que en principio se excluyen. Entenderá por sistema:

Una unidad global, no elemental, puesto que está constituida por partes diversas interrelacionadas. Es una unidad original, no originaria: dispone de cualidades propias e irreducibles, pero debe ser producido, construido, originado. Es una unidad individual, no indivisible: se puede descomponer en elementos separados, pero entonces su existencia se descompone. Es una entidad hegemónica, no homogénea: está constituida por elementos diversos, dotados de caracteres propios que tiene en su poder. (p.128)

El vocablo *ecosistema* se expresa como un término rico, generador, es “una especie de ser vivo que nace del fenómeno de integración natural entre vegetales y animales, incluidos los humanos [y que constituye] una unidad compleja de carácter organizador o sistema” (Morin, 2008a, p.36).

Se trata de comprender la organización de la *eco-organización*. La relación eco-organización y autoorganización rompen la lógica de la causalidad simple que establece la relación a partir de las partes, de los lados de la relación. La eco-organización es “la gran complementariedad”, supone comenzar la relación por el todo: las partes constituyentes toman relación por el todo y recíprocamente. La complementariedad de la que habla incluye también los antagonismos, no se trata solo de asociaciones. Antagonismo y complementariedad no se excluyen.

El ecosistema es más que un sistema: es un ser-máquina organizador-de sí Un macroconcepto: *oikos*-sistema-organización que expresa los caracteres ontológicos del ecosistema y los caracteres organizacionales de la naturaleza. El principio que concibe todo lo que es vida en la eco-auto-relación (...) emerge de la teoría de los ecosistemas naturales y se convierte en principio fundamental del pensamiento ecologizado, es decir, de un pensamiento dotado de una visión eco-auto-relacional que enriquece y complejiza todas sus percepciones, formulaciones, concepciones. (Morin, 2006a, p.112)

Ecosistema pasa a ser un término ecológico holístico e integrativo que combina los organismos vivos y el ambiente físico en un sistema. De ahí que, para Morin (2009a), el problema ecológico nos atañe no solo en “nuestras relaciones con la naturaleza, sino también en las relaciones con nosotros mismos” (p.124). Propone a partir del término ecosistema, comprender los caracteres de la “*unidad compleja*”:

La idea de unidad compleja va a tomar densidad si presentimos que no podemos reducir ni el todo a las partes, ni las partes al todo, ni lo uno a lo múltiple, ni lo múltiple a lo uno, sino que es preciso que intentemos concebir juntas, de forma a la vez complementaria y antagónica, las nociones de todo y de partes, de uno y de diverso. (p.128)

A esta tesis de la interrelación del todo y las partes, Morin la recupera del pensador Blaise Pascal y es fundamental para sentar las bases del pensamiento complejo porque nos evita tanto el reduccionismo a las partes como el reduccionismo al todo, al mismo tiempo que posibilita asumir el carácter circulante e inacabado del conocimiento:

Siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un lazo natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes, yo tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como conocer el todo sin conocer particularmente las partes. (Pascal, 1948, p.228)

Morin se nutre de Pascal en todas sus obras y, especialmente, para elaborar su idea de *pensamiento ecologizado*. Al principio de eco-auto-organización lo convierte en paradigma y en este paradigma rige a la vez un principio de complejidad, una reconstrucción y una transformación de la idea de naturaleza, una toma de conciencia y una praxis.

El paradigma ecológico comporta y asocia las dos ideas maestras: la idea de *oikos*-sistema-organización; y la idea de auto-eco-relación. Por ello mismo este paradigma lleva en sí un principio de complejidad. No sólo rompe con la idea de un medio rígido o amorfo, sino también con las visiones simplificadoras que aislaban los seres de su entorno, o reducían los seres a su entorno. (Morin, 2006a, p.113)

El paradigma ecológico incluye en su mirada la complejidad; emerge en su naturaleza anti-disyuntiva, anti-reductora, anti-simplificadora. Instala, en el nudo gordiano auto-eco-lógico, no un principio ‘holista’ vacío, sino un principio de conjunción, de multidisciplinariedad, de complejidad” (Morin, 2006a, p.114).

El término holístico está formado a partir de la raíz griega “*holo*” que significa todo o íntegro. La holística se refiere a la manera de ver las cosas enteras, en su totalidad, en su conjunto; es la visión que busca integrar las partes componentes de un todo o sistema. Se hace cargo del axioma Aristotélico “el todo es más que la suma de las partes” (Morin, 2009a, p.129). Esto significa que la mera suma de los componentes no es suficiente para comprender el conjunto, pues existen propiedades emergentes de las totalidades que solo se manifiestan en la interrelación de las partes.

Lo holístico apareció en el espacio de comprensión del problema ecológico cuando los instrumentos y metodologías parciales resultaron insuficientes. Entonces, Morin sostiene que cuando –en el horizonte de la ecología– aparece para ser tratado el “problema ambiental”, esto obligó a superar los límites tanto de las ciencias naturales como de las ciencias sociales y a emprender su estudio como un problema científico

en términos de ciencias sociales, naturales, técnicas y también en términos de práctica política. Esto le obligó a un estudio integral para poder apreciar las interacciones, particularidades y procesos que no se perciben si se estudian los aspectos que conforman el todo –lo ambiental– por separado.

Ahora bien, el holismo, que parece haber surgido como solución al reduccionismo (modelo cartesiano de búsqueda de objetos simples), no alcanza, al igual que este, para dar sentido y comprensión al sistema. Por un lado, porque ninguno de los dos términos (todo-parte) es reducible al otro y, por otro lado, tampoco alcanza con avanzar hacia una idea envolvente del todo. Se necesita ir más allá del circuito explicativo e ingresar en un “circuito relacional”.

En varios de sus textos,²⁰ Morin hace referencia al concepto de holismo para diferenciarlo de complejidad. Sostiene que el holismo al igual que el reduccionismo sufren de ceguera: “la ceguera reduccionista (que no ve más que los elementos constitutivos) y la ceguera holista (que no ve más que el todo)” (Morin, 2009a, p.135).

La complejidad, por su parte, abandona las imposiciones, los cerramientos e integra de manera organizacional y complementaria las diferencias, lo antagónico, la diversidad. Es una visión en la que el sistema no solo es más que la suma de sus partes, sino que, paradójicamente, también es menos ya que cuando las partes se incorporan a un sistema pierden grados de libertad al mismo tiempo que emergen nuevas posibilidades.

Es por eso que la nueva ecología generalizada se entiende como ciencia de las interacciones, de las interdependencias, ciencia que trasciende la disciplina aislada, “ciencia transdisciplinar”.

En la década de 1970, irrumpe el aporte del filósofo y ecologista noruego Arne Naess con el término *ecología profunda*²¹ que nace para hacer frente al camino del expansio-

²⁰ Para ampliar ver Morin, (2009a, pp.149-152).

²¹ “Esta posición de preocupación por lo ambiental conducida por la percepción de pérdida personal fue conceptualizada por Naess como ‘ecología superficial’ (Shallow Ecology). En oposición, planteó la necesidad de avanzar hacia una postura social de ‘ecología profunda’ (Deep Ecology) que coloque a la naturaleza en el centro de atención. El desarrollo ulterior

nismo industrial. Este implica una crítica al predominio de las tendencias simplificadoras en los inicios del movimiento ambientalista; similar crítica realiza Morin a la denominada “ola ecológica” de los años setenta.²²

Para Naess, las personas involucradas en el movimiento ambientalista lo hacían impulsados solo frente a aquello que afectaba a su propia vida. Esta preocupación por el ambiente se debía a una preocupación por la situación de los humanos en general y, específicamente, por la propia de los individuos involucrados. La naturaleza continuaba siendo un medio para alcanzar un fin, sin ser en modo alguno finalidad en sí misma.

Andrea Speranza (2006), investigadora argentina, analiza la propuesta de Arne Naess en el libro que titula *Ecología profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Para ella, el planteo de ecología profunda entendida como “una visión fundamental del mundo, pero al mismo tiempo llama a la acción inmediata” (p.35), es un enfoque sistémico y articula un discurso que abre en la filosofía una nueva línea de reflexión: la filosofía ecológica o “ecofilosofía”; lo que resulta fundamental para expandir la posición de la ecología, no como ciencia aislada, sino como compromiso social.

Sostiene que, según Naess, el ser humano es “parte de su entorno y exalta su responsabilidad como parte dentro de la ecuación del todo” (p.37). Por un lado, reconoce el derecho de todo ser vivo: humano, planta, animal, para llegar a la realización total de su potencial; y la otra parte fundamental del planteamiento “ecosófico” es que no debemos actuar sin saber

de un movimiento ambientalista radical –la ecología profunda– y la crítica al antropocentrismo de la ‘ecología superficial’ se convirtieron en puntos álgidos de los debates ambientales y la ética ambiental del siglo XX a nuestros días”. Véase Andrea Speranza (2006).

²² En *El año I de la era ecológica* (2008a), Morin escribe: “La profecía ecológica de la década de 1970 se ha autodestruido parcialmente; ha devenido en un sentimiento romántico de la naturaleza (una visión simplista) que no siempre supo diferenciar lo principal de lo secundario, muchos integrantes de la llamada ‘ola ecológica’ depositaron una confianza ciega en la naturaleza, creando el mito de una naturaleza que representa una suerte de equilibrio ideal, estático que era preciso respetar o restablecer” (pp.26-29).

cuál será el efecto de nuestra acción. Por ello, considera a Naess no solamente un filósofo que teoriza sobre esta problemática; [sino también] un “referente dentro del movimiento ecologista” (p.14). La ecología profunda que nació como un término teórico, posteriormente se transformó en un movimiento.

Respecto a la posición de actuar solo si “sabemos cuál será el efecto de nuestra acción” (Naess citado en Speranza, 2006, p.30), Speranza no condice en su totalidad con el planteo de una ecología general y planetaria propuesta por Morin.

Para el pensador francés, “la acción escapa a las intenciones del autor una vez que entran en relación con el medio” (Morin, 2006b, p.47). Este análisis lo lleva a formular su concepto central de “ecología de la acción”, es decir, da cuenta de que no es posible para el sujeto predeterminar y asegurar el efecto de la acción.

Por su parte, según Fritjof Capra (1996), uno de los principales impulsores del holismo, debemos dar un giro epistemológico y ampliar nuestra visión ya que “comprender las cosas sistémicamente significa literalmente colocarlas en un contexto, establecer la naturaleza de sus relaciones” (p.47). Destaca que la contribución de la ecología profunda a un nuevo saber ambientalista ha sido fundamental; ella se encuentra en la base del nuevo paradigma holista que el ambientalismo aporta a la ciencia contemporánea:

El nuevo paradigma podría denominarse una visión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una visión ecológica, usando el término “ecológica” en un sentido mucho más amplio y profundo de lo habitual. La percepción desde la ecología profunda reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y como sociedades, estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza (p.28).

La ecología profunda “es una visión del mundo que reconoce el valor inherente de la vida no humana. Todos los seres

vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculadas por una red de interdependencias” (p.32). Su raíz está compuesta por un número de demandas a los seres humanos y su relación con el resto de la naturaleza. Es una declaración de principios no técnicos en torno a la cual se espera que puedan adherirse las personas con diferente entendimiento de sí mismas, de la sociedad y de la naturaleza no humana.

Aún más, para Capra “cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo” (p.32), es decir, emerge una expansión de uno mismo hasta su identificación con la naturaleza. Con esta declaración retoma la propuesta de Arne Naess en el siguiente sentido:

El cuidado fluye naturalmente cuando el “sí mismo” se amplía y profundiza hasta el punto de sentir y concebir la protección de la Naturaleza libre como la de nosotros mismos. Al igual que no precisamos de la moral para respirar. [Igualmente] si nuestro “sí mismo”, en el sentido más amplio, abarca a otro ser, no precisamos de ninguna exhortación moral para evidenciar cuidado. Cuidamos por nosotros mismos, sin precisar ninguna presión moral (...). Si la realidad es como la que experimenta nuestro ser ecológico, nuestro comportamiento sigue natural y perfectamente normas de estricta ética medioambiental. (Capra, 1996, p.33)

Expusimos, en párrafos anteriores, la afirmación de Morin para ir más allá del holismo. En su obra *el Año I de la Era ecológica* (2008a) brega por un pensamiento ecologizado; es decir, una visión ecológica que consiste en percibir todo fenómeno autónomo (auto-organizador, auto-productor, auto-determinado, en relación con el entorno. “El pensamiento ecologizado es la introducción de la visión ecológica y de la dimensión ecológica en la descripción y explicación de todo lo que vive, incluida la sociedad, el hombre, el espíritu, las ideas, el conocimiento” (p.111).

El pensamiento ecologizado no es insular, no reduce la acción a las causalidades externas, no elabora descripciones

y explicaciones de los fenómenos de manera aislada, sino que genera “en el seno de una dialógica compleja que asocie de manera complementaria, concurrente y antagónica las lógicas autónomas e internas propias del fenómeno por una parte y las ecologías de su entorno por la otra” (Morin, 2006a, p.114). Se gesta, entonces, el paso de ciencia ecológica a conciencia ecológica.

Asistimos a la toma de conciencia ecológica que nos alerta a no abstraer nada del horizonte global, a pensarlo todo en perspectiva planetaria:

Al plantear el problema de la relación hombre/naturaleza en su conjunto, su extensión, su actualidad, la ciencia ecológica se convierte en una ciencia planetaria y la conciencia ecológica se convierte en conciencia planetaria. (p.100)

Si seguimos el rastro histórico y la implicancia de lo ecológico en nuestras vidas, haremos conciencia que aquello que nació como un movimiento social de ecología ha devenido en preocupación de ecología profunda acerca del lugar del hombre en el sistema de la naturaleza y en conciencia ecológica, que no es otra cosa más que la responsabilidad de la acción humana que abre el camino de un nuevo paradigma, una nueva relación ecológica.

3. Ecología de la acción

Acción y ecología, dos términos –dijimos– que separados dan cuenta de su raíz etimológica, sientan presencia, pero que en aras de generar acciones multidimensionales necesitamos enlazarlos, tejerlos juntos.

Vale decir que, aunque acción y ecología sean términos necesarios para concebir la organización viviente y social no son, sin embargo, palabras claves, aisladas, decisivas. Para Morin (1982) “La palabra clave se convierte en el concepto primero y término, de donde parte la explicación y donde esta termina” (p.121).

En cambio, en la propuesta del pensamiento complejo, acción y ecología emergen como un *macro-concepto* que nace de asociar, de manera organizacional y dialógica, en un nuevo espacio en forma dinámica, conceptos que hasta aquí permanecían separados, simplificados.

Según esta mirada, necesitamos macroconceptos. Para Morin (2007a) “pensar macro-conceptualmente es desarrollar un pensamiento generativo. Es hacer emerger formas globales, no totalidades cerradas, es pensar organizacionalmente” (p.105).

Cabe recordar que la propuesta de pensar mediante macro-conceptos es contraria a la propuesta clásica del pensamiento en el sentido cartesiano. Descartes sostenía que la *distinción* y la *claridad* eran las características intrínsecas de la verdad de una idea. Por ello, el concepto debía permanecer claro, distinto, separado para un mejor análisis del pensamiento.

Pensar mediante macro-conceptos es comprender que todo concepto debe remitir a otro concepto y no puede resultar esclarecido/esclarecedor más que en una intercomunicación de conceptos. Por lo tanto, debemos concebir un conjunto “polinucleado” de conceptos principales en interdependencia para pensar tal o cual orden de fenómeno (Morin, 1982).

Cuando se definen los conceptos, como en este caso acción y ecología, desde una visión dicotómica en relación con lo externo: sea la naturaleza, la sociedad, el hombre, el medio, se supone que se pueden alcanzar soluciones parciales basadas en el conocimiento objetivo que la ciencia proporciona. Si bien esto “garantizaría” acciones eficaces y posibilitaría restablecer lo que ha sido alterado o sus efectos negativos, se procede siempre en las “fronteras” consideradas como líneas de exclusión de acuerdo con los marcos del presupuesto clásico de objetividad y no se consideran los cruces, los encuentros, las reflexiones. Se procede con una “voluntad unidimensional de caracterizar con una palabra decisiva, al hombre, la sociedad, el tiempo, es decir, una fórmula maestra” (Morin, 1982, p.122).

Pensar macro-conceptualmente está más cercano al enfoque “enactivo” propuesto por el neurobiólogo chileno, Francisco Varela.

“Enactivo” es una castellanización del inglés *to enact*, traer a la mano, hacer emerger. El enfoque enactivo es una crítica al concepto cognitivista de representación; explica el enfoque de la percepción-como-acción. Es hacer emerger el sentido a partir de un trasfondo de comprensión.

El que percibe guía sus acciones en situaciones locales, las que se modifican constantemente como resultado de la actividad del que percibe, el punto de referencia para comprender la percepción ya no es un mundo pre-dado, independiente del que percibe, sino más bien el modo en que el sistema nervioso une superficies sensoriales y motrices (...), esa estructura es la que determina los modos de acción posibles del que percibe y cómo este puede ser moldeado por acontecimientos ambientales. (Varela, 1996, p.19)

La ecología es realidad que *emerge* como novedad con relación a la cualidad de los conceptos que la constituyen, “la emergencia es una cualidad nueva en relación con los constituyentes del sistema. Tiene la virtud del evento, y el carácter de irreductibilidad” (Morin, 2009a, p.132).

Con respecto a las cosas importantes, los conceptos no se definen jamás por sus fronteras, sino a partir de su núcleo. Las fronteras son siempre borrosas, son siempre superpuestas. Hay que tratar, entonces, de definir el corazón, y esa definición requiere, a menudo, de macro-conceptos. (Morin, 2007a, p.105)

No hay frontera nítida. Esta revela, a la vez, apertura y cerramiento: “el lugar de la disociación y la asociación, de la separación y la articulación” (Morin, 2009a, p.235). De ahí que acción y ecología estén en el corazón del macro-concepto ecología de la acción, junto con sus derivaciones, los intermedios, las bifurcaciones, la mezcla y relaciones entre acción y ecología.

Esto nos lleva a comprender a la ecología de la acción como un macro-concepto para la reflexión; un principio de acción responsable. En los capítulos siguientes, intentaremos

dilucidar cómo este principio juega en espacios concretos como la política y, primordialmente, en la ética.

La acción es ante todo *juego ecologizado*; por ello, para expresar este principio, necesitamos tematizar la acción, es decir, convertirla en tema, reflexionarla, problematizarla, lo que nos permitirá hacer una reconstrucción de la acción. Y, al ocuparnos de la acción, reconstruimos elementos propios del contexto de realización de la acción. La Ética es la que tematiza la acción, no solo analizándola, sino configurándose ella misma, en cuanto forma peculiar de saber, a partir del saber propio en ese objeto de estudio. Necesitamos tematizar la acción para actuar/pensar en movimiento, no solo respecto a los motivos, sino también considerando las consecuencias y las diferentes estrategias de la acción.

En la obra de Morin, es de capital importancia el concepto de *ecología de la acción*, concepto que fue acuñado para referirse a un rasgo esencial de la acción humana con consecuencias para la comprensión ética. Al analizarlo, refiere y reconoce a otros autores,²³ principalmente a Gregory Bateson, que fueron quienes inspiraron su visión de “un pensamiento ecologizado”.

Uno de los conceptos más interesante en los estudios de Bateson (1998) es el de *ecología de las ideas* o *ecología de la mente*:

Los ensayos, esparcidos a lo largo de más de treinta y cinco años, se combinan para proponer una nueva manera de pensar sobre las ideas y sobre esos conglomerados de ideas que yo denomino “mentes”. A esta manera de pensar la llamo la “ecología de la mente” o la ecología de las ideas. Es una ciencia que no existe aún como cuerpo organizado de teorías o conocimientos. (p.8)

²³ Ver Morin: “La idea de ecología de los actos (Moles, 1974), de las ideas (Vickers, 1968), del espíritu (Bateson, 1972) ya ha sido formulada. Yo voy a esbozar aquí, en tales dominios, pero en un sentido diferente, un principio de auto-eco-interpretación de la acción, las ideas, las obras” (2006a, p.105).

Concibe la ecología de la mente como la organización global del mundo mental, la existencia social del hombre y su interacción reflexiva con el medio ambiente. Su pensamiento desarrolla una descripción de la naturaleza como una serie de sistemas o circuitos de gran complejidad, ordenados de modo tal que unos contengan a otros, es decir, constituyen sus *contextos*. Al respecto pone como ejemplo:

De especial interés al respecto es la relación entre el contexto y su contenido. Un fonema existe como tal sólo en combinación con otros fonemas que constituyen una palabra. La palabra es el contexto del fonema. Pero la palabra sólo existe como tal –sólo tiene “significado”– dentro del contexto de la elocución, la que sólo tiene sentido, a su vez, en una relación. (1998, p.275)

El contexto juega un rol importante en la construcción teórica de Bateson porque es el que otorga sentido a los diferentes contenidos y sostiene las relaciones entre los elementos de los sistemas y no los elementos en sí. Separar, dividir los contenidos de sus contextos puede llevar a equivocaciones y a la introducción de desequilibrios en los sistemas –a “desequilibrios ecológicos”. Retomando su frase, así como una letra solo es comprensible en el contexto de una palabra y esta a su vez en el de una frase y esta, en una situación de enunciación y una relación entre personas comunicantes, también un individuo solo puede ser comprendido plenamente en el contexto de una sociedad y esta a su vez en el de un ecosistema determinado. Esta visión cuestiona, por lo tanto, la existencia de elementos u objetos en sí, recortados de la realidad circundante.

Como enseñanza, se sostiene una frase popular atribuida a Bateson: “unir los puntos” o “pautas que conectan”.

El desafío es, entonces, pasar de una visión simple de la acción a una visión compleja, y esto es posible a través de la ecología de la acción en el sentido que las acciones de finalidad simple (egoístas) se enlazan en inter-retroacciones, que “juegan un papel organizador en el conjunto en que se integran y, finalmente, vistas bajo el ángulo de este conjunto, las

acciones adquieren un sentido diferente, incluso opuesto al que tenían al comienzo” (Morin, 2006a, p.105).

Cabe reconocer que esta propuesta es factible para toda acción humana voluntaria, ya que se introduce de manera azarosa en un juego múltiple de “inter-retroacciones”, en un proceso que escapa a la voluntad del actor, es decir, derivaciones de las que el actor la mayoría de las veces no sospecha y que pasan a pertenecer mucho más a los procesos ecológicos: al interjuego de acción y contexto.

En el tomo 6 de su obra máxima, *El Método*, Edgar Morin (2006b) define la *ecología de la acción* como un principio que implica que “toda acción escapa cada vez más de la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las inter-retro-acciones del medio en el cual interviene” (p.47).

Así, da cuenta de una cuestión crucial que implica la relación entre la acción, el contexto y sus consecuencias; por ello es que sostenemos a la ecología de la acción como un principio de acción ética responsable. De este principio, Morin (2006b) se desprenden dos corolarios:

1- “Los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del autor, sino también de las condiciones propias del medio en el cual se desarrollan dichos efectos” (p.47). Vale decir, que desde el inicio nuestras acciones en su relación con el contexto son empujadas a procesos y direcciones muy distintos, a veces hasta contrarios; esto hace que el sentido inicial de las acciones puede desviarse negativamente o estimular reacciones felices, contrarias a las buscadas. El entorno no es solo copresente, es también coorganizador; el límite de lo previsible está dado por la complejidad del medio socio-histórico, lo que impide considerar la totalidad de las inter-retro-acciones. Es necesario recrear un *conocimiento pertinente*, un pensamiento ecologizado, teniendo en cuenta el contexto, lo multidimensional, lo global y lo complejo.

Para Morin (2001a), un conocimiento pertinente, al que considera como el segundo de los siete saberes, no supone cantidad de información, tampoco una organización rigurosa según esquema matemático, sino un conocimiento que sabe situarse en su contexto y en el conjunto al que se vincula. Por

ello, sostiene que “enseñar los conocimientos pertinentes es enseñar a contextualizar” (p.37). Un conocimiento pertinente es el que revela las diversas facetas de una misma realidad y esto es válido –éticamente– incluso para nuestras relaciones personales, para nuestras relaciones con los otros. Tal como ya lo expresamos a través de la frase de Pascal, un conocimiento pertinente es el que vincula las partes con la totalidad y la totalidad con las partes.

2- “Se pueden considerar o suponer los efectos a corto plazo de una acción, pero sus efectos a largo plazo son impredecibles” (Morin, 2006b, p.47). Este segundo corolario, expresa un *principio de incertidumbre*, lo que implica reconocer que es necesario, al lado del programa de la acción emprendida, considerar las estrategias, deliberando que las últimas consecuencias de un acto dado no son predecibles.

Cuando el físico alemán Werner Heisenberg, en 1927, enunció el *principio de incertidumbre*,²⁴ introdujo un cambio básico en la forma de estudiar la naturaleza, ya que se pasa de un conocimiento teóricamente exacto a un conocimiento basado en probabilidades y en la imposibilidad teórica de superar un cierto nivel de error; Morin introduce este principio para dar cuenta del paso de una idea de la acción simple a la idea de acción compleja. Por lo tanto, la imposibilidad de prever las consecuencias de la acción.

Entendemos que el interés de Morin está no tanto en hacer referencia a las dificultades para establecer con precisión (medición empírica determinada) las consecuencias de la acción, como sí en los movimientos y juegos de inter-retroacción y a las estrategias que el propio sujeto de la acción pone en juego. De alguna manera, el principio de incertidumbre

²⁴ Werner Heisenberg, premio Nobel de Física 1932, enunció el llamado *principio de incertidumbre* o principio de indeterminación, según el cual “es imposible medir simultáneamente, y con precisión absoluta, el valor de la posición y la cantidad de movimiento de una partícula”. En mecánica cuántica, la relación de indeterminación o principio de incertidumbre establece la imposibilidad de que determinados pares de magnitudes físicas observables y complementarias sean conocidas con precisión arbitraria. Recuperado de http://enciclopedia.us.es/index.php/Principio_de_indeterminaci%C3%B3n_de_Heisenberg

nos dice que hay un límite en la precisión del programa de la acción: el programa no nos posibilita dilucidar, al mismo tiempo, la realización de la acción, sus derivaciones, riesgos y consecuencias, por lo tanto, aquí interviene el principio de la ecología de la acción.

A partir de las dos consecuencias derivadas de la ecología de la acción, desarrolladas anteriormente, nos damos cuenta de que la acción y la decisión respecto a la acción no siempre conllevan la expectativa primera realizada por el sujeto. Constantemente hay atajos propios del contexto de realización de la acción que pueden desviar el camino, hacer que no logre sus fines iniciales y retornar hacia quien la ha iniciado. El propio Morin (2006a) expresa que la ecología de la acción:

Nos invita a concebir “los riesgos enormes de la acción”. Estos riesgos externos se convierten en riesgos internos puesto que la acción puede derivar hasta invertir la finalidad, sin que el que actúa tome conciencia de ello, continúe actuando con toda su buena voluntad en el sentido contrario a lo que quiere. Si por el contrario nos abrimos a las ideas ecológicas de inter-retroacciones, de alea, de riesgos, podemos concentrarnos por fin en el tema central de la acción, que es la estrategia, y la ecología de la acción puede enriquecer la ecología de la acción. (p.107)

El siglo XX ha derrumbado la predictividad del futuro y ha introducido la incertidumbre sobre el mismo. La educación debe hacer suyo el principio de incertidumbre, tan válido como la formulación de Heisenberg para la física, como para el campo social. La incertidumbre no se refiere solo sobre el futuro. Existe también la incertidumbre sobre la validez del conocimiento y existe, sobre todo, la incertidumbre derivada de nuestras propias decisiones.

Una vez que tomamos una decisión, emprende su marcha el principio de ecología de la acción; se desencadena una serie de acciones y reacciones que afectan al sistema global y que no podemos predecir.

Ciertamente, para el principio de incertidumbre las últimas consecuencias de un acto dado no son predecibles, pero es po-

sible reorientar la acción, transformar mediante estrategias. Lo paradójico es que nos hemos educado en un sistema de certezas, pero nuestra educación para la incertidumbre es insuficiente.

De ahí que enseñar un conocimiento pertinente es la mejor defensa para desafiar las incertidumbres.²⁵ Esto implica que, “tendrían que enseñarse principios de la estrategia que permitan afrontar los riesgos, lo inesperado, lo incierto y modificar el desarrollo en virtud de las informaciones adquiridas en el camino” (Morin, 2001a, p.17).

El principio de incertidumbre tiene diversas implicaciones en el conocimiento de lo social y aporta propuestas para concebir un método –estrategias– que permita abordar la realidad desde la perspectiva de la complejidad.

Por ejemplo, otro aporte al principio de incertidumbre es la que realiza Wallerstein (2004) al considerar que toda interpretación es:

Inevitablemente parcial y, en consecuencia, tenemos que incorporar en nuestros razonamientos métodos que corrijan los resultados y minimicen los efectos de la multiplicidad de sesgos. Lo que necesitamos es una hoja de ruta metodológica que, en sí estará llena de incertidumbre para afirmar interpretaciones posibles de las realidades sociales inciertas. (p.43)

También, en el campo social, los estudios de Robert Merton²⁶ referidos a mostrar la existencia de *funciones* que aportan y funciones que no aportan al mantenimiento de determinadas formas, y también mostrar cómo la estructura condiciona la adaptación de los individuos a su entorno social, resultan en este punto interesante al conjugar los elementos de *estructura* y *función* y relacionarlos con la vida de los individuos.

²⁵ Para ampliar el tema ver Morin (2001a, pp.77-90).

²⁶ Para Merton, si bien, desde el punto de vista de las ciencias sociales es difícil ponderar la importancia de las consecuencias no intencionadas de la conducta intencional, cabe reconocer su aporte al desarrollo de las ciencias sociales. El concepto de estructura que introdujo rompe con el carácter mecánico de este término en la visión sociológica (ortodoxa) clásica.

Merton (1964) entiende por función un “conjunto de las motivaciones de la conducta social y sus consecuencias objetivas. [Para explicarla diferencia dos conceptos]: funciones manifestas y funciones latentes” (p.94), distinción que “fue ideada para evitar la inadvertida confusión que se encuentra con mucha frecuencia en la literatura sociológica entre motivaciones conscientes para la conducta social y sus consecuencias objetivas” (p.136); y entiende por *estructura* –estructura social– el conjunto de funciones que llevan a los individuos a relacionarse entre sí y con su cultura de manera determinada.

Otro término que también se incluye dentro de este conjunto y que resulta novedoso para comprender los cambios, la incertidumbre en la relación función y estructura es el concepto de *disfunciones* “que implica el concepto de esfuerzo, tirantez y tensión en el nivel estructural, y proporciona una actitud analítica para el estudio de la dinámica y el cambio” (p.128). Este concepto expone, según entendemos, las posibilidades de cambios de la estructura en el sentido que la disfunción expresa la tensión con las funciones, principalmente con las latentes, y provoca las modificaciones inesperadas en la estructura.

De esta propuesta, nos interesa rescatar la distinción entre los motivos subjetivos de una acción, es decir, la función manifiesta, las motivaciones conscientes para la conducta social, y las consecuencias objetivas de la misma, es decir, la función latente, que implica acciones no intencionadas, buscadas o reconocidas por los actores sociales y dan lugar a “consecuencias imprevistas”.

Sostiene Merton (1964), “no es necesario suponer que las razones expresadas por la gente para su conducta son la misma cosa que las consecuencias de esas conductas” (p.43). Entendemos, por lo tanto, que no se trata de estandarizar un concepto, de aislarlo para pensarlo, sino más bien entenderlo en su conjunto y en relación con la realidad donde ocurre, no es posible desligar la función de la realidad.

Cabe considerar en este aporte de Merton, en el que da cuenta de la motivación de la conducta como algo relativo al dominio subjetivo-individual y de los resultados de la conduc-

ta como algo que escapa al dominio estrictamente individual y puede implicar consecuencias a nivel social –esto último se corresponde con las funciones latentes–, un rasgo que nos permite reflexionar sobre las consecuencias no intencionadas del individuo, lo que de algún modo incluye –utilizando los términos de Morin– lo inesperado, lo azaroso, las derivas en el juego estratégico en el que el actor interviene.

Son precisamente las funciones latentes de una práctica o creencia las que no son de conocimiento común, porque son consecuencias sociales y psicológicas inesperadas y por lo general no reconocidas. Por lo tanto, resultados concernientes a funciones latentes representan un aumento mayor de los conocimientos que resultados concernientes a funciones manifestas. Como las funciones latentes se apartan más o menos de las funciones manifestas declaradas, la investigación que descubre funciones latentes produce con frecuencia resultados “paradójicos”. (Merton, 1964, p.144)

Ahora bien, deliberar sobre la importancia de las consecuencias no intencionadas de la conducta intencional, analizar los contextos en los que pueden ser observadas estas consecuencias no debería ser solo por un interés centrado en el estudio y/o en la reproducción de las prácticas institucionalizadas para revisarlas; sino más bien un “alerta” para poder hacer frente éticamente a las consecuencias de la acción.

Concebimos que el principio de la ecología de la acción responde a esta exigencia. Contiene el prefijo “eco” que evoca directamente el *hábitat*, no como simple sinónimo de medio o de medio ambiente (como ya lo señalamos en referencia a la ecología científica), sino *hábitat/casa* como lugar de relación cuya vida es y recibe el sostén del que tiene necesidad de sostenerse. Por su parte, la acción no es una mera combinación de actos, los actos no son solamente momentos de atención a lo vivido en relación con la experiencia, no se puede hablar de la acción separada de la vida, de las mediaciones y las interferencias del mundo circundante, del contexto, ni de la coherencia y el “bien pensar” del que actúa.

La acción supone complejidad, elementos aleatorios, azar, intención, iniciativa, decisión, conciencia de los desvíos y de las transformaciones; es decir:

La ecología de la acción no nos invita, en consecuencia, a la inacción sino a realizar una apuesta que reconozca sus riesgos y a una estrategia que permita modificar o anular la acción emprendida. La ecología de la acción nos incita a llevar adelante una dialéctica entre lo ideal y lo real. (Morin y Kern, 1999a, p.152)

El mundo social, la vida en su totalidad, no se forma solo de solidaridad entre sus miembros, sino también de una interacción que, muchas veces, destruye o compromete al individuo-la sociedad-el planeta. El camino para sortear los riesgos, considerar las alertas y hacer frente a lo azaroso es incierto. En consecuencia, la acción se funda como apuesta y estrategia; es una decisión, una elección. En la noción de apuesta está la conciencia del riesgo y de la incertidumbre; por ello, toda apuesta tiene que ir acompañada de una estrategia; y toda estrategia, en cualquier contexto que sea, tiene conciencia de la apuesta.

4. La acción en juego

La ecología de la acción, dijimos, nos delega dos consecuencias centrales: una es la disolución entre la intención del sujeto de la acción y las consecuencias de la acción; y la segunda, aquello que lo causa y el juego de las inter-retroacciones. Estas dos derivaciones dan cuenta de una “distancia” entre las intenciones originales del autor y los desvíos.

Los desvíos se inician desde el momento mismo del pasaje de la intención a la acción y dependen del conjunto, característica y complejidad de los contextos y del “juego de las inter-retroacciones” en que se desarrollen las acciones. No es posible, entonces, considerar la totalidad de las inter-retroacciones; por ello, tomar conciencia del principio de la ecología

de la acción es reconocer los límites de nuestros proyectos; por el contrario, ignorar los límites nos conduce a vivir cerramientos, controles, hegemonías: a vivir programados.

No siempre la acción humana obedece a la intención del actor, sino que responde a determinados sucesos y sus interacciones pueden cambiar de dirección e incluso ir en sentido contrario, “la acción humana, por lo tanto, vive de la corrección” (Morin, 2006a, p.106). La “apuesta” es entrar en el juego de las inter-retroacciones. Este es el punto en el que Morin plantea la “complementariedad de los opuestos programa y estrategia” (p.263); complementariedad que nos enseña a “aprender a vivir” (p.263).

La acción no obra ni se somete ciegamente a las intenciones del actor, sino que pone en juego una apuesta por la acción, y en la apuesta no hay certeza absoluta, lo que hay es la presencia de estrategias. La estrategia es la que reconduce esa acción si advierte que toma un camino opuesto a sus intenciones.

Ahora bien, esta manera de entender la acción (incierta, inventiva, una apuesta, azarosa) lleva al conocimiento a la necesidad de poner en orden los fenómenos, rechazando el desorden, descartando lo incierto, para poder así clarificar, distinguir, jerarquizar; es decir, seleccionar los elementos de orden y de certidumbre. Son estos los procedimientos (necesarios para la inteligibilidad) con que el conocimiento corre el riesgo de producir ceguera si se eliminan caracteres de lo complejo. De ahí que, más allá de un conocimiento determinista, simplista, fragmentario, abstracto, propio del paradigma de la simplificación,²⁷ se requiere un conocimiento pertinente, un conocimiento de texto/contexto, un conocimiento complejo.

Necesitamos asociar la acción a su entorno, confrontar con la contradicción, respetar la multidimensionalidad de seres y

²⁷ Para Morin “Es cierto que todo conocimiento intenta poner orden y unidad en el universo de fenómenos, que se presentan como multiplicidades, singularidades, incertidumbres, desorden. Lo que la ciencia clásica aportó a la necesidad de conocimiento no es sólo un cuidado por la verificación, sino un método de pensamiento fundado en un doble principio de disyunción y de reducción, al que yo denomino principio de simplificación”. Ver Morin, 1984, p.341.

cosas y trabajar y dialogar con la incertidumbre, es decir, necesitamos afrontar la complejidad en vez de disolverla u ocultarla.

La complejidad es volver a confrontar con las incertidumbres y contradicciones, ocultas por el conocimiento simplificante. La complejidad es:

El tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico. La complejidad se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre. (Morin, 2007a, p.229)

La dificultad del pensamiento complejo es justamente “afrontar lo entramado (el juego infinito de las inter-retroacciones), la solidaridad de los fenómenos entre sí, la incertidumbre, la contradicción” (Morin, 2007a, p.33); es decir, al igual que la acción, el conocimiento debe saber, a la vez, combatir y utilizar la incertidumbre. En definitiva, debe reconocer los diversos rasgos de lo complejo y asumir sus riesgos.

Entre los rasgos de lo complejo²⁸ están: la necesidad de asociar el objeto a su entorno; la necesidad de unir el objeto a su observador: el objeto ya no es principalmente objeto si está organizado es un sistema; saber que el elemento simple se ha desintegrado y aceptar y asumir la confrontación con la contradicción. En este proceso, desde la perspectiva de la complejidad:

El aparato neurocerebral es el mismo que determina el conocimiento y el comportamiento, los desarrollos de uno y de otro son interdependientes, todo progreso de la acción aprovecha al conocimiento y todo progreso del conocimiento aprovecha a la acción. (Morin, 2006a, p.261)

El conocimiento no debe limitarse a plantear leyes de verdad para lo cual aísla, reduce, desune los objetos some-

²⁸ En el capítulo 1 expusimos lo que Morin denomina “los mandamientos de la complejidad”. Para ampliar, ver Morin, 1984 (pp.342-346).

tidos a esas leyes. Estas prácticas clásicas del conocimiento son insuficientes; por lo tanto, el conocimiento necesita hacer frente y responder a la incertidumbre. La incertidumbre del conocimiento no solo procede de los caracteres aleatorios, indeterminados, ambiguos, desordenados del ecosistema, sino también “de los caracteres propios del aparato neurocerebral, que debe extraer, producir, traducir los eventos y los datos del mundo exterior en informaciones y representaciones” (Morin, 2006a, p.262).

En consecuencia, la complejidad desafía al conocimiento. El problema del conocimiento es el de la incertidumbre; por ello, el conocimiento es también estrategia dado que “las representaciones permiten que una porción del mundo exterior se presente a sí mismo para examinarlo, estudiarlo, descifrarlo” (Morin: 2006a, p.263). En este sentido, se afirma que la estrategia necesita una actividad de conocimiento permanente e implica siempre la conciencia de una apuesta.

No sólo la acción necesita de estrategias, es decir, de arte/método/astucia apta para elaborar conductas en condiciones inciertas. El conocimiento necesita de una estrategia para articular, verificar, corregir a través del alea y lo vago su representación de las situaciones, de los seres, de las cosas. (p.263)

Si bien la acción puede sostenerse o moverse solo con la estrategia inmediata, necesita al mismo tiempo de un conocimiento pertinente, de un pensamiento de la complejidad: la estrategia del conocimiento es necesaria para la estrategia de la acción. En *Ciencia con conciencia*, Morin sostiene:

El principio de la complejidad permite asociar, al mismo tiempo que las distingue, nociones puestas en disyunciones. Nos permite descubrir los problemas de complejidad organizacional que ignoran los esquemas del pensamiento tecnocrático dominante: este une el desarrollo de la organización con el de la división de los trabajos, de las jerarquías, e incluso el aumento de la centralización. (1984, p.351)

Es en la complementariedad donde surge el papel creador del principio de la complejidad como sistema de relaciones para la toma de decisiones y el desarrollo consciente, reflexivo e innovador de las acciones.

4.1. Programa y estrategia. Una oposición complementaria

Programa y estrategia son conceptos que metodológicamente pueden separarse porque se presentan como antagónicos, pero en los hechos están estrechamente asociados, no solo es posible sino necesario complementarlos.

En los hechos, la alternativa entre programa y estrategia se diluye, aparece mezclada por iniciativas y elecciones que el conocimiento y la acción ponen en juego y, en este juego, la noción de estrategia emerge como la más amplia y fundamental que la de programa. La *estrategia* es la “aptitud”, es decir, la capacidad y disposición del sujeto para tomar la iniciativa y utilizar de manera creativa y organizadora, para su acción, los determinismos y las aleas.

Morin (2006a) define la estrategia como:

El método de acción propio de un sujeto en situación de juego, en el que, con el fin de lograr sus fines, se esfuerza por sufrir al mínimo y utilizar al máximo (las reglas [constreñimientos, determinismos], las incertidumbres y los azares de este juego). (p.266)

Por otra parte, entiende por *programa*:

Un conjunto de instrucciones codificadas que, cuando aparecen las condiciones específicas de su ejecución, permiten el desencadenamiento, el control, el mandato por un aparato de secuencias de operaciones definidas y coordinadas para llegar a un resultado determinado. (p.263)

El concepto de programa en el proceso del desarrollo de la acción implica la definición de lo que está “inscripto por

adelantado”, que a su vez supone una estructura de relaciones “hegemónicas”, un sistema de decisiones, un esquema de relaciones que caracterizan a la sociedad que se busca construir o se pretende alcanzar. Las acciones llevadas a cabo por el programa se traducen en estructuras físico-espaciales del sistema que guardan coherencia con el programa propuesto, es decir, el programa intenta mantener la *dirección* inicial.

Cambiar la dirección del programa supone redefinir o cambiar la dirección en ejecución y, consecuentemente, reformar algunas estructuras planteadas al margen de la decisión coherente de un programa. Sin embargo, esto no constituye un desafío inmediato del problema de la dirección del proceso de desarrollo de la acción respecto al contexto, el azar, lo incierto, las aleas, el límite, los desafíos a la regularidad y determinismo del programa los marca la incertidumbre. Los cambios que la acción requiere no son cambios de dirección, sino caminos, vías que exigen estrategias; o como sostiene Matus (2008) se trata de “planificación estratégica”.

La estrategia no puede concebirse solamente como una adaptación al medio: es una adaptación a las incertidumbres y a las aleas de un medio. No puede concebirse solamente como un ajuste de la acción a las circunstancias, esto es olvidar que es también transformadora de las circunstancias. (Morin, 2006a, p.271)

Por lo tanto, no se trata de una alternativa, sino del reconocimiento de que todo proceso viviente constituye una mezcla variable de estrategia y programa. Ambos desencadenan una serie de operaciones coordinadas, solo que, a diferencia del programa, la estrategia:

No sólo se funda en las decisiones iniciales de desencadenamiento, sino también en decisiones sucesivas, tomadas en función de la evolución de la situación, lo que puede entrañar modificaciones en la cadena, incluso en la naturaleza de las operaciones previstas. (Morin, 2006a, p.263)

La estrategia se *construye, se destruye, se reconstruye* en concordancia con los sucesos, los acontecimientos, el azar y las reacciones que alteran la acción en juego. De ahí que la estrategia necesita aptitud e iniciativa para emprender una acción en la incertidumbre y para integrar la incertidumbre en la conducta de la acción (Morin, 2006a).

La complejidad es incertidumbre y en ella priman las estrategias sobre los programas. La idea de complejidad de la acción nos permite comprender que esta es esencialmente estrategia. Para ello, Morin apuesta el método pues, aunque puede tener segmentos programados, este es fundamentalmente estrategia y ayuda a las estrategias del sujeto. Para bucear en la incertidumbre y guiar a la acción la estrategia, necesita del método.

La distinción que Morin (2009a) hace entre metodología y método es para explicitar los rasgos de la metodología, propia de las ciencias modernas, con sus principios de orden, claridad, distinción y disyunción. En este sentido, asociamos también la distinción señalada, en párrafos anteriores, entre dirección y caminos.

La metodología, propia del programa, implica dirección, predeterminación, control; por el contrario, el método ayuda a la estrategia, es camino y abre caminos ante los cuales despliega diversidad, encuentra recursos, innova.

Entendemos que la metodología prescribe los procesos que hay que seguir, es decir, indica una organización predefinida y diseñada de la acción –la dirección del programa– para obtener los resultados deseados y esperados; por su parte, el método exige principios diversos y complementarios (los principios del pensamiento complejo: el principio dialógico, principio recursivo y el principio hologramático) que tienen que ser comprendidos progresivamente y que actúan a favor de las estrategias. El método afronta lo inesperado, lo desconocido y en consecuencia “hace camino al andar”.²⁹

²⁹ “Caminante no hay camino, se hace camino al andar...”. Son los versos de Machado que Morin recupera para expresar el sentido del método. Ver Morin, 2009a, p.36.

Las relaciones entre programa y estrategia, reiteramos, son antagónicas y al mismo tiempo complementarias: “Programa y estrategia se requieren el uno al otro. La complejización de los programas no elimina la estrategia, sino que multiplica las posibilidades de suspender el programa en provecho de una iniciativa estratégica” (Morin, 2006a, p.263).

Este juego antagonismo/complementariedad se revela como una exigencia por el compromiso que el pensamiento complejo sostiene a partir del principio de la ecología de la acción. El pensamiento complejo vive la conflictividad y complementariedad de sus principios. La ecología de la acción hace suya la complementariedad programa/estrategia y así enriquece la reflexión promoviendo cambios, transformaciones en la amplitud y profundidad del conocimiento y, al mismo tiempo, estimulando la riqueza y apertura del pensamiento y de la acción.

4.2. La estrategia en juego

Acordamos, tal como venimos desarrollando, que la palabra estrategia no designa un programa predeterminado que baste aplicar en el tiempo, sino que permite –a partir de una decisión inicial– imaginar un cierto número de escenarios para la acción, escenarios que podrán ser modificados según las informaciones que nos lleguen en el curso de la acción y según los elementos aleatorios que ocurrirán y perturbarán la acción.

Carlos Matus (1993), quien fuera creador y activo difusor del método “Pensamiento Estratégico Situacional” (PES), expresa que el concepto de estrategia tiene múltiples significados en el uso común del lenguaje, ambigüedad que necesita ser despejada. Entre los diversos usos de la palabra estrategia explicita: Lo “Estratégico como lo Importante” (lo estratégico es un cálculo selectivo de lo que es más importante y suficiente para marcar la direccionalidad del movimiento del resto que compone el todo); lo “Estratégico como Importante para el Futuro” (la estrategia se identifica con los grandes lineamientos de desarrollo de un país y marca un significado normativo que se restringe al plano del deber ser: de lo nece-

sario o de lo deseable); “lo Estratégico como Modo de Ganar un Juego Bien Estructurado” (esta acepción asume el conflicto entre dos o más estrategias o jugadores que se enfrentan para ganar un juego. Cada jugador debe desarrollar una estrategia para lograr su objetivo venciendo la estrategia de su oponente) y lo “Estratégico como Modo de Vencer en un Juego Dialéctico”.³⁰ Este último es el concepto de estrategia que él adopta y es el que queremos rescatar para asomar la propuesta de la estrategia como apuesta.

Matus (1993) emplea la palabra estrategia para usarla de manera análoga con el concepto de actores sociales como si estos fueran jugadores situados históricamente como antagonistas. No están por azar envueltos en el conflicto de objetivos. Sus roles en el proceso de producción social los sitúa en una historia de contradicciones inevitables. La situación de conflicto es inherente a la existencia de los actores sociales y la existencia misma de la situación. Una fuerza social no puede existir sin la otra.

En este sentido, las reglas del juego en el sistema social son flexibles y modificables, los problemas que enfrentan los jugadores son “cuasiestructurados”, las soluciones no son conocidas ni aceptables para todos, no existe fecha de comienzo y término del juego, pues se trata de una continuidad histórica y el final del juego está abierto a muchas posibilidades porque los jugadores pueden crear nuevos elementos capaces de generar la diferencia entre la victoria y la derrota.

La estrategia es el procedimiento mediante el cual, ante la incertidumbre, se procura encauzar la dirección del proceso de desarrollo, el cual a su vez es un sistema dinámico complejo que requiere ser orientado a otro rumbo mediante una acción ejercida sobre los elementos participantes.

³⁰ Matus (1993), en el capítulo 2 del mencionado libro, reconoce que este concepto dialéctico de estrategia no es ajeno a las discusiones que subyacen detrás de los otros conceptos. Este concepto, que es el que él aplica, implica precisar el criterio de lo importante como lo capaz de resolver la oposición de otros, e implica también preocuparse por la articulación de lo importante de hoy con lo importante en el futuro. Recuperado de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001185.pdf>

Si bien el método PES realizado por Matus, dada su orientación de economista y consultor, está pensado como “planeamiento estratégico” para la organización política de los Estados, nos permite ver que, al igual que un programa, el plan por sí solo –planificación clásica– únicamente tiende a reconocer las restricciones y limitaciones de los recursos económicos y se vuelve incapaz de enfrentar los problemas prácticos concretos y de incertidumbre que presenta el mundo real, por lo tanto, se vuelve vulnerable a los cambios ambientales.

Por otra parte, sostiene que “la planificación moderna” debe ser flexible para aportar grados de libertad y reconocer los efectos ineludibles de la incertidumbre y de la complejidad operante en la realidad. Cuestiona el problema de la estrategia de acción económica y sienta las bases para una teoría general de la acción política; tema que retomaremos en el capítulo III, en el que nos proponemos articular la teoría estratégica en el marco de una reflexión política de largo plazo.

Matus defiende, o mejor, complementa, juega con la relación, integración entre el plan y la estrategia.

En términos generales, para este planteo, la estrategia es un estilo y un método de pensamiento acerca de la acción: organiza la reflexión y el análisis de situaciones desde la perspectiva de la correlación de fuerzas de los actores; considera sus vínculos de colaboración, neutralidad, enfrentamiento u oposición de fuerzas y reconoce a la realidad como un conjunto complejo de intenciones, voluntades y actos diversos que producen una pluralidad de interpretaciones y comprensiones. Tal vez, la importancia puesta en la posición de los actores hace que pesen más los pasos articulados de la planificación (no así en la estrategia) que, si bien se ofrece lo suficientemente flexible para ser sensible a los cambios situacionales, corre el riesgo de ordenar y regularizar la acción.

Cabe aclarar que la asociación que realizamos de los complementos plan/estrategia y programa/estrategia lo hacemos para rescatar el “juego dialógico” de la estrategia abierta a infinitas posibilidades.

Resaltamos que en la complementariedad programa/estrategia, la noción de estrategia es la más rica, amplia, fun-

damental que la de programa. En ese el juego la estrategia renueva, innova y vuelve a crecer ante la incertidumbre.

Los programas nacen de una estrategia, no a la inversa. Así, los éxitos de una estrategia inventiva crean las condiciones de estabilidad y protección que permiten repetirla y, cuando ya es rutinaria, repetitiva, fija, codificada, *ne varietur*, la estrategia deja de ser estrategia y se convierte en programa. Por otra parte, la elección de un programa o de una estrategia depende de la estrategia. (Morin, 2006a, p.266)

Frente a la incertidumbre, la acción cuenta con la estrategia. La estrategia lucha contra el azar y busca la información. Se trata de una concepción de la estrategia orientada a la acción y a la transformación capaz de llevarnos del estado actual de cosas a otro estado futuro deseado no reducible a las leyes del mercado, a valores económicos. Este es el interés de nuestra investigación, la estrategia como una apuesta por el futuro a partir de valores éticos, reconociendo que la ética se ha convertido en un nuevo factor de la estrategia.

La “apuesta” es un concepto que Morin lo recupera del pensamiento de Pascal.³¹ Con la apuesta, Pascal utiliza argumentos matemáticos y probabilísticos, pero su conclusión principal es que “estamos obligados a jugar”. Para Morin (1999b) la apuesta “significa integrar la incertidumbre en la fe o en la esperanza; no se limita a los juegos de azar. Está implicada en los compromisos fundamentales de nuestras vi-

³¹ El argumento de la apuesta de Pascal nace en primer lugar de la insuficiencia de la razón para dar cuenta de la existencia de Dios: la razón no sabe ni qué sea Dios, ni si Dios existe. El argumento plantea que, aunque no se conoce de modo seguro si Dios existe, lo racional es apostar que sí existe: “tenéis dos cosas que perder, la verdad y el bien, y dos cosas que dar en prenda, vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; y vuestra naturaleza tiene que temer dos cosas; el error y la miseria. Vuestra razón no es ni más ni menos lastimada, puesto que es necesario escoger, escogiendo la una más bien que la otra cosa. He aquí un punto dilucidado; pero ¿y vuestra beatitud? Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando cruz, es decir, apostando que Dios existe. Estimemos los dos casos posibles: Si ganáis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad pues, que existe, sin vacilar”. Ver: Pascal, B., 1948 (p.93).

das” (p.67). Vale decir, la apuesta elude el juego probabilístico y avanza sobre lo relacional: la estrategia en juego es juego vivo en relación. La acción compleja se hace eco no solo de la apuesta, sino también del juego.

El punto de partida que retoma Morin es la Teoría de Juegos de Von Neumann³², a pesar de reconocer que el “jugador” de Neumann es un sujeto abstracto, para reflexionar sobre el religar del juego en la estrategia de la acción.

La Teoría de Juegos tiene como objetivo no el análisis del azar o de los elementos aleatorios, sino de los comportamientos estratégicos de los jugadores. Para esta teoría, un comportamiento es estratégico cuando se adopta teniendo en cuenta la influencia conjunta sobre el resultado propio y ajeno de las decisiones propias y ajenas.

Von Neumann junto con Oskar Morgenstern investigaron dos planteamientos distintos de la Teoría de Juegos. El primero es el “planteamiento estratégico o no cooperativo”, en el que los jugadores no pueden llegar a acuerdos previos. Exponen este problema en el caso particular de juegos con dos jugadores cuyos intereses son diametralmente opuestos. A estos juegos se les llama “competitivos o de suma cero”, porque cualquier ganancia para un jugador siempre se equilibra exactamente por una pérdida correspondiente para el otro jugador. En el segundo caso, desarrollaron el “planteamiento cooperativo”, en el que buscaron describir la conducta óptima en juegos con muchos jugadores. En estos juegos, los jugadores pueden comunicarse entre ellos y negociar los

³² La técnica para el análisis de las situaciones de juego fue propuesta por el matemático John von Neumann, quien a comienzos de la década de 1940 trabajó con el economista Oskar Morgenstern en las aplicaciones económicas de esa teoría. El libro que publicaron en 1944 *Theory of Games and Economic Behavior* abrió un amplio campo de estudio en el que actualmente trabajan especialistas de distintas disciplinas. En *Enciclopedia y biblioteca virtual de las ciencias sociales, económicas y jurídicas*. Recuperado de <http://www.eumed.net/cursecon/juegos/> También, para ampliar sobre el nacimiento de la teoría del juego consultar Poundstone, W. (2006). Libro en el que se analiza, además de capítulos biográficos sobre John von Neumann y su influencia en la teoría de juegos, un estudio de los aspectos fundamentales de tan importante teoría a través del análisis de casos concretos.

resultados, se trata de juegos “con transferencia de utilidad o cooperativos”, en los que la problemática se concentra en el análisis de las posibles coaliciones y su estabilidad (Poundstone, 2006).

En el enfoque de la complejidad, quien dice estrategia dice juego. La noción de estrategia implica juego. En sentido amplio, cabe hablar de juego referido a la realidad física en la que orden/desorden/interacción/organización constituyen un proceso complejo de azar y de determinismo o necesidad. Pero se trata de “un juego sin jugador”.

Por ello, hemos recuperado la relación de juego que plantea Matus, para quien podemos jugar dado que el proceso social no es repetitivo y no se rige por leyes de comportamiento que permitan predecir los movimientos y sus consecuencias. Para este autor, el juego es una técnica que permite transformar el problema del universo teórico desconocido en otro, es decir, un universo práctico conocible que tiene un cierto valor probabilístico. La técnica de juegos asume que los planes del oponente son conocidos y sus componentes enumerables, por eso puede resolver el problema práctico de la “Teoría de Juegos”.³³

En el juego hay reglas y hay azar, riesgos y posibilidades, determinismos e incertidumbres. El juego de la realidad viva sobre el que nos interesa reflexionar, no un juego que admite un jugador abstracto que juega con estadísticas o una ley matemática del mínimo de riesgo y máximo de posibilidades, sino un juego donde participan actores y contexto.

Desde la visión ecológica que consiste en percibir todo fenómeno autónomo en su relación con *su* entorno como ecosistema, se trata de un jugador sujeto que actúa en un marco complejo de un ecosistema, en el que cada sujeto juega para sí, para el grupo, contra los adversarios, en la incertidumbre y el azar y frente a ellos.

³³ Matus, C. (s/f). *Política, planificación y gobierno*. (PDF). Caracas, Instituto Latinoamericano del Caribe de Planificación Económica y Social. Fundación ALTADIR. (p.109). La versión preliminar de este libro (1987) contó con el apoyo de la Organización Panamericana de la Salud OPS Recuperado de http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/2_carlos_matus_politica_planificacion_y_gobierno_.pdf

La estrategia es, justamente, la aptitud del sujeto para jugar de forma más ventajosa en medio de esa complejidad, combinando azares y determinismos:

El juego es una actividad que obedece a reglas y que experimenta alea, que comporta, pues, riesgos y posibilidades, y que tiende a obtener un resultado por sí mismo incierto. Se podría decir que el universo físico mismo constituye un juego incesante y grandioso. Pero el “juego del mundo físico” es un juego al que le falta un término esencial, el del jugador, es decir, el del actor-sujeto. Por el contrario, el juego de la vida comporta siempre un sujeto que juega para sí, y el eco-sistema de este jugador está constituido por las interacciones entre miríadas de jugadores. (Morin, 2006a, p.266).

El juego vital de la estrategia, entonces, se despliega tanto en las condiciones determinadas como en las aleatorias de los ecosistemas.

Lo propio de la estrategia es transformar una circunstancia desfavorable en circunstancias favorables. La gran estrategia no sólo consiste en saber utilizar el azar, sino en utilizar la energía y la inteligencia del “adversario” para invertir su juego en beneficio propio. (Morin, 1984, p.270)

Por todo esto la estrategia no es un medio de acción. Es arte de la acción viviente: “la estrategia es arte y método” y, como tal, reconoce la ecología de la acción, por lo que aplica control y vigilancia constante, iniciativa, decisión y reflexión, libertad y apuesta.

Lo valorativo de esta propuesta como promesa de revisión, transformación y condiciones de mejora para la vida humana es que “la estrategia supone la aptitud del sujeto para utilizar los determinismos y aleas exterior de manera inventiva, las incertidumbres y los azares de este juego” (Morin, 2006a, p.264).

La estrategia como camino, en el pleno sentido del término moriniano de método, se revela como algo construido en

y por la acción y no como un programa preestablecido, rígido, sin contexto. La ecologización de la acción nos señala la imposibilidad de administrar de manera cierta, programada, inequívoca la acción humana o la vida en general. Por ello, hemos de recordar a la ecologización de la acción como principio ético que apuesta por el riesgo de vivir, que es al mismo tiempo la grandeza y el testimonio de vivir. La apuesta de que humanamente tenemos que ser éticos, aun sin demasiadas esperanzas. Es el camino.

CAPÍTULO III

ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y POLÍTICA

Ecología de la acción y política entrelazan conceptos y acciones en una relación bidireccional y complementaria entre política y vida. La tesis propuesta por Edgar Morin de política del hombre surge como una de las nuevas vías de actuación social y política para abordar las necesidades y aspiraciones de la humanidad. De ahí que se requiera una reforma intelectual y política que complejice las esferas de la política y el civismo y regenere la democracia desde una perspectiva de *democracia cognitiva*.

En la medida en que la política sea revalorada por su contribución a la formación de capacidades cívicas democráticas estará más enraizada en la “aplicación” de estrategias de acción política que demanda un mundo en proceso de cambio, un mundo complejo. La complejidad democrática es, sin duda, referente ineludible para la comprensión de la política del hombre en una lógica que sintetiza la interacción cada vez más intensa entre el Estado y la sociedad civil; entre individuo/sociedad/especie, es decir, la humanidad necesita una “antropolítica”.

En este capítulo hemos indagado sobre elementos medulares que valoran a la política/la acción política en la orientación democrática/democracia cognitiva de la sociedad y en una apuesta que destaca la existencia de ciudadanos activos que generan y demandan vida democrática: demandan condición humana.

1. Complejidad social y política

En la actualidad, la política afronta y resiste un entramado de múltiples y diversas transformaciones sociales –locales y globales– que ordenan nuevos contextos de relación y de

intervención. No alcanzan los conceptos y fuentes de definición clásicos de la política para dar respuestas a la creciente e incierta complejidad que implica pensar y comprender políticamente el mundo contemporáneo.

La política parece haber roto los moldes clásicos de participación y redujo su finalidad a una función técnica, de resolución de temas y problemas de gobernabilidad y de institucionalidad. Si bien estos son temas y problemáticas que se necesita tener en cuenta, al mismo tiempo, generan una desarticulación con los grandes problemas humanos y expone una crisis de la política.

No escapa la idea de que cuando queremos hablar de política nos remitimos a Grecia y al concepto de polis, ambos estrechamente vinculados. La forma de organización política de la antigua Grecia fue la ciudad-estado (Estado-*Polis*); sin duda la forma de vida política, como la entendieron los griegos, la vida de la *polis* significaba una forma especial y libre de organización política. No era solo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden. Esta forma de organización, desde esta consideración, pasó luego a la organización Medioeval (*Ecclesia Medioeval*) y al Estado moderno (Estado-nación);³⁴ es decir, la política se orientó, siempre, a las decisiones del Estado hasta convertirse en un fin, que supedita toda la vida ciudadana.

Desde aquella definición aristotélica del hombre como *zöom politikon*, traducido por animal social,³⁵ que se afianzó

³⁴ Giovanni Sartori, al desarrollar la problemática relación entre “poder” y “pueblo”, delinea ideas claves para entender este vínculo (estado-ciudadano) y su desenvolvimiento en los tres períodos históricos: “la sociedad de masa; el poder del pueblo sobre el pueblo y la democracia como legitimidad” (Sartori, 2003, pp.39-41).

³⁵ El hombre animal político se diferencia de los demás animales por su pertenencia a la polis. La *polis* es fruto de la civilización, es el término de un desarrollo de las asociaciones humanas, cuyos estadios han sido la familia, la tribu, la aldea, la ciudad. En cierta forma, Aristóteles define al hombre y no a la Política, ya que según sus postulados el hombre se realiza como tal porque el hombre vive en la polis, y la polis vive en él, vivir político en y para la polis, el vivir colectivo, vivir asociado, que según su concepción es la dimensión completa de la existencia. Es la configuración de la vida política: la *polis* (Touchard, 2006, p.46 y ss.).

luego en la Edad Media, en la definición en Santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est socialis*: traducida como el hombre es animal político por naturaleza, esto es social; hasta la constitución del estado moderno, las esferas de lo social y lo político se fueron haciendo cada vez menos diferenciadas. Para Hannah Arendt (1993):

La victoria de la igualdad en el mundo moderno es sólo el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y que distinción y diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo. Esta igualdad moderna basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estados griegas. (p.52)

El conformismo y la indiferenciación a la que alude Arendt (1993) se sostiene, para ella, “en la raíz de la moderna ciencia económica cuyo nacimiento coincide con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia” (p.52). Este conformismo lleva al supuesto “de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás” (p.52). Desde esta perspectiva, la concepción de la sociedad moderna es una visión tecno-económica.

El riesgo de mercantilización, racionalización y objetivismo de la Modernidad, así como el impacto generador de conformismo social y “normalización sociocultural”, que sus prácticas y discursos generan, también está presente en el pensamiento de Morin, quien intenta trascender los aportes de la crítica social moderna llevando el eje de la discusión al plano epistemológico. Considera que en política al igual que en materia social humana:

La visión reductora/disyuntora/unidimensional es incapaz de ver actores/sujetos, individuos; es incapaz de ver que lo esencial ocurre en las inter-retroacciones, que los efectos de las

acciones a menudo están pervertidos en relación con sus intenciones; es incapaz de ver que el devenir, los fines se transforman en medios y los medios en fines. (1984, p. 355)

Su crítica al “monismo metodológico” de la Modernidad expresa la imposibilidad de la unidad totalizante del conocimiento y de la sociedad y destaca la necesidad de construir un nuevo paradigma alternativo que permita dar cuenta de las vinculaciones individuo/sociedad, política/cultura, universal/concreto; vinculaciones no determinadas *a priori*, sino contextualizadas (Morin, 2007b, pp. 29-34).

El nuevo paradigma, *paradigma de complejidad*, permitirá reflexionar y comprender la potencia e impotencia de la política que no retiene el fenómeno social más que el aspecto tecno-económico. Cabe reconocer la importancia y, a veces, lo decisivo de este aspecto para los demás aspectos de la vida que generalmente permanecen ocultos. Sin embargo, esto “no justifica su invasión en el campo de lo político, que se convierte así en tecnocrático y econocrático, [es decir], que subordina la atención y la acción política al aspecto y a la solución tecnoeconómica de los problemas” (Morin, 1982, p.110).

Para Morin (1999a), lo político tiene cada vez un contexto más amplio. Particularmente, en los últimos decenios del siglo XX, “la política se ha vuelto en primer término económica y social, elevando a la categoría de finalidad política la producción y distribución de bienes, la prosperidad y el bienestar” (p.16). Para el autor, la política hoy no tiene fronteras “ha penetrado todos los polos de la sociedad, a la vez que se dejaba penetrar por todos los problemas de la sociedad” (p.16). Según su mirada, al ser tan amplia la acción política en la vida social y dada su responsabilidad en los destinos de lo humano, no puede quedar en manos de quienes desvían su interés hacia aspectos parciales.

Los primeros escritos de Morin datan de los años cincuenta del siglo XX. ¿Por qué sigue siendo actual y vigente? Una de las razones es, tal vez, porque las posibilidades del hombre en un mundo en el que los condicionantes externos se han vuelto tan demoledores, donde la negligencia de los efec-

tos secundarios de la acción se torna inconsciente, lo que hace que los vínculos, las solidaridades, las motivaciones personales humanas ya no se sostengan y se diluyan. Tal vez, también, por la esperanza de retomar el camino de un mundo que ha quedado a la deriva, ya no somos “dueños y señores de la naturaleza” (Morin, 1982, p. 262). Tal vez, porque el hombre se ve a sí mismo imposibilitado de dominar su futuro y exige el replanteamiento de una política alimentada por la duda de su propio pensamiento y acciones.

Morin replantea el siglo que vivió y el que hoy compartimos; expone en su obra la necesidad del hombre de generar un *pensamiento complejo* como novedad histórica, capaz de abrir nuevas vías para responder a las demandas de vivir de la especie, y para ello insta a transgredir la normatividad de los sistemas de ideas marginadas en doctrinas y en ideologías para alcanzar la complejidad política que significa la existencia humana misma.

Su manera de pensar la política tiene que ver no solo con su visión crítica de un conjunto de mecanismos para manejar los asuntos de estado, sino también con su modo de ver la política y de considerarla como una forma de entender la vida.³⁶ El análisis antropológico y político de su obra imprimen una reflexión sobre la “ceguera” del pensamiento y la incapacidad

³⁶ Se pregunta Morin: “... ¿por qué la política ha estado presente en mí desde los quince años?”. Sus conocimientos y conceptos políticos parten de la experiencia vivida con el estalinismo. Considera que el partido buscaba realizar al ser humano que habría de construir el futuro ideal de la humanidad, pero se convirtió en un mecanismo de pensamiento, cuya verdad responde a una estructura afirmada más por la creencia que por la crítica, donde “la moral es el partido”. Frente a esto Morin se afirma como un sujeto consciente que propone una moral autónoma frente a la moral del partido. A esta moral, la define como *auto-ética*, lo que supone una “auto-crítica”. Esta autoafirmación implica un largo camino de dudas, retrocesos y altibajos que terminará con la toma progresiva de conciencia sobre lo que implica el hecho de pertenencia espiritual-ideológica a un sistema cerrado de ideas, a una doctrina; en este caso, el comunismo de Estado. Este hecho hace que Morin busque el camino del *Método*, que muestra los mecanismos de pensamiento que nos hacen prisioneros del mito y de la ilusión y aporta los elementos necesarios para una conciencia que permita actuar en la política como sujeto-actor crítico. (2005a, pp.236-268).

de autocrítica. Es necesario, sostiene, entrar en la noosfera³⁷, el reino en el que luchan, viven, aparecen y desaparecen doctrinas, ideologías, ideas, teorías y mitos. Esto es, una manera de sacudir el pensamiento, porque nos vuelve una mirada más interior de las causas y las consecuencias de la utilización del ser humano por el ser humano.

1.1. Construcción epistemológica de la política

Vivimos un tiempo perturbado, un tiempo en que el conocimiento no es más “reflejo” de las cosas, sino que se organiza a partir de la relación activa del sujeto con el medio; el conocimiento responde hoy a una reorganización teórica, a una relación teoría/contexto. Sobre todo, el conocimiento científico no admite certeza teórica absoluta. La verificación de los datos científicos, la operatividad de las fórmulas teóricas, la viabilidad de sus aplicaciones no conlleva la verdad de las ideas.

Expusimos en el capítulo I las consideraciones respecto al “paradigma de disyunción” que opone ciencia y filosofía, materialismo/espiritualismo, hecho y valor; un paradigma que rige desde el siglo XVIII, y cuya su autoridad empezó a declinar. La propuesta de un nuevo paradigma es un principio de distinciones/uniones/oposiciones fundamentales entre algunas nociones claves que dirigen y ordenan el pensamiento, es decir, la constitución de teorías y la producción de discursos (Morin, 1982, p.72).

³⁷ El término *noosfera* fue inventado por Teilhard de Chardin. Tal como Morin lo señala, Teilhard defiende que en el proceso de la vida surge, “fuera y por encima de la Biosfera”, una Noosfera. Esta representa el nacimiento del pensamiento, es decir, del hombre, y constituye una nueva realidad, una nueva esfera o capa de la realidad, la “capa pensante”. Monod retomará el término noosfera, pero no con el significado de un “más allá espiritual del hombre”, sino en un sentido más biológico. Morin festeja del encuentro entre Teilhard y Monod porque puede servir de incitación a “no olvidar jamás el más acá biológico ni el más allá espiritual” (1992, p. 125) de los seres que operan, controlan y parasitan nuestros conocimientos. Para un análisis más preciso de los términos “noosfera y noología” véase Morin (1992) “Parte Segunda”, “Introducción”, “Capítulo primero” (pp. 109-131) y “Parte Tercera: La organización de las ideas” (noología) (pp.165-215).

Ahora bien, una teoría no es la solución, sino la posibilidad de tratar un problema. Por ello, en la perspectiva compleja, la teoría está engranada al método, a estrategias, a iniciativas y a sistemas de ideas que se presentan como mediadores entre los seres humanos y el mundo que adquieren consistencia y realidad objetiva a partir de su organización.

Un sistema de ideas es constituido por una constelación de conceptos asociados de forma solidaria y cuya disposición es establecida por vínculos lógicos, en virtud de axiomas, postulados y principios de organización subyacente: un sistema tal produce en su campo de competencia enunciados que tienen valor de verdad y, eventualmente, predicciones sobre los hechos y eventos que en él deben manifestarse. [De esta manera] puede tomar la suficiente consistencia y potencia como para retroactuar sobre los espíritus humanos y sojuzgarlos. (Morin, 1992, pp.132-141)

Todo sistema de ideas, al igual que cualquier organismo vivo, tiende a clausurarse sobre sí mismo; puede crear su propia autonomía total o puede ser parcial; al mismo tiempo cerrarse y abrirse a la información, a la experiencia, para ser “auto-eco-organizador”. Todo sistema de ideas es a la vez cerrado y abierto. Es cerrado en el sentido de que se protege y defiende de confirmaciones y verificaciones procedentes del mundo exterior. Al sistema que se cierra se lo denomina “doctrina” y a los sistemas que aceptan la apertura se los denomina “teorías” (Morin, 1992, p.133).

La teoría, como sistema de ideas que estructura, jerarquiza, verifica el saber para dar cuenta del orden y de la organización de los fenómenos que examina, está abierta al universo.

Lo propio de la teoría es admitir la crítica exterior (...), acepta la regla del juego competitivo y crítico, en tanto que manifieste flexibilidad interna, es decir, capacidad de adaptación y modificación en la articulación entre los subsistemas, como la posibilidad de abandonar un subsistema o sustituirlo. (Morin, 1992, pp.135-136)

Por el contrario, una teoría, que se cierra a lo real, se convierte en doctrina, pues afirma que su verdad está probada.

La doctrina rechaza la contestación, y toda verificación empírica/lógica que le fuera impuesta por una instancia exterior. Es intrínsecamente irrefutable. Pero, no está cerrada al mundo exterior; necesita nutrirse de verificaciones y confirmaciones, pero no selecciona más que los elementos o eventos que la confirmen. (Morin, 1992, p.137)

El riesgo mayor es que cuando la doctrina blindas sus acciones, se convierte en “dogma”: el dogmatismo es precisamente unión de la rigidez, el blindaje, la arrogancia doctrinaria. “La doctrina posee la verdad ella sola, se arroga todos los derechos, siempre es ortodoxa” (Morin, 1992, p.138).

La distinción entre los dos sistemas de ideas expuestos no está tanto en las ideas que lo componen, como en su cierre o apertura al ecosistema informacional.³⁸ Según esta consideración, Morin añade dos perspectivas noológicas, cuyas consecuencias son maliciosas para el conocimiento humano, la “racionalidad y la racionalización”.

Llamo razón a un método de conocimiento fundado en el cálculo y en la lógica (en su origen, ratio quiere decir cálculo), empleado para resolver problemas planteados al espíritu, en función de los datos que caracterizan una situación o un fenómeno. La racionalidad es el establecimiento de una adecuación entre la coherencia lógica (descriptiva, explicativa) y una realidad empírica. La racionalización es la construcción de una visión coherente, totalizante, del universo, a partir de datos parciales, o de un principio único. (Morin, 1992, p.293)

El desarrollo de la ciencia occidental en los siglos XVII y XVIII constituye una búsqueda de racionalidad, pero también aparece una ruptura de la racionalización aristotélica-es-

³⁸ Véase Morin, 1984 (pp.293-309); también 2001a (pp.21-26), aquí Morin explicita que la educación debe dedicarse a la identificación de los orígenes de los errores, de las ilusiones y las cegueras.

colástica por la afirmación de la primacía de la experiencia sobre la coherencia racional (Morin, 1984, p.294). La razón se convierte en el gran “mito unificador” del saber, de la ética y la política, al mismo tiempo que exige a la sociedad estar organizada según la razón, según el orden y la armonía.

La importancia de distinguir entre doctrina y teoría radica en mostrar que tanto un sistema racional de ideas como un racionalizador parten de la misma base, pero producen efectos diferentes. Lo fundamental en un sistema racional es la apertura dialógica a lo real, aunque esto contradiga la coherencia del sistema; en un sistema racionalizador se detiene lo real bajo la coherencia lógica del sistema, haciendo ver solo lo que el sistema muestra y no otra cosa. Este es el caso de las ideologías, que omiten la apertura a la discusión, a la crítica y conservan las dogmatizaciones.

Lo que caracteriza a la ideología:

Es la ilusión de poseer la verdad en un sistema de ideas a partir del cual racionalizar todo, el desconocimiento de la relación recursiva entre las ideas y quienes la producen, el desconocimiento de que si es cierto que poseemos las ideas, estas también nos poseen. (Morin, 1992, p. 77)

Fiel a su manera de pensar la política y a su experiencia práctica, Morin insiste, en su libro *Autocrítica* (1976), en la ligazón epistemología y política a fin de distinguir el contenido ideológico (teoría) de la ideología política (doctrina). A partir de esto, tenemos que entender que la epistemología y la política deben mantener una relación estrecha, si no queremos ser gobernados por ideologías cerradas; si queremos ser dueños de las ideas y mantener el intelecto a la altura de la crítica. Si lo que buscamos es construir una racionalidad compleja en la que el espíritu humano comience a hacer su historia, a salir de su prehistoria, a sostener sus ideologías sin freno crítico, necesitamos restaurar la alianza entre ciencia y política.

En el pensamiento de Occidente, según Rodríguez Zoya (2010), se ha dado una “desalianza” entre ciencia y política:

La tradición epistemológica occidental desunió la ciencia de la política; de lo que se trata, a partir de ahora, es de crear una nueva epistemología políticamente orientada que sea capaz de religar el conocimiento científico y la política. Religar quiere decir volver a unir lo que había sido separado. (p.4)³⁹

La integración no significa imprecisión de una o de otra, o reducción de la ciencia a un mero juego de fuerzas políticas, o la reducción de la política al conocimiento científico.

El propósito de ligar y religar Epistemología y Política es hacer que la política asuma la multidimensionalidad y la totalidad de los problemas humanos, sin ilusionismos ni racionalización. Su práctica se debe realizar sin llegar a ser totalitaria, pues si se vuelve totalitaria es incapaz de resolver los problemas humanos fundamentales. Por ejemplo, para Morin el totalitarismo, a su manera, explícita el carácter totalizador propio de la política contemporánea:

A su modo providencialista y religioso, el totalitarismo expresó los caracteres contemporáneos de la política, que afecta todos los aspectos de la vida humana, y que debe tomar a su cargo el devenir del hombre en el mundo. (Morin y Kern, 1999a, p.161)

Así como el totalitarismo –que se patentizó como expresión de una racionalidad cerrada– hechizó a la política, que devino en su práctica ideología doctrinaria, existe también el riesgo de dejarse cautivar por la presencia de los “especialistas”. La penetración de la técnica, la Economía (hasta el extremo que aún hoy parece guiar y absorber la Política), la Biología, la Medicina, entre otros, introdujo en el Estado y en los partidos a tecnócratas, burócratas y especialistas que fragmentaron los campos de competencia en función de sus disciplinas y modos de pensamiento compartimentados (Morin y Kern, 1999a, p.161).

³⁹ Rodríguez Zoya (2010) recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~c-munoz11/zoya69.pdf>

Para evitar dicho riesgo, confiamos en la probabilidad de un número de expertos en un campo acotado; no se trata de expertos individuales, según Wallerstein (2004), sino de:

Comunidades de expertos capacitados en instituciones que lo avalan y dentro de lo posible no responden a intereses personales (...); es decir, confiamos en las instituciones modernas de formación científica y en el interés del experto que sólo investiga lo que exige la lógica de su análisis, los datos emergentes y principalmente la disposición a publicar los datos obtenidos. (p.17)

Desde esta óptica, se requiere confianza en la capacitación académica-científica y en la norma para actuar desinteresadamente, pero los datos son los que controlan, miden y deciden.

La verdadera racionalidad es abierta por naturaleza, dialoga con una realidad; “la racionalidad no es una cualidad propia de los científicos, los expertos, como tampoco monopolio de la civilización occidental; en toda sociedad hay racionalidad” (Morin, 2001a, pp.24). Sin embargo, esta situación no debe desalentarnos –exhorta Morin– sino incitarnos a pensar, a saber y a elucidar aquello sobre lo que estamos ciegos; a asumir un modo de pensar complejo que nos permita comprender que nuestros problemas vitales actúan en lo invisible y lo desconocido.

Necesitamos apostar por una nueva política, una nueva comunicación, un nuevo encuentro individuo/sociedad/especie. La *religancia* como máxima epistemológica es aquella que señala que “es preciso vincular sin dejar de distinguir” (Morin, 2007a, 34).

La propuesta del pensamiento complejo de un nuevo paradigma constituye un desafío al conocimiento, a la ética, a la política. Un paradigma como método, como camino para una política de civilización, que se nutra de ideas y prácticas alimentadas principalmente con el trabajo de una racionalidad abierta, es capaz de dialogar/disentir y contextualizar.

2. Política y crisis de la humanidad

2.1. Herencia del siglo XX: malestar de la modernidad

Encierra vacilación el conocimiento que tenemos de las consecuencias que trajo aparejada la fe en el progreso, el desarrollo científico-tecnológico, la acumulación de capital, el totalitarismo y el nacionalismo político. No terminamos de comprender esos cambios que nos inquietan y sus derivaciones. Generalmente, los debates sobre los mismos se desfiguran y, por lo tanto, malinterpretamos lo que podemos hacer respecto a ellos.

Las dudas y críticas a la Modernidad, específicamente al rigor tecno/científico y al uso “monológico” de la razón, no son nuevas ni exclusivas de la propuesta moriniana. Son muchos los pensadores contemporáneos que anudan idéntica crítica, aun desde posiciones teóricas diferentes.

En línea con este escrito, rescatamos dos autores a los que ya hemos referido: Hannah Arendt (1993), quien se centró en la calidad cada vez más efímera de los modernos objetos de uso y sostuvo que la realidad y fiabilidad del mundo humano descansa primordialmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad por medio de la cual se producen; y a Max Weber (1973), que interpretó la Modernidad como un proceso de desencantamiento del mundo en el cual la racionalidad se reduce a la actividad “instrumental” con la aparición de la ciencia moderna. En forma análoga, el sistema económico se desprende del sistema político y de las tradiciones, configurando un cambio regulado por las acciones estratégico-utilitaristas de los participantes en el mercado, la acción por medio de valores es reemplazada por acción regida por el interés.

También, nos remitimos a Habermas (1993) quien, con su expresión “la modernidad un proyecto inacabado”, analiza el lugar de los participantes en el discurso y sostiene que la razón es ambigua cuando se despliega de modo unilateral. Revisa críticamente esta reducción y propone una nueva teoría de la racionalidad, la “racionalidad comunicativa”, en la

que se integran todas aquellas dimensiones prohibidas por el uso monológico y autosuficiente de la razón. Asimismo, para el filósofo canadiense Charles Taylor (1991), el lugar dominante que ocupa la tecnología ha contribuido al aplanamiento y estrechamiento de nuestras vidas, convirtiéndonos en individuos encerrados en sus corazones, desmotivados para participar activamente en su autogobierno.

Junto a estas posiciones críticas, reflexionar sobre la expresión propuesta por Morin (2001a), quien sostiene: “si la modernidad se defiende como fe incondicional en el progreso, en la técnica, en la ciencia y en el desarrollo económico, entonces esta modernidad está muerta” (p.69), es hacer conciencia y autocrítica –como humanidad– de la historia vivida.

El cuestionamiento a la sociedad contemporánea sobreviene por su posición frente a lo que denomina el “gran paradigma de Occidente”, que es la confluencia de los modos de organizar la sociedad desde los conceptos y las lógicas del “paradigma de simplificación”. Para Morin (2001a) la sociedad actual es una sociedad que, a pesar de sus grandes progresos, de sus logros en el conocimiento, de su innegable desarrollo tecno-científico, sigue siendo una sociedad bárbara que se encuentra en su “edad de hierro planetaria”.⁴⁰

El siglo XX fue:

La alianza de dos barbaries: la primera viene desde el fondo de los tiempos y trae consigo guerra, masacre, fanatismo. La segunda, helada anónima, viene del interior de la racionalización, que no conoce más que el cálculo e ignora a los individuos, sus cuerpos, sus sentimientos y multiplica las potencias de muerte y de esclavización técnico-industrial. (Morin, 2001a, p.67)

⁴⁰ Estamos en la segunda década del siglo XXI y el horror, no solo por las consecuencias de las guerras pasadas, sino también por la violencia y alarma respecto al proceder mundial hoy, sigue presente. Para ampliar el sentido que esta expresión “edad de hierro planetaria” tiene para el pensamiento moriniano, ver Morin, 2002 (pp.155-160) y también Morin, Ciurana y Motta, 2003 (pp.87-100).

Solo en esta época de “barbarie civilizada”,⁴¹ dirá Morin, la humanidad se ha unido en torno a aquello que inevitablemente la destruye: la guerra. Por esta razón interpreta los conflictos del siglo XIX, las guerras del siglo XX y el terrorismo del siglo XXI no como situaciones aisladas, sino como culminación de una mundialización burda, tosca y unidimensional (Morin y Baudrillard, 2005).

Para el pensador de la complejidad, poder atravesar esta barbarie supone necesariamente reconocer su herencia en su doble carácter de “herencia de muerte y de nacimiento”. Para él, la muerte ⁴² introducida en el siglo XX, no es solamente la de decenas de millones de muertos acaecidos en las dos guerras mundiales y los campos de concentración; también es la de las dos nuevas potencias de muerte: las armas nucleares y el desastre ecológico que emanan de nuestro desarrollo técnico-industrial urbano y amenazan con envenenar el medio ambiente; y también las fuerzas mortales desencadenadas por nuevos virus que se introducen en nuestros cuerpos.

Si bien la descripción es desesperanzadora y agónica, en la apertura de la racionalidad y en el diálogo ético-político hay esperanza; la esperanza de que en el “género humano, cuya dialógica cerebro-mente no es cerrada, posee los recur-

⁴¹ *La violencia en el mundo* (2005) es un texto que contiene los discursos de Morin y Baudrillard puestos en debate para “bucear la temporalidad compleja, móvil y global”. El discurso de Morin, “En el corazón de la crisis planetaria”, desarrolla su mirada sobre la crisis del mundo hoy (pp.35-54). Igualmente, interesante es el discurso de Jean Baudrillard, quien se refiere a la hipótesis soberana del terrorismo, muestra cómo las acciones terroristas son ellas mismas expresión del sistema perverso que las produce: “La hipótesis soberana es, en el fondo, que el terrorismo no tiene sentido ni objetivos y que no se mide por sus consecuencias reales, políticas o históricas. La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad” (pp.11-32).

⁴² A esto Morin llama la “espada de Damocles”. Describe dos situaciones en la historia de la humanidad: “La bomba de Hiroshima hizo entrar a la edad de hierro planetaria en una fase de Damocles. El temor al peligro nuclear. La potencialidad de la autodestrucción acompaña de aquí en más la marcha de la humanidad. Otra espada de Damocles apareció con la alerta ecológica de 1970-72; en los años 1980 se toma conciencia de que el desarrollo tecnointustrial determina degradaciones y contaminaciones y de que hoy la muerte planea en la atmósfera” (Morin, 1999a, p.110).

sos inagotables para crear, para avizorar para el tercer milenio la posibilidad de una nueva creación: la de una ciudadanía terrestre” (Morin, 2001a, p.69).

Charles Taylor (1991), al hacer la crítica al lugar dominante de la tecno-ciencia moderna, considera al mismo tiempo sus implicancias en la política; analiza estos tiempos como un “desencantamiento del mundo moderno” (p.31) que nos inquieta. Para él los cambios que definen la Modernidad son bien conocidos y desconcertantes a la vez, y ésa es la razón por la que todavía vale la pena hablar de ellos. En su libro *Ética de la autenticidad* (1991), cuyo título original es *The malaise of modernity* sostiene:

El malestar de la modernidad expresa los rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta como pérdida o declive, aún a medida que se ‘desarrolla’ nuestra civilización (...); estos males son: el individualismo, el primado de la razón instrumental y el despotismo blando. (pp. 87-91)

A partir de reconocer cuáles son los males de la Modernidad, da cuenta de las consecuencias que, tanto el individualismo como la racionalidad de la eficiencia máxima, trajeron a la política.⁴³

En el mismo sentido, pero como consecuencia de la alianza de las dos barbaries, Morin destaca lo que él considera que son los males que acarrea la Política hoy: “... la esclerosis de

⁴³ El individualismo trajo aparejado la “pérdida del sentido”. La libertad moderna volvió egocéntrico al individuo, lo que dejó una pérdida de interés por los demás y la sociedad. La razón instrumental eclipsó los fines: la racionalidad del cálculo y la eficiencia máxima produjo un “desasosiego” que amenaza toda nuestra vida. La “pérdida de la libertad”, absorbe en la racionalidad instrumental, y el individualismo son obstáculos para la gestión política. Es decir, ha devenido en un hombre encerrado en sí mismo y amarrado por la racionalidad instrumental que no va más allá de la vida, que le vende la modernidad y se conforma con esa vida chata, estandarizada y estática, sin ánimos de protesta por el hecho de sentirse impotente frente a un estado burocrático que lo trata como individuo atómico, cerrando así un círculo vicioso.

una política tradicional que no alcanza a concebir los nuevos problemas; la superabundancia de una política que engloba los problemas multidimensionales, pero los trata de modo compartimentado, separado” (Morin y Kern, 1999a, p.161).

Para ambos autores, el individualismo y la racionalidad instrumental trajeron aparejado atomismo político, individuos incapaces de proponerse objetivos y proyectos comunes; y, como consecuencia, estos son males que desembocaron en la “esclerosis” y “fragmentación” de la política.

Según la visión de la Política “comunitarista”⁴⁴ de Taylor (1991), una sociedad fragmentada “es aquella cuyos miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad. Su sentido de pertenencia colectiva se desplaza o se atrofia. Se nutre, además, de la experiencia de la impotencia política” (p.98). Esto significa que, la fragmentación es para él fruto del individualismo que trae aparejado el atomismo, de la ausencia de una eficaz acción común que hace que las personas se vuelvan sobre sí mismas, lo que actúa en contra de acciones políticas comunes.

Por su parte Morin, con su propuesta de pensamiento complejo y la necesidad de una reforma del pensamiento, da cuenta de que la fragmentación que acarrea la política es consecuencia del modo fragmentario, mutilador de concebir las ideas. La supremacía de la racionalidad científica tuvo como resultado adverso la creación de una visión del mundo simplificada y mecánica.

Los progresos científicos, fruto de la especialización de

⁴⁴ El “comunitarismo”, como perspectiva filosófica, aparece a finales del siglo XX por oposición a determinados aspectos del individualismo y en defensa de fenómenos sociales, como por ejemplo la impronta de la sociedad civil. Si bien no siempre se ubica a Taylor en esta posición, pero frente al debate con los liberales expresa un enfoque filosófico y político coincidente con aspectos básicos de la posición comunitaria. Sostiene “la firme tesis de que es absolutamente imposible deshacerse de los marcos referenciales; [dicho de otra forma], que los horizontes, dentro de los cuales vivimos nuestras vidas y que les dan sentido, han de incluir dichas contundentes discriminaciones cualitativas (...). Vivir dentro de esos horizontes es constitutivo de la vida humana y saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana” (Taylor, 1996, p.43).

dicho conocimiento, han buscado evitar el contexto y las globalidades. Así, las realidades globales (complejas) se han quebrado y lo humano se ha desarticulado: sus múltiples dimensiones (biológica, social, política, cultural, económica, física, histórica, entre otras) se han diseminado en una serie de saberes que pocas veces tienen interrelación entre sí. Este ha sido, según Morin, el legado de la Modernidad y de los enfoques utilitaristas del conocimiento que, desde Descartes, Bacon y hasta Marx, han predominado en el ambiente científico.⁴⁵

De esta visión simplificada del mundo provienen los principales problemas que en la actualidad intentan resistir el “pensamiento de la complejidad”:

La supremacía del conocimiento fragmentado según las disciplinas impide a menudo operar el vínculo entre las partes y las totalidades y debe dar paso a un modo de conocimiento capaz de aprehender los objetos en sus contextos, sus complejidades, sus conjuntos. (Morin, 2001a, p.15)

Es necesario introducir y desarrollar, como requerimiento a la política, no dejarse disolver en lo técnico, lo administrativo, lo económico, lo que conlleva instrumentalización, pero también el aislamiento y la fragmentación; la política tiene que seguir siendo multidimensional.

Las cuestiones e interrogantes que nos interpelan sobre el destino del mundo, del universo, sobre la relación entre la naturaleza y la cultura, sobre la vida y la historia de la humanidad, nos plantean, al mismo tiempo, el desafío del conocimiento de la dimensión política. No se trata de un conocimiento al “estilo moderno” de progreso lineal, acumulativo, sino de un conocimiento que tenga en cuenta todas estas inquietudes, que se haga cargo de la complejidad de la realidad considerando que la política atiende los asuntos humanos más difíciles en su relación con la vida, la libertad, el destino de los individuos, la naturaleza, la degradación ecológica, la cultura, entre otros.

⁴⁵ Para ampliar este punto véase también Morin, 2010a (pp.31-41).

A pesar de lo complejo que puedan resultar las cuestiones tratadas en la política, Morin (1999b) afirma que es en ella donde las ideas simplificantes, reduccionistas, maniqueas se exageran. Es en el mundo de la política donde se impone el pensamiento cerrado, el dogma y el fanatismo que corre el riesgo de cerrarse en totalitarismo. Según su perspectiva, resulta evidente que, bajo las condiciones impuestas por el conocimiento fragmentario, las personas han perdido su capacidad para contextualizar los saberes y también la verdadera noción de lo que representa la condición humana: la cual es una noción que contempla lo humano en tanto que es a la vez físico, biológico, psíquico, cultural, social e histórico, es decir, una identidad compleja.

Consecuentemente, se hace imperioso un pensamiento que recupere y apueste por la complejidad de lo político, que dé respuestas sobre la posibilidad de supervivencia de la humanidad, que sea un reto contra las ideas políticas crueles e inhumanas que han dominado el último siglo y que parecen seguir insistiendo en el presente. Por ello, la apuesta del *pensamiento complejo*, que implica concebir redes de relaciones solidarias entre la necesidad política de regular los desarrollos científico-técnico-económicos, posibilita que el ciudadano recupere el derecho al conocimiento y logre la participación y responsabilidad como sujetos actores.

La humanidad necesita, en términos de Morin, de una “antropolítica”, es decir, una política de la condición humana que se despliegue en un movimiento histórico global en el que la política, al dejar de limitarse al gobierno y al ciudadano, tienda a coincidir con el destino del ser humano, no para absorberlo o reducirlo, sino para ponerse su servicio. Esta condición compleja de la humanidad, en medio de sus ambivalencias, nos permite asistir al nacimiento de una “nueva civilización”.

Una de las principales demandas sociales de este siglo es asumir la capacidad para pensar las implicancias de los conocimientos en el devenir y en el destino de la humanidad, por ello es necesaria una política enraizada en el fortalecimiento y desarrollo de los “imperativos” de asociación y cooperación. Es decir, “resistir” a la experiencia de la impotencia políti-

ca y a la manera tradicional de considerar la política como técnica. El camino es fortalecer la acción común, avanzar en una comprensión compleja articulada a la condición humana; esto es, con Morin, apostar por una “re-significación de la política como antropolítica” (1999a, p.157) articulada a la ciudadanía, a prácticas políticas democráticas, orientadas a una política de civilización.

3. Era planetaria y política del hombre

3.1. Antropolítica. Resignificación política de la ciudadanía

¿Qué es la Antropolítica para Morin? ¿Es un nuevo antropocentrismo-político? ¿Representa, desde el punto de vista de la filosofía política, el fundamento de una vía de construcción social distinta a las teorías políticas clásicas? ¿Estamos en presencia de una filosofía orientada hacia la constitución de un nuevo sistema social?

Consideramos que la antropolítica no es una Teoría Política tal como se acepta en el campo académico/científico; sí en cambio es una propuesta epistemológica/política que surge como vía, camino abierto para repensar las teorías políticas; y también es una exigencia para repensar una teoría del hombre que sirva de apoyo a la política del hombre.⁴⁶

Desde el trasfondo de las dos teorías políticas manifiestas y sus crisis: el socialismo y el capitalismo, la antropolítica aparece como “tercero en discordia en los conflictos relacionados con la ideología. No es una tercera fuerza ni un árbitro,

⁴⁶ Cabe preguntarnos si es legítimo pensar una política del hombre sin tener una teoría del hombre o haciendo inexistente al hombre. Morin se pregunta: “¿Cómo tomar en serio los derechos del hombre cuando el hombre aún no tiene estatuto teórico, cuando la ciencia ignora sujeto y libertad, cuando el anti-humanismo abstracto está en migajas, cuando Dios, dudoso protector, duerme (...)”? Podemos fundar la noción de hombre, no sobre el mito humanista, sino sobre la realidad bio-cultural de la hominización. Podemos concebir que los derechos del hombre procedan no del idealismo o del mito, sino de exigencias de la complejidad propia de la sociedad abierta”. En Morin (1982, p.296).

sino un tercero que se niega a reducir el problema de la política a las antítesis dominantes” (Morin, 2002, p.125).

La sociedad, para Morin, ha perdido su horizonte y, por tanto, hay que hacer una apuesta antropolítica que posibilite la construcción de una sociedad más “civilizada” y al mismo tiempo que se apropie del planeta como una “tierra-patria”,⁴⁷ es decir, como lugar de convivencia “civilizada” de la humanidad en simbiosis con el planeta.

A la antropolítica, como nueva propuesta de construcción política, la entendemos como un “macroconcepto”. Como ya explicamos, macro-conceptuar es asociar en un nuevo espacio (espacio del macroconcepto), en forma dinámica, conceptos atómicos o simples. Asociar de forma organizacional y dialógica conceptos que pueden ser opuestos o de hecho lo son si los tomamos en abstracto. Conceptos que se hacen complementarios en el nivel del macroconcepto.

Este nuevo espacio es el de la política construida desde el pensamiento complejo. Se trata de una propuesta epistemológica de conceptualización compleja que nos sitúa más allá del pensamiento monológico, estático, y nos lleva a un pensamiento relacional, generativo. Traspasar las barreras de los males de la civilización requiere de un pensamiento generativo, contextual o, de lo contrario, no hemos aprendido aún que:

El pensamiento mutilado no es inofensivo: desemboca tarde o temprano en acciones ciegas que ignoran que aquello que ignoran actúa y retroactúa sobre la realidad social, y conduce a acciones mutilantes que despedazan, cortan y suprimen en vivo el tejido social y el sufrimiento humano. (Morin, 1982, p.115)

⁴⁷ “Tierra-patria” es un concepto elaborado por Morin que señala la necesidad de arraigar la humanidad en el planeta tierra. Para el autor “no somos el centro cósmico, pero no nos concebimos sin el cosmos”. “La tierra es una totalidad compleja físico-biológica, antropológica, donde la vida es una emergencia de la historia de la tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida terrestre” (1999b, p.42). La conciencia sobre el destino planetario del hombre es una condición necesaria para que la humanidad se realice. La educación tiene como principal desafío arraigar al ser humano en su casa, que es la tierra, sin perder de vista que el ser humano es también un ser desarraigado por su propia condición. Para profundizar la relación entre la humanidad, la tierra y el cosmos, véase también Morin y Kern, 1999a (pp.43-70).

Hay necesidad de una antropolítica que plantee que la política debe conectarse con la multidimensionalidad de los problemas humanos. La antropolítica es, en la base, un principio dialógico establecido para mantener en relación y movimiento lo multidimensional y lo unitario, para no dejar que ninguno de los radicales antropológicos languidezca, es decir, “confrontando con los problemas antropológicos fundamentales, la política se vuelve, sin quererlo y muchas veces sin saberlo, una política del hombre” (Morin y Kern, 1999a, p.159).

La antropolítica es el reconocimiento de que la construcción de una política de civilización es una política que actúa con y en la multidimensionalidad compleja de los problemas humanos. Consecuentemente, la antropolítica es antropológica y cosmopolítica: antropológica por apostar como eje de la reflexión al ser humano como fin, promover el bien vivir en lugar del bienestar y cosmopolítica porque despierta la conciencia colectiva de la realidad humana compleja, es decir, tiene una visión antropológica de un hombre genérico y, como finalidad, el desarrollo del ser humano y la humanidad en el contexto del “proceso de hominización”.

Ahora bien, volver a poner al hombre en el centro de la discusión no significa aislarlo o enclaustrarlo, tampoco definirlo como totalidad. En el recorrido que hasta aquí hicimos del pensamiento moriniano, nada más alejado de nuestra intención que buscar un centro que se convierta en “núcleo duro”,⁴⁸ o dejar, en este caso al hombre, en las fronteras. Tampoco adherimos al anquilosamiento político.

⁴⁸ Todo sistema de ideas posee (además de los subsistemas dependientes/independientes) un núcleo donde están los postulados “indemostrables”, los principios de organización. Esto nos recuerda a los programas de investigación, propuestos por Lakatos, como una estructura que condiciona la investigación y que, por lo tanto, los científicos tienden a actuar de tal modo que el núcleo central, “núcleo duro”, de la teoría que defienden sea inviolable. En relación con la distinción entre los dos sistemas de ideas expuestos por Morin: “doctrina” y “teoría”, la diferencia en relación con el núcleo está en que en el caso de la doctrina su núcleo es duro e insensible a la experiencia. En él prima la coherencia interna y sus conceptos son rígidos, mostrándose como un sistema cerrado (racionalización). Por el contrario, en la teoría, el núcleo se abre al exterior y en él impera el diálogo entre la lógica y lo empírico (racionalidad). Ver Morin (1982, pp.96-99).

Por el contrario, la propuesta que compartimos con Morin consiste en religar, por ejemplo, al hombre con la naturaleza, al hombre con la sociedad, al hombre con la política, y al mismo tiempo apostar por una política que tienda al “desarrollo humano” y a la esperanza de un “mundo mejor”. El hombre no como “totalidad”, sí como “globalidad”.

Totalidad y globalidad no significan lo mismo. Totalidad evoca algo completo en sí mismo, en un sentido absoluto, cerrado. En cambio, el término globalidad resalta en su acepción, según el pensamiento sistémico organizacional, el carácter relacional, un pensamiento de apertura. En el límite no existen sistemas cerrados, así como tampoco podemos clausurar totalmente los conceptos. Por ello afirmamos la consideración del hombre como globalidad, sin la cual lo humano y la vida toda pierden sentido.

Reducir todo a la economía consiste en no ser capaces de comprender que los factores ideológicos, culturales y de civilización influyen en el malestar del hombre, en sus relaciones con otros, con otras sociedades, culturas y también consigo mismo. La política, invadida por la problemática tecno-económica, se convierte en una “política invasora” ya que penetra todas las esferas, aun las más alejadas de la política tradicional como, por ejemplo, la ecología, la biología, la demografía, la medicina. Ante esto tenemos que estar atentos para afrontar la tendencia reductora y totalitaria de la política.

La vida, nuestra vida de individuo, la vida de las sociedades, no se reduce a lo político, aunque nada escape a la dimensión política. Pero tampoco nada escapa a las dimensiones subjetivas, afectiva, lúdica. Nada escapa a las dimensiones técnicas, económicas, demográficas (...). Toda vida, cada vida, la vida de toda sociedad, de cada sociedad no puede ser más que multidimensional. No de manera armoniosa, complementaria y conseguida, sino en el conflicto, el desgarramiento y la contradicción. (Morin, 1982, p.120)

La política necesita un sustento antropológico lo cual no significa postular una confusión entre el ser y el debe ser. Tam-

poco lo sostiene Morin.⁴⁹ Sin embargo no podemos separarlos totalmente, al igual que el proceder de la ciencia clásica que ponía una barrera entre hecho y valor, sino que el pensamiento complejo conduce a otra forma de actuar, a otra forma de ser: es a partir precisamente de las demandas, malestares y deudas con la vida humana concreta desde donde se debe elaborar una propuesta política. No hay deducción lógica del conocimiento a la ética, de la ética a la política, sino que hay comunicación e interacciones más ricas.

Vale decir que la Política tiene que reconocer que, sea a nivel de reflexión como a nivel de práctica, no se genera y sirve al bienestar individual, al cálculo de los medios, al rendimiento como medida del éxito, sino que está al servicio de la complejidad del género humano.⁵⁰

Esta complejidad del género humano se encuentra, siguiendo el pensamiento de nuestro autor, en la “tríada individuo-sociedad-especie”, es decir, la complejidad humana no se comprendería separada de estos elementos que la constituyen: “todo desarrollo verdaderamente humano significa desarrollo

⁴⁹ Weber, al plantear la relación entre valores e investigación social, responde y descarta la relación entre ciencia social y ética: “... jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales pueden derivarse preceptos para la práctica. Esta ciencia no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer y, en ciertas circunstancias qué quiere”. Pero de esto no se desprende “en modo alguno, que los juicios de valor hayan de estar sustraídos en general a la discusión científica, por el hecho de que derivan, en última instancia, de determinados ideales y, por ello, tienen origen subjetivo” (Weber, 1973, pp.40-43).

⁵⁰ Comprender la complejidad humana implica “complejizar nuestro modo de comprender”, es situarnos más allá de los conceptos clásicos y pensar macro-conceptualmente. Es pensar el macroconcepto hombre, lo que supone relacionarlo con los macro-conceptos individuo/especie/sociedad/cultura. No podemos reducir el concepto hombre al concepto simple de homo “*sapiens sapiens*”; el ser humano es producto de la “dialógica *sapiens/demens*”. Reducir la complejidad humana a un solo nivel “es no sólo disolver la complejidad, sino también reducir el ser hombre”. Frente a esta visión fragmentaria, que mantiene los opuestos separados, Morin adhiere a la “complejidad antropológica”, no a la perspectiva unilateral de querer definir al hombre solo por la inteligencia y la racionalidad. “El *Homo* no es sólo *sapiens* sino también *demens*. No es sólo razonable, prudente y medido. Es también capaz de furor ciego”. Véase Morin, 2001a (pp.58) y también 1999b (pp.53-58).

conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia con la especie humana” (Morin, 2002, p.54).

La tríada individuo-sociedad-especie constituye un entramado de complejidad creciente en la que se genera y desenvuelve la ciudadanía y la vida política para asumir la humanidad como destino planetario. Esto implica una re-significación de la ciudadanía como política del hombre, como política de civilización.

Antropolítica, política del hombre y política de civilización son tres conceptos con un mismo sentido.⁵¹ Son conceptos en movimiento, en los que el autor va enlazando “recursivamente” la complejidad política de lo humano concreto/situado hasta tornarlo una exigencia de la humanidad/de la civilización/del planeta tierra. Es decir, la antro-política “se inscribe de forma natural en un movimiento global histórico en el que la política, al dejar de limitarse al gobierno y al ciudadano, tiende a coincidir con el destino del hombre” (Morin, 2002, p.122).

En este camino, los desafíos que la política enfrenta son varios, son inciertos y azarosos, provocan malestar y al mismo tiempo impulsan a la acción. Se entiende que “la política es el arte de lo incierto, lo que nos lleva a un principio de incertidumbre política generalizada” (Morin, 1995, p.266). Sin embargo, es, en este mundo incierto, un “mundo en crisis”, donde debemos actuar: actuar es la manera de producir y transformar, es caminar hacia la metamorfosis⁵² que evite

⁵¹ En *Para una política de la civilización*, Morin explicita que “política de civilización es una expresión que acuñó a principio de la década de 1980 y remite a lo que había llamado una política del hombre” (2009b, p.59).

⁵² “Metamorfosis” significa, a la vez, mantenimiento de la identidad y transformación fundamental. Morin sostiene: “Es el gusano convertido en mariposa tras la fase de crisálida. Los procesos metamórficos están en curso. Esto no significa que se prevea una metamorfosis, que esté programada. No elimino la incertidumbre ni las probabilidades de regresión, incluso de destrucción. Pero, tomadas estas precauciones, diré que estos procesos son visibles, a escala planetaria, en el advenimiento de la globalización, la cual sería la última etapa de constitución de un sistema nervioso sobre todo el planeta, gracias a la economía mundializada y a las nuevas tecnologías de comunicación. No podemos, sin embargo, prever a ciencia cierta una metamorfosis en la historia de la humanidad”. Ver Morin, 2010a (pp.26-27).

la aniquilación, y el totalitarismo, como también que evite el riesgo del vacío y la fragmentación política.

Para Inmanuel Wallerstein (2004):

Hace 20 años comprendimos que, si queríamos reconstruir el modo en que se realizaba el análisis del mundo contemporáneo, no alcanzaba con presentar datos, por más que se lo fundamentara con una explicación teórica sólida. Debíamos enfrentar el problema de cómo se sabe lo que pretende saberse o por decirlo de otra forma más adecuada, cuál es la epistemología apropiada para las ciencias sociales. (p.89)

Su análisis da cuenta de la disociación de la relación ambigua a través de la historia entre las ciencias sociales con las políticas sociales producida muchas veces a causa de que “cientistas sociales” desempeñan un rol intelectual, teórico y, por lo tanto, reclaman una investigación “neutral desde el punto de vista valorativo”.

Por el contrario, no hay neutralidad posible ante lo incierto del futuro; por eso es que esta nueva mirada se hace cargo de la condición de incertidumbre y, al mismo tiempo, de la necesaria vitalidad que la misma tiene que tener para comprender y aproximar la historia y abrir alternativas a futuro:

Si consideramos la incertidumbre como la piedra angular para construir nuestros sistemas de saber, quizás podamos construir concepciones de la realidad que, aunque sean por naturaleza aproximativa y nunca deterministas, serían herramientas heurísticas útiles para analizar las alternativas históricas que nos ofrece el presente en el que vivimos. (Wallerstein, 2004, p.12)

Reflexionamos con Morin que el estado confuso y conflictivo de la era planetaria, como su estado normal y sus desórdenes en tanto ingredientes de su complejidad, es el estado de crisis en el que nos encontramos; comprendiendo tanto el valor revelador, como el valor realizador⁵³ de la crisis.

⁵³ El valor “revelador” de la crisis surge en las concepciones según las

Krisis, término griego que significa decisión. En su sentido moderno el concepto de crisis ha pasado a ser de incertidumbre. La crisis aporta una relativa indeterminación allá donde imperaba un determinismo aparentemente garantizado y, en este sentido, debilita la posibilidad de previsión. No se trata aquí de un cambio de significado del concepto crisis sino de un paso de un sentido simple a un sentido complejo. En la medida en que hay incertidumbre, hay, desde ese momento, la posibilidad de acción, de decisión, de transformación. (Morin, 1995, p. 160)

Una nueva conciencia empieza a surgir: el hombre está enfrentado a las incertidumbres, puesto que vivimos una época cambiante en la que todos los valores son ambivalentes y todo está ligado (Morin, 2001a, p.82). Por ello, necesitamos promover una acción que fortalezca el poder de comprensión, que fortalezca la civilidad y la democracia. Es nuestra responsabilidad ética/política construir un proyecto social y político, abierto, crítico y plural, capaz de reconstruir y extender las redes de solidaridad política.

3.2. Política de civilización. Respuesta política a los nuevos tiempos

El problema de nuestra civilización, definida por el conjunto de sus componentes materiales, técnicos, cognitivos, científicos, entre otros es de una extrema complejidad; por un lado, porque esta misma civilización admite, al mismo tiempo, rasgos positivos y negativos de los que no podemos predecir cuales se convertirán en dominantes; por otro lado, como lo expresa Morin (1999b), porque los problemas constituyen un conjunto interrelacionado en el que los “productos y los efectos son en sí mismos productores y causantes de lo

cuales existe una dualidad entre lo latente y lo manifiesto, lo inconsciente y lo consciente, lo virtual y lo real, y para los cuales, el conocimiento no se detendría solamente en lo real, lo consiente, lo manifiesto. La crisis, desde ese momento, revela la presencia y la forma de aquello que, en tiempos normales, permanece invisible. Por otra parte, el valor “realizador” de la crisis viene afirmado en los métodos en los que la evolución se concibe no como un proceso lineal, sino como un fenómeno marcado por discontinuidades y rupturas. Ver Morin, 1995 (p.159).

que los produce” (p.99). Por lo tanto, es imposible aislar un determinante que se convierta en la “palabra maestra” evidente y clara para explicarlo todo y encontrar fácilmente una solución lineal, simple.

En su ensayo *Para una política de la civilización*, explicita que la política es un llamado a luchar contra los desarrollos negativos de nuestra civilización occidental, preservando los positivos. En este sentido, afirmamos que, frente a la racionalidad política instrumental privilegiada por la Modernidad occidental, la política de la civilización:

Retoma la aspiración a más comunidad, más fraternidad y libertad, que fue la fuente del socialismo en el siglo pasado, pero reconociendo la dificultad antropológica y sociológica, o sea, de manera menos ingenua. Se trata de refundar y renovar la política (...), apunta a preservar las antiguas solidaridades ahí donde han sido destruidas o donde deben ser instauradas nuevas solidaridades. (Morin, 2009b, p.59)

La deshumanización y racionalización del mundo moderno, analizada por Morin, junto a todo el pensamiento crítico, intenta traspasar la disyuntiva teoría-praxis, o *vita* activa-*vita* contemplativa que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, es otra de las grandes fragmentaciones y diádas simplificantes y reductoras (Rodríguez Zoya, 2010).

La propuesta de Morin aspira a no ser puramente teórica o especulativa, a no quedarse solo en una crítica generalizada a la Modernidad, específicamente a la mundialización bajo el paradigma del “pensamiento único”; sino que evita caer en el simplismo metodológico o en explicaciones unilaterales apoyadas sobre un único hilo conductor, como puede ser el predominio de la economía, el auge científico-tecnológico, el uso monológico de la razón.

Lo que cuestiona el autor “es mucho más que nuestra idea de modernidad; es a la vez nuestra idea de civilización y nuestra idea de desarrollo” (Morin, 2009b, p.42). Su planteo parte de un enfoque que atiende a la multiplicidad compleja de la realidad histórico-social con su cruce con problemas de

naturaleza económica, ecológica, demográfica, cultural, política, entre otros; problemas que se entrelazan y generalmente escapan al control local por parte del Estado.

Su propuesta también está en el reconocimiento de un mundo cargado de problemas y a la vez demasiado “vacío de pensamiento”. Representa una verdadera apuesta epistemológica, ética, política y pedagógica y tiende a realizar una “reforma en profundidad de nuestro funcionamiento mental, de nuestro ser” (Morin, 2008a, p.48).

Las fuentes de certidumbre de la Modernidad (la ciencia, la técnica), como sus tres grandes mitos:⁵⁴ el mito del dominio del universo, del progreso, de la felicidad, han devenido problemáticos en un mundo que ha evolucionado mundializado. Es decir, los avances del conocimiento científico van acompañados de la regresión cognitiva de la especialización, incapaz de dar cuenta de lo contextual y lo global, incapaz de integrar los conocimientos a los conjuntos más amplios y complejos a los que pertenecen.

Cabe preguntarse por qué, frente a los avances desafiantes y parcelados que dieron origen a los males de la civilización, se ha generado explotación y no solidaridad; por qué la forma autoritaria de dominio ha prevalecido casi siempre sobre las formas de organización social cooperativas. Estas siguen siendo preguntas abiertas; lo que encontramos es que el pensamiento político se ha vuelto ciego ante los desafíos y partícipe del desarrollo técnico-industrial-burocrático y la parcialidad de lo económico.

Este proceso, para Morin (2001a), es la marca de una “despolitización de la política que se autodisuelve en la administración, el gobierno de los expertos, la economía, el pensamiento cuantificador, en la burocracia” (p.110).

⁵⁴ “La modernidad se manifiesta a través de tres grandes mitos: el mito del dominio del universo, formulado por Descartes y Marx, entre otros; el mito del progreso, de la necesidad histórica que se impone a partir de Condorcet y finalmente el mito de la felicidad. (...). La felicidad, desde el siglo XIX y hasta la década de 1980, la cultura difundida por los medios de comunicación propagará el mito de una felicidad al alcance de todos los individuos de nuestra civilización”. Ver Morin, 2010a (pp.21-26).

El intelectual francés Pierre Rosanvallon (2007) sostiene que el problema contemporáneo de la política no es la despolitización. Para él no hay despolitización en el sentido de un menor interés en los asuntos públicos y una declinación de la actividad ciudadana; sino que lo que se ha modificado es cierto tipo de relación con la cosa misma de lo político. Plantea que el cambio es de otro orden; el problema contemporáneo no es el de la pasividad, sino el de la “impolítica”, es decir, “de la falta de aprehensión global de los problemas ligados a la organización de un mundo común” (p.38-39).

Si para Morin (2001a) la despolitización lleva a que “la política pierda la comprensión de la vida, de los sufrimientos, de las soledades, de las necesidades no cuantificables” (p.110); para Rosanvallon (2007) la impolítica fundada sobre el control delinea una contrapolítica, que “si bien ejerce el control sobre la política local, los diversos mecanismos o comportamientos en juego tienen como primera consecuencia disolver las expresiones de pertenencia a un mundo común” (p. 38).

Despolitización e impolítica pueden ser considerados términos contradictorios, pero no por eso contrarios (opuestos). Cada uno reconoce, en sus respectivos procesos, a los contrarios y, al mostrarlos, delinear el nacimiento de una sociedad diferente, más rica, más participativa.

Morin (2001a) lo expresa a partir de los “aportes de las contracorrientes regeneradoras suscitadas por las corrientes dominantes y que pueden desarrollarse y cambiar el curso de la historia” (p.70). Menciona como ejemplos, entre otros, la contracorriente ecológica, la contracorriente de resistencia a la primacía del consumo estandarizado, la contracorriente que, como reacción a la violencia, alimenta éticas de pacificación. Por su parte, para Rosanvallon (2007) la impolítica, que conlleva a la desconfianza democrática, posibilita el surgimiento de “la contrademocracia, como una forma de democracia que se contrapone a la democracia electoral, es la democracia de los poderes diseminados en el cuerpo social” (p.27). Es decir, la contrademocracia ofrece un marco para valorar la acción de la sociedad civil en espacios diferentes.

Despolitización e impolítica, sostenemos, son retos de acción y “resistencia”. Dan cuenta, para el desarrollo a largo plazo, de la “fórmula compleja de la antropolítica que se expresa en su doble pareja pensar global/actuar local, pensar local/actuar global” (Morin y Kern, 1999a, p.191). La política, que se plantea el ejercicio antagónico/complementario en el espacio mesopolítico de la sociedad civil, vislumbra, a escala planetaria, la macropolítica, el objetivo de construir una humanidad común.

¿Cómo pensar la crisis actual desde el “vacío del pensamiento” y la progresiva incertidumbre? Haciéndonos eco del pensamiento de Morin decimos que solo seremos capaces de superar esta situación si estamos preparados para emprender una “política de civilización”, que debe ser construida a partir de un fuerte impulso ético y de una decidida “reforma del pensamiento”.

Frente a los males de la Modernidad, la reforma del pensamiento⁵⁵ permitirá la apropiación y el uso pleno de la inteligencia para responder a estos desafíos y, a la vez, el vínculo de dos culturas disociadas: la humanística y la científica. “Se trata de una reforma no programática sino paradigmática, que concierne a nuestra aptitud para organizar el conocimiento” (Morin, 1999b, p.21).

Expusimos anteriormente que Morin no es solo un teórico, sino también un activo partícipe de la política. Para él la crisis que vivimos es una crisis de civilización; por ello, como pensador de época y comprometido (pensar situado), es fiel a su visión de religar y vincular, debatir y religar ideas tanto como arriesgarse en la acción. Esto lo llevó en estos años a conversaciones y propuestas con intelectuales y políticos a nivel mundial; tal es el caso de las que mantuvo con los dos últimos ex-presidentes de Francia: Nicolás Sarkozy y François Hollande.⁵⁶

⁵⁵ En el prólogo a su libro *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*, Morin expresa el sentir de su propuesta paradigmática: “el camino que recorrí durante los últimos diez años me llevó hasta este libro. Cada vez más convencido de la necesidad de una reforma del pensamiento y, por lo tanto, de una reforma de la enseñanza (...). Quise partir de los problemas que considero más urgentes y más importantes y quise indicar el camino para tratarlos” (1999b, pp.9-11).

⁵⁶ El diálogo con Hollande, publicado por el periódico francés *Le Mon-*

Compartió la discusión sobre política de civilización y la necesidad de introducir reformas en la educación para que el cambio posible y deseable ponga en juego fenómenos que nos incumben a todos en cualquier lugar del planeta: la globalización, la política económica, las condiciones del desarrollo humano, el poder político. Aunque él mismo lamente la no inserción de estas propuestas, reconoce que son muy pequeños comienzos: “Harán falta muchos esfuerzos, combates, debates para que la reforma tome cuerpo” (Morin, 2010b, p.216).

Bajo estas consideraciones, la política de civilización apunta a resguardar la política y potenciar la aptitud de las personas para situar el conocimiento y la información en un contexto y dentro de un conjunto. Para esta propuesta, resulta imperativo concebir una educación capaz de realizar una reforma del pensamiento, que rompa con la visión fragmentaria del mundo, para, de esta forma, dar paso a una educación que enseñe los métodos que nos permitan aprehender las relaciones mutuas y las influencias recíprocas entre las partes y el todo de un mundo complejo, y vivir, así, la “alianza” de acuerdo con nuestra “compleja” condición.

Hasta aquí manifestamos que el modelo político y económico de la modernidad puso a la ciencia a elaborar hipótesis, cuyas consecuencias tienen que poder someterse a la cuantificación y verificación. Al proceso de racionalización moderna acompañó un proceso de desencantamiento, porque todo lo no medible ni cuantificable tuvo que entrar en las coordenadas de lo verificable. Fue –sin duda– el modo de pensar científico téc-

de, se tradujo luego en un breve libro: Hollande, F y Morin, E. (2012). *Diálogo sobre la política, la izquierda y la crisis*. Entrevista realizada por Nicolás Truong. Entre otras cuestiones, Morin expresa la necesidad de una reforma del conocimiento que aúnen aportes de diferentes disciplinas y “enseñar así a los jóvenes a afrontar los problemas fundamentales y los problemas globales de la vida individual y de la vida como ciudadano”. Su deseo es que Francia y los demás países sean capaces de ser “unos y multiculturales a la vez”. Por su parte, el presidente francés afirma la coincidencia de ambos “en la necesidad de que prevalezca la confianza sobre el fatalismo, el esfuerzo sobre el miedo, el conocimiento sobre el escepticismo”. En otro de sus escritos, respecto a Sarkozy, sostuvo que “solamente citó la expresión política de civilización en su discurso, pero sin remitirse a mis ideas” (Morin, 2010b).

nico el que postergó “otros modos de pensar”; necesitamos de una “alianza” entre las dos culturas, humanista/científica; entre el conocimiento/contexto; entre individuo/sociedad/especie.

El término alianza, nos recuerda Adela Cortina (2001), ofrece –según el Antiguo Testamento– una versión diferente de los vínculos entre los humanos, la versión de la alianza frente al contrato. “La alianza es el reconocimiento mutuo entre quienes toman conciencia de su identidad humana. Se abre así la línea de un pensamiento dialógico” (p.19).

Citando a Jonathan Sacks, Cortina refiere que la clave de la adaptación de la alianza, que tiene como símbolo la confianza frente al contrato es la que sostiene a la sociedad y, por lo tanto, “sin sociedad civil, sin confianza, fallan las estructuras políticas y las estructuras económicas” (p.19).

El contrato se potencia como base de la sociedad política, dando lugar a los instrumentos del Estado (gobierno, sistema político); por ejemplo, el contrato social⁵⁷ que, como teoría política, explica, entre otras cosas, el origen y el propósito del Estado y de los derechos humanos. En cambio, la alianza es la base de la sociedad civil y da lugar a las familias, las comunidades, las asociaciones voluntarias. Lo paradójico es que el contrato se ha utilizado no solo para interpretar el funcionamiento del Estado y del mercado, sino también ha invadido el conjunto de las instituciones sociales.

Esto no es ni bueno ni malo, se estaría en la interacción de esferas políticas diferentes, salvo que el contrato relegue a un segundo plano a la alianza. Pero, en un planteo de “religan-

⁵⁷ La formulación más conocida de *contrato social* es la de Jean-Jacques Rousseau. En *El contrato social*, Rousseau establece la posibilidad de una reconciliación entre la naturaleza y la cultura: el hombre puede vivir en libertad en una sociedad verdaderamente igualitaria. El problema fundamental es “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común proporcionada por la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no se obedezca más que a sí mismo, y permanezca, por tanto, tan libre como antes”. En Rousseau, J. J. (2003). *El contrato social, o sea principios del derecho político*. Libro I. Capítulo 6 “Del pacto social”. Recuperado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/70390.pdf>

cia”,⁵⁸ como lo es el del pensamiento complejo, la alianza y el contrato son verdaderamente complementarios. La apuesta es rescatar la tarea recíproca para generar y regenerar los lazos que unen a los seres humanos y la posibilidad de evitar la violencia, las guerras, los males de la civilización. Restaurar la relación social en términos de alianza y reciprocidad (tema del capítulo 4) son dos formas complementarias de interpretar los lazos humanos.

Retomando el pensamiento de Morin (2002), quien sostiene que la sociedad civil “sufre tanto más con estos desarrollos cuanto que son desarrollos que han contribuido por sí solos a la disolución de las solidaridades tradicionales, sin suscitar en cambio nuevas solidaridades” (p.170); hacemos presente la exigencia ética/política de religación. Es decir, desarrollar el lazo social y construir confianza.

3.3. El complejo universo político de lo humano

Conceptos como desarrollo, mundialización y globalización aparecen en el horizonte político para dar cuenta de la dimensión trágica de la política, de los conflictos, la “barbarie”. La mayoría de las veces, el término más contemporáneo “globalización”, según Otfried Höffe, está relacionado con procesos macroeconómicos que siguen sucumbiendo a la reducción economicista, pensando únicamente en los mercados económicos y financieros. Pero, en realidad:

Se globalizan también las ciencias, el sistema educativo y universitario, y prácticamente todos los aspectos de la cultura. A la reducción economicista la contradicen también las causas no económicas; en particular ciertas decisiones políticas e innovaciones técnicas. (Höffe, 2008, p.206)

Justamente, esta idea ha llevado a pensadores como Pierre Bourdieu (1997), cuando analiza lo que él denomina “ca-

⁵⁸ Recordemos que el neologismo “religancia” (*reliance*) fue propuesto por el sociólogo Marcel Bolle de Bal y retomado por Morin. Al mismo tiempo la “religancia”, en su acepción anglosajona, expresa dependencia, confianza.

pital simbólico”,⁵⁹ a hablar de una política de la globalización en el sentido que bajo esta palabra se esconde una política que pretende universalizar los intereses particulares y la tradición política y económica de las “potencias dominantes” y extender un modelo económico y cultural que favorezca exclusivamente a dichas potencias y que aparezca como norma a la que adherirse o resignarse. Es decir, la globalización del campo económico se universaliza para todos los campos de la vida social.

Tal vez no sea difícil comprender porque la economía ha sido (y es) considerada el paradigma de la racionalidad en los asuntos humanos. También el concepto “mundialización”,⁶⁰ analizado por Castoriadis, da cuenta de una crisis de creación en el terreno político-cultural. Para él la tendencia a la mundialización existe desde los orígenes del capitalismo, pero la cuestión es saber por qué ésta invade todo hoy en día y no así en el siglo XIX o durante la primera mitad del XX. Su respuesta es que la victoria de la mundialización presupone, en principio, la victoria de una reacción política. En este sentido afirma que es la economía, y no la tecno-ciencia, la que imprime la mundialización.

La tecno-ciencia solo da cuenta de progresos que no son la causa de la mundialización, simplemente han permitido la forma y la marcha que ha tomado. En cambio, la mundialización ha llegado a imponer el poder absoluto del mercado y el desmantelamiento de los medios de la política económica, por la desregulación de la economía, la libertad de movimiento de los capitales, por ejemplo.

⁵⁹ “Llamo capital simbólico a cualquier tipo de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando se percibe según unas categorías de percepciones, unos principios de división, unos sistemas de clasificatorios, unos esquemas cognitivos, que son, al menos en una parte, un producto de la incorporación de estructuras objetivas del campo considerados, es decir, la estructura de la distribución del capital en el campo considerado” (Bourdieu, 1997, p.161)..

⁶⁰ Castoriadis, Cornelius (1999). “Hablando con Cornelius Castoriadis”. (Entrevista de Jean Liberman). *Topía. Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura*. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/hablando-con-cornelius-castoriadis>

La economía, convertida en la actividad central de la sociedad, tiene como propósito para Castoriadis “probar la idea de que esta actividad se realiza de la mejor manera posible, en el cuadro del sistema social existente, por su medición” (Attali, Castoriadis, Morin y otros, 1980, p.196). Esto porque proporciona:

La posibilidad de una matematización, ya que concierne al único campo de la actividad humana en que los fenómenos parecen mensurables de una manera no trivial... así los fenómenos económicos parecían prestarse a un tratamiento exacto y pasivo de la aplicación del instrumento matemático. (p.196)

Desde un proceso generador de expansión global económica, la globalización, considerada como la consagración para la civilización, puede ser vista como un fenómeno que contribuye a unificar el planeta. Ha devenido en un proceso histórico social de secuelas, que ya las vivimos, y de consecuencias de las que aún no terminamos de conocer, transformando la vida social, las relaciones entre los hombres, la naturaleza, el pensamiento.

Morin prefiere usar el término “planetarización” en lugar de globalización, pues considera que la globalización es la última etapa de un proceso que comenzó con la conquista de las Américas. Además, la palabra “planetaria” indica que estamos ante un problema complejo. Lo que sucede sobre el planeta demanda un análisis multidimensional; se sitúa en la interferencia entre procesos económicos, sociales, religiosos, nacionales, mitológicos y demográficos. Por ello, la tarea de pensar el planeta es la más difícil, pero también la más necesaria (Morin y Baudrillard, 2005, p.35).

El año 1990 es la fecha histórica en la que se comienza a usar este término como si el proceso iniciara recién en el siglo XX. Sin embargo, para Morin la globalización es:

La etapa actual de la era planetaria que se inició en el S. XVII con la conquista de las Américas y la expansión de las potencias de Europa occidental en el mundo. Se inscribe en el

doble proceso de dominación/emancipación, [a través del cual] genera una mundialización tecno-económica y, al mismo tiempo, promueve un tipo diferente de globalización [que puede ser considerada] como el estadio último de la planetarización. También como el nacimiento de la infraestructura de un nuevo tipo de sociedad: la sociedad-mundo. (Morin, 2010a, pp.57-59)

La planetarización, en contraste con la globalización economicista, es entonces un proceso inacabado que da cuenta del complejo proceso de integración y diferenciación de “dos mundializaciones”: la tecno-económica, mundialización bárbara, unidimensional, y la humanística o planetarización, que es la que completaría el proceso de hominización. Expresa la relación del ser humano con la naturaleza y el planeta y no puede concebirse de un modo reductor ni separadamente, como se desprende de la noción de globalización, porque la tierra no es la suma de elemento disjuntos: “La Tierra-Patria de los humanos no tienen ningún sentido si están separados entre sí” (Morin, 1999b, p.99).

Ante estos procesos, la categoría “sistema-mundo”, acuñada por Immanuel Wallerstein (2004), revoluciona el estudio y análisis de la historia del pensamiento económico. Para él la humanidad reconoce sistemas-mundos con capacidad para presentar una visión global y coherente; la crisis actual es la consecuencia de cambios fundamentales que atraviesa el sistema-mundo capitalista emergente hace 500 años y expandido hoy a escala mundial: lo particular del sistema-mundo moderno es que ha dado lugar a una “economía-mundo”.

Caracteriza a la coyuntura actual mundial como una “forma de transición de un tipo de organización social hacia otra. [Asimismo considera que] el resultado de esta transición está exclusivamente en nuestras manos” (Wallerstein, 2004, pp.79-88). Es decir, deja abierta la posibilidad para que aparezca un “sistema-mundo” alternativo capaz de integrar las esferas económicas, sociales y políticas.

Por su parte, para Morin la globalización tecno-económica, como última fase de la era planetaria sumergida en la crisis, se encuentra ante el dilema de devenir en la formación

de una “sociedad-mundo” mediante la “confederación” democrática de todas las naciones de la tierra, o bien en un “imperio-mundo”, lo que retornaría en homogeneización.

“Sistema-mundo” (Wallerstein) así como “sociedad-mundo” (Morin) son elementos en el horizonte de cambio, introducido por las ciencias de la complejidad y el pensamiento complejo, que aportan al modo en que es posible realizar el análisis del mundo contemporáneo. Hoy no alcanza con presentar datos, con globalizar premisas macroeconómicas, debemos afrontar un cambio de paradigma.

Los términos “mundialización” (la segunda mundialización, la humanística) y “planetarización” son, tal vez, una manera de no circunscribir la globalización a la dimensión económica y poder dar cuenta de la multidimensionalidad de lo humano que ha mundializado esa civilización, surgida de la civilización occidental, y ha logrado desarrollar un juego interactivo entre la ciencia, la técnica, la industria, el capitalismo y las culturas.

No basta analizar una sola dirección, como si tuviese una trayectoria independiente, porque su itinerario es producto de su interacción con distintos factores. En este juego, que ha logrado desplegar una extensa red de comunicaciones, se han desarrollado corrientes transculturales que posibilitaron la soberanía de algunas naciones.

Ese proceso de unificación ha generado mecanismos contrarios que se manifiestan por la emergencia de una oposición frente a la unidad con el fin de salvaguardar su identidad cultural, nacional o local; de ahí que se hace más dificultoso integrar o responder a regulaciones mundiales, tanto como posibilitar la construcción de lo común.

Ni homogeneización ni relativismo. Nuestra acción hoy necesita dar cuenta, como individuo y como humanidad, de un modo diferente y solidario de cómo organizar nuestras vidas y las relaciones con la sociedad, la cultura, la naturaleza. Rescatamos del pensamiento moriniano la idea de que la mundialización “aunque incompleta y vulnerable, de carácter humanístico y democrático que se obstaculiza por el legado del colonialismo, la incapacidad que genera las desigualdades

y la expansión de los beneficios” (Morin, 2010a, p.58) promueve un tipo diferente de globalización.

Esto quiere decir, que no hay solo mundialización económica, hay mundialización de la cultura de las humanidades que se patentiza en las ideas, en el cine, la música y el arte. Todo lo cual podría desembocar en una toma de conciencia de la comunidad de destino propia de nuestra era planetaria en la que todos los humanos están confrontados con los mismos problemas vitales y mortales. Por ello habla de planetarización:

El término planetarización contiene en su raíz etimológica la idea de aventura de la humanidad (...). Comprender esta aventura y su posible destino es el desafío principal de la educación planetaria, y en este contexto, es primordial para alcanzar una civilización planetaria. (Morin et al., 2003, pp. 80-81)

El proyecto civilizatorio moderno de desarrollo supone la misma lógica del desarrollo socio-cultural pese a la diferencia y diversidad heterogénea de las culturas, lo que acarrea como consecuencia dividir y clasificar según parámetros iguales y categorías distintas: “desarrollo”, “subdesarrollo” y “falta de desarrollo” no solo en lo cultural, sino también en lo moral.

Esta manera determinista, que mantiene la linealidad del sistema concebido en términos económicos, solo acepta lo calculable, lo mensurable, la productividad e ignora:

La vida, el sufrimiento, la alegría y el amor. [Es decir] ignora las cualidades: las de la existencia, las de la solidaridad, las del medio ambiente, la calidad de la vida, las riquezas humanas no calculables; ignora el don, la magnanimidad, el honor, la conciencia. (Morin y Kern, 1999a, p.164)

Por lo contrario, definir el desarrollo desde un “enfoque situado”, desde un “conocimiento pertinente” es poner en cuestión las costumbres y prácticas mentales del desarrollo tal como lo precisan los sistemas expertos. Desde el enfoque clásico del crecimiento económico hasta el enfoque del desarrollo sostenible, desarrollo humano del Programa de Na-

ciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), las definiciones de desarrollo han evolucionado siempre en base a la crítica de los fracasos que una definición simplista y mutilada de la realidad podía provocar.

Es así que la pertinencia del pensamiento complejo se muestra con fuerza en la problemática del desarrollo, donde la tendencia creciente es la de considerar el problema de modo “multi, inter y transdisciplinario”,⁶¹ humanizando cada vez más algo que se consideraba como problema técnico de la ciencia económica.

Si bien las disciplinas (en este caso la economía) están totalmente justificadas, “sólo a condición de que mantengan un campo de visión que reconozca y conciba la existencia de vínculos y solidaridades. Si no ocultan las realidades globales” (Morin, 1999b, p.124), hoy es obligatorio tomar conciencia de la necesidad de ir más allá de las disciplinas.

Ahora bien, transformar el paradigma imperante del desarrollo tecno-económico no es un juego ingenuo; es una necesidad para quien tiene en cuenta los fracasos de numerosas políticas implementadas en las últimas décadas que, en la mayoría de los casos, no promovieron desarrollo humano ni lograron disminuir la brecha social, ni pudieron instituir un sistema de “bienestar”⁶² eficiente desde el Estado. De esta manera, no pudieron dar respuestas a las crisis económicas, a los conflictos, las guerras que en el siglo XX significaron consecuencias difíciles para gran parte no solo de las poblaciones occidentales, sino del planeta.

El pensamiento complejo no enfoca un único problema, sino un conjunto de problemas vitales, sabiendo que

⁶¹ Para ampliar el tema ver “Inter-pluri-transdisciplinariedad”, en Morin, 1999b (pp.115-128).

⁶² El “Estado de Bienestar” es un concepto político que tiene que ver con una forma de gobierno en la cual el estado se hace cargo de los servicios y derechos de la población considerada empobrecida. Por ejemplo, para Josep Picó “... la evolución del Estado hacia su actual formación está en función de las crisis de la sociedad burguesa y de las luchas de clases y ciudadanas, y en esa dialéctica los cambios en la formación del Estado moderno han de generar las condiciones de posibilidad para que se convierta en el distribuidor justo del proceso de acumulación y en el defensor de todas las potencialidades democráticas que contiene la sociedad civil” (1999, p.13).

todos ellos repercutirán sobre la crisis general del planeta, por eso su autor se pregunta: ¿Qué política haría falta para que pudiera constituirse una sociedad-mundo no como remate planetario de un imperio hegemónico, sino sobre la base de una confederación civilizadora? Su respuesta es una “antropolítica” (política de la humanidad a escala planetaria) y una “política de civilización”.

Al menos dos son las situaciones necesarias para llevar adelante esta propuesta: “liberarse del concepto de desarrollo y del universalismo abstracto” (Morin, 2010a, p.68).

La idea de desarrollo siempre ha comportado una base tecnoeconómica mensurable a través de los indicadores de crecimiento y de ingresos. Supone que el desarrollo tecnoeconómico es la locomotora que después arrastra naturalmente el “desarrollo humano” cuyo modelo, realizado con éxito, es el de los países considerados desarrollados, o dicho de otro modo, occidentales. Esta visión supone que la situación actual de las sociedades occidentales constituye el fin y la finalidad de la historia humana. (p.68)

Hace falta, entonces, abordar el desarrollo de una manera innovadora y, al mismo tiempo, será necesario apostar por alternativas políticas situadas. En su “visión “maquillada” de desarrollo “sostenible”, desarrollo humano, no cuestiona la centralidad del desarrollo tecno-económico:

Sólo busca atemperar el desarrollo por la consideración del contexto ecológico, pero sin cuestionar sus principios; en el desarrollo humano, la palabra “humano” está vacía de toda sustancia, a menos que se refiera al modelo humano occidental; por eso es una noción aparentemente universalista. (p.68)

Desde luego para Morin (2002) aún no se ha diseñado una política del desarrollo del hombre, lo único que vemos son fragmentos y esquemas abstractos; de este modo, “la noción de subdesarrollo constituye un primer fragmento, insuficiente por economicistas e incorrecta por la filosofía estática

satisfecha del desarrollo que enmarca” (p.18). Para constituir una política de desarrollo del ser humano, la política de hoy no debe organizarse siguiendo solo la línea vectorial del desarrollo, sino recuperar los principios de la vida, del sufrimiento, de lo “no calculable ni estandarizado”.

Por lo tanto, se trata de estar atento a hacer que la política comprenda la “multidimensionalidad humana” y no se torne en soberana. La reducción de todas las dimensiones a la dimensión política no puede ser sino una reducción mutilante. “Nada escapa a la política, pero todo lo que se politiza queda de algún modo fuera de la política. Se trata de dialectizar la política y esas dimensiones humanas” (Morin y Kern, 1999a, p.163).

La multidimensionalidad para una política prudente del hombre nos coloca ante una situación paradójica y compleja: la política del hombre se comprende de manera heterogénea al mismo tiempo que busca la unidad del hombre. Esto tiene sentido en la propuesta de Morin al considerar que la política del hombre debe reflexionar sobre “tres escalas: micropolítica, mesopolítica y política planetaria” y aplicar a cada una de ellas los principios y estrategias de hominización. Pero también en la necesidad de trabajar para dar cuenta no solo de lo heterógamo de las escalas o espacios, sino también de los tiempos. El tiempo de la antropolítica no es uniforme. Hay que distinguir una “política del corto, mediano y largo plazo” (Morin, 2002, pp.73-76).

4. Posibilidad y realización

4.1. Esferas de la política y el civismo

Una antropolítica o política del hombre que procure dar cuenta de todos los aspectos de la vida, sin llegar a ser totalitaria, debe considerar no solo la dimensión política del hombre, sino concebir la existencia de esferas heterogéneas y distintas.

La “microesfera: micropolítica” inaugura el problema de fondo que todas las políticas colocan entre paréntesis: el problema de las relaciones de persona a persona, de hombre a

hombre; desde siempre ese problema ha sido reservado para la moral. Lo que resulta patente es que las normas morales actualmente vigentes todavía se concentran en su mayoría en la esfera íntima. Es una esfera que sigue sin cultivarse en las políticas públicas y en la vida cotidiana. La “mesoesfera”: mesopolítica” es un plano de la política nacional que se reduce, en gran parte, al impulso del egoísmo y las identificaciones grupales. Es la esfera política normal, del “civismo político”; y la “macroesfera”: macropolítica es la que concibe el problema de la especie humana en su espacio, es decir, tiene en sus manos el destino de la humanidad. (Morin, 2002, pp.73-74).

La dificultad de la política de desarrollo del hombre se acrecienta ya que la dimensión mundial se ha convertido en un hecho de interdependencia económica y de universalidad técnica, y la brecha es cada vez mayor entre el pensamiento planetario y la acción fragmentaria.

En el análisis de las esferas, reconociendo las diferencias e interacción política, no resulta difícil visualizar que las decisiones propiamente políticas se consideran como una razón de Estado “moralmente neutral”; sin embargo, en cuanto miramos la macroesfera (la de los intereses vitales humanos) parece que la preocupación por ella ha sido dejada en manos de los expertos. Esta situación, en el sector de una política tradicional cerrada en sí misma, se encuentra confrontada a un escenario totalmente distinto en la esfera de las consecuencias de las acciones humanas.

Es necesario dar cuenta del riesgo que suponen las consecuencias no previstas de la acción. “La acción política sólo es maniquea en sus grados bajos, y el maniqueísmo tiene el efecto de camuflar el azar y la incertidumbre de la acción” (Morin, 2005a, p.265). Este planteo implica que, en virtud de la expansión planetaria y de las implicancias internacionales de la civilización científico-técnica, de la globalización (principalmente) económica, las consecuencias de las acciones humanas deben localizarse en gran parte en la macroesfera, la macropolítica de los intereses comunes de la humanidad.

El aspecto, no solo político sino éticamente relevante de este fenómeno, resulta evidente si consideramos el riesgo que

suponen las acciones, por ejemplo, la amenaza para la vida humana. Si esto es significativo para la reflexión política, lo es primordialmente para la “práctica política”.

Al caracterizar las prácticas políticas, sostenemos que estas necesitan ser consideradas en la esfera macropolítica, a la luz de la multidimensionalidad de los problemas humanos y en relación con su “potencial emancipador”, capaz de asumir el destino y devenir del hombre. Lo cual consiste en asumir una política del género humano; contrariamente, si la política y sus prácticas solo accionan en la esfera de la política cívica, corre el riesgo de transformar los fines que le son propios en medios y dejarse devorar por los expertos, administradores y tecnócratas. Es decir, corre el riesgo de producir la esclerosis política y desarrollar un “potencial dominador”.

4.2. Tiempos de la política y vida

Los tiempos de la política tampoco se desarrollan de manera uniforme, no son alternativos, sino planos relativamente contradictorios. “Los tres tiempos de la política se solapan en el presente: lo inmediato no deja para más tarde el medio plazo ni coloca en el año 3000 el largo plazo” (Morin, 2002 p.76). La política debe ser concebida a la vez en el instante, el corto plazo y el devenir, lo que admite incertidumbre y contradicciones, pero que es la manera de no paralizar la acción y apostar. La apuesta está en la acción presente tanto como en toda idea a futuro.

La “Política de lo inmediato” (Morin y Kern, 1999^a, p.172) es un plan propio del pragmatismo. Su consigna es el mal menor. Es una política al día, orientada a resolver situaciones de urgencia. Es una política que exige una inversión provisoria de los principios contenidos en un programa, y, por lo tanto, no necesariamente interacciona o promueve estrategias. Sabemos que las presiones de lo inmediato demandan constantemente imperativos y acciones que se tejen entre las exigencias políticas profundas y las políticas rentables a término y que la multiplicación de las intervenciones de urgencia a veces hace abandonar los tratamientos de fondo;

pero, si bien, hay que adaptarse al presente, también hay que adaptar el presente a la posibilidad política.

Si bien la política de lo inmediato resulta necesaria, hay que reconocer que a veces llega para quedarse. Ante ello nos preguntamos ¿hay que registrarse sobre el hoy mientras está siendo superado? Cabe pensar que la agenda política, que vive el día a día, recurre a la necesidad de supervivencia, pero ¿cuándo será el tiempo de una política de apuesta, de prácticas que vaya más allá de la supervivencia y se abra a la emancipación, la autonomía y el reconocimiento?

La “Política del mediano plazo” (Morin y Kern, 1999^a, p.173) es un plan de lo normativo. Es una política que debe establecer normas de desarrollo, partiendo del análisis de evoluciones reales. Se elabora en función de finalidades y principios e implica incertidumbres. Es una política que se afirma en los principios de estrategia antropolítica y en las normas; es el tiempo de la política cívica.

Por su parte, la “Política del largo plazo” (Morin y Kern, 1999^a, p.174) se orienta al quehacer de los fines, a las ideas guías. Este tiempo de la política visualiza lo organizacional y potencia una acción política más abierta, más reflexiva y emancipatoria. Exige reflexión y problematización de la acción, repensar la política, lo que supone una reforma del pensamiento y conlleva a reformular, revolucionar los actuales modos políticos de operar. El tiempo de la política a largo plazo trabaja en una dialógica abierta que posibilita la creación de una nueva ciudadanía. Es esta apertura al diálogo que invita a vivir y aprender a vivir la complementariedad de los tiempos políticos diferentes y a contener la invasión del tiempo cronometrado que vuelve ciegas las prácticas y las abandona en manos de los expertos.

Nos hacemos eco de lo que nuestro autor llama “la victoria de lo improbable”. Da cuenta de ello con la derrota del nazismo en 1945 y la caída del sistema comunista entre 1989 y 1990, que expresa que aquello que parece más catastrófico también puede salvar a la humanidad, siempre y cuando se tome conciencia de ello. Por eso afirma que quizás estemos a tiempo de reconocerlo. Para ello son necesarias grandes “me-

tamorfosis” que son inciertas e improbables, pero no imposibles (Morin, 2009b).

Es decir, siempre estamos a tiempo de apostar por los fines, la reflexión, las ideas guías; sin eufemismos, creemos que este es el tiempo para pensar, para imaginar toda otra posibilidad.

4.3. Interrelación civismo y vida

La política del mediano plazo es la que trabaja con la estrategia antropolítica, la que exige obedecer las normas que revelan a la vez finalidades, principios y la consideración empírica de las condiciones de la acción. Ahora bien, hay dificultad para concebir las distintas esferas de la política; esto hace que sea necesario considerar para recuperar, pero también superar, la interrelación espacio/tiempo no uniforme y la relación entre el pensamiento global y la acción fragmentaria.

La “novedad” es superar la dimensión metodológica de la política y acercarse a la comprensión de la política como espacio de experiencias que hagan posible la construcción de una historia común. Es decir, “pensar el espacio/tiempo de la política de manera organizacional” (Morin y Kern, 1999a, p.175).

Pero ¿qué significa o puede significar pensar organizacionalmente la política? Recordemos que la organización vincula la totalidad y las partes; la organización de un conjunto de elementos en una totalidad produce, “emergen”, cualidades o propiedades que no existen en los elementos separados. De ahí que pensar organizacionalmente la política podría significar que, en la praxis, en la interacción de esferas y tiempos, emerja una acción política más sensible a la multidimensionalidad de los problemas que trata, por lo tanto, menos mutilante y al mismo tiempo responsable de las condiciones concretas (local) de realización.

Para Morin es fundamental entender y relacionar diversos caracteres de la política que tengan en cuenta los conflictos en el plano del estado (mesoesfera), tanto como los problemas de las personas (microesfera) y los de la ciencia, la economía, la tecnología (macroesfera). En *Introducción a una política del hombre* (2002), libro cuya primera edición

data de 1965, analiza los conflictos entre las “lógicas mundiales”⁶³ (este, oeste, tercer mundo) y, aunque en el nuevo siglo estas lógicas no están o se reconvirtieron, su reflexión ayuda a considerar el análisis para poder construir propuestas viables y contextualizadas en cada tiempo y lugar. Es decir, equitativamente la estrategia política debe actuar en diversos planos a la vez y combinar constantemente lo inmediato, el mediano y el largo plazo.

Resulta oxigenante para la humanidad pensar lo global, es decir, la importancia de una “política de los fines”, de una política del “desarrollo de la especie humana en la unidad planetaria”⁶⁴ porque nos concientiza a no olvidar la micro-política, la de las relaciones persona a persona, muchas veces ignorada en la política de la vida cotidiana; y a no desatender el contacto con lo normativo. Para ello nos hace falta otra política y para otra política:

Nos hace falta otro pensamiento: un pensamiento que reconozca la importancia clave del problema del error, la fragilidad de la verdad, el misterio del mito, la multidimensionalidad de lo real, la complejidad de las cosas humanas, la aventura del porvenir (...). Entonces el pensamiento complejo podrá nutrir una política compleja y convertirse ella misma en fuerza política. (Morin, 1982, p.297)

La antropolítica enfrenta el reto de la complejidad planetaria. El mundo está de modo hologramático presente en

⁶³ Ver Morin (2002, pp. 81-95).

⁶⁴ Morin describe etapas distintas de la era planetaria: nacimiento, revolución, occidentalización, mundialización –conciencia–, surgimiento de la Humanidad. “La era planetaria comienza con el descubrimiento de que la Tierra no es más que un planeta y con la comunicación entre diversas partes de ese planeta; con las primeras interacciones microbianas y sigue con los intercambios vegetales y animales entre el Mundo Antiguo y el Nuevo Mundo. Al viejo sustrato bioantropológico que constituye la unidad de la especie humana se agrega de aquí en más un tejido de comunicaciones, de civilización cultural, económica, tecnológica, intelectual e ideológica. La especie humana se nos aparece como humanidad. En lo sucesivo la humanidad y el planeta pueden revelarse en su unidad, no sólo física y biosférica, sino también histórica: la de la era planetaria” (Morin y Kern, 1999a, pp.15-41).

cada una de sus partes y en cada uno de nosotros. No es una utopía pensar la unidad del mundo. Por el contrario, a mayor fragmentación mundial, mayor necesidad de política planetaria. No es un mero “deber ser”, sino es una política que se esfuerza en dar una orientación antro-po-política al nuevo siglo. La “política planetaria no está de ningún modo abocada a la victoria. Pero puede y debe desempeñar su papel como toma de conciencia internacionalista-globalizadora y como intervención al servicio del interés general” (Morin, 2002, p.103).

La estrategia de la política compleja precisa la conciencia y la acción de las interacciones entre las esferas, los problemas y los tiempos; y en esto, la propuesta de la política del medio plazo exterioriza para su realización dos normas que deberían ser permanentes. Recordemos que las normas, para Morin, son reglas de conducta que surgen de la confrontación entre las finalidades propuestas, los principios y las realidades empíricas. Así lo expresa:

Las normas no son exhortaciones moralizantes; han de liberarse de las confrontaciones que se producen entre la concepción de una política para el desarrollo total de la humanidad, por un lado, y las lógicas que emanan de las evoluciones, tanto generales como particulares, por la otra. (Morin, 2002, p.102)

-Norma 1: Trabajar a favor de lo asociativo – luchar contra lo disociativo. Es decir, ni restricciones hegemónicas (sobre las naciones, ciudades, pueblos) ni emancipaciones que conduzcan al aislamiento y rupturas. Es trabajar por lo federativo, luchar por un nacionalismo con sentido de mundialidad. Se trata de potenciar solidaridades allí donde solo existe un maltrato a lo diferente y/o generar encuentros allí donde solo está el interés por lo propio. “Es luchar contra lo mutilante, lo que desune. Es apostar a la unidad en la diversidad” (Morin y Kern, 1999a, p.169).

-Norma 2: Buscar la universalidad concreta: Esta norma exige superar tanto el obstáculo del etnocentrismo como el de la aparente universalidad que obedece a una racionalización abstracta. Es indispensable poder concebir la unidad de lo

múltiple y la multiplicidad de lo uno. No debemos perder la mirada hacia nuestro “universal concreto, nuestro hogar el planeta tierra” (Morin y Kern, 1999a, p.170). Asimismo, es quitar las vendas a una política miope, pensada y práctica para un ser humano abstracto.

La antropolítica defiende una política que apueste al diálogo entre el contexto general y las partes –de lo particular a lo universal y de lo universal a lo particular–, en un “movimiento recursivo y co-productor”. A menudo tendemos a ignorar la unidad del género humano cuando se ve la diversidad de las culturas y de las costumbres, y a borrar la diversidad al contemplar la unidad.

¿Existe algún límite para la aplicación de estas normas o cerramientos de fronteras de lo político? Si buscamos un límite, tal vez lo encontremos en la complejidad social, es decir, que las normas elaboradas y programadas de modo abstracto, sin contexto y sin diálogo, producen resistencia para ser sostenidas y aplicadas. La contraversión a políticas dominantes/mutilantes no responde a límites geográficos, sino a un modo –otro– de pensar y articular estrategias en el marco de una reflexión política de largo plazo.

Según ha expuesto Boaventura de Sousa Santos (2003), uno de los pensadores sociales contemporáneos más importantes y activo animador del Foro Mundial Social, siguiendo a Braudel y Wallerstein, el sistema mundial con su lógica de desarrollo global debe convertirse en la unidad de análisis para comprender las manifestaciones locales, desde que en 1492 las interacciones transnacionales modificaron completamente el paradigma de construcción económico-político de las sociedades.

La “naturalización del estado” como sede exclusiva de lo político y la “naturalización del derecho moderno como derecho estatal” excluyeron múltiples y diversas formas de organización política y de normativización de las relaciones; “formas de organización que fueron convertidas en fenómenos distorsionantes explicativos de la debilidad o el subdesarrollo de las sociedades periféricas en el sistema mundial (De Sousa Santos, 2003, pp.192-198).

El camino hecho hasta aquí nos lleva a afirmar que el horizonte es pensar y realizar una política multidimensional y no totalitaria; es la búsqueda y el pensamiento hacia la “universalidad concreta”. Fragmentos de relación y visiones dicotómicas, por ejemplo, desarrollo-subdesarrollo; norte-sur; el centro-desarrollado y la periferia-subdesarrollada han devenido en “mapas mentales” que solo han logrado clasificación de límites geográficos y divisiones políticas, que en muchos casos derivaron en guerras.

Ciertamente, con la historia política hasta aquí vivida suena utópico pensar un mundo “confederado” o hablar de “tierra patria”. Sin embargo, pensar y actuar globalmente parecería ser el modo más solidario de responder por lo local; porque la pregunta es ¿cuál sur, cuál norte, en qué lugar geográfico los ubicamos? Los límites, las “fronteras de la política” no solo separaron países, sino que olvidaron micropaíses –varios sures– al interior de un mismo país.

En Brasil tuvo lugar en 2011 el “Primer Encuentro por un Pensamiento del Sur”.⁶⁵ Para Rodríguez Zoya, participante del encuentro, el tema central del “Pensamiento del Sur es la problematización crítica de la hegemonía nord-occidental, con la finalidad de construir un pensar-hacer alternativo que estimule la conservación y transformación” (2011, p.223); es decir, el Pensamiento del Sur debe resistir a las acciones concretas que configuran la hegemonía del pensamiento reduccionista y al mismo tiempo dar cuenta de una alternativa para “pensar/hacer” distinta de la impuesta por el pensamiento moderno occidental.

En la conferencia inaugural de dicho Encuentro (2011),⁶⁶ Morin se pregunta ¿qué es el Sur? En primer lugar, se trata de una noción falsamente clara; por tanto, evitar cualquier “rei-

⁶⁵ “Encuentro Internacional para un Pensamiento del Sur”. Departamento Nacional del Servicio Social de Comercio, Rio de Janeiro, Brasil. Enero del 2011. El Encuentro contó con la presencia de Edgar Morin y representantes de países latinoamericanos y europeos. Por la Argentina participaron Leonardo Rodríguez Zoya, Elba Riera de Lucena y Julio Leónidas Aguirre.

⁶⁶ Morin, E. (2011). *Por un Pensamiento del Sur*. Recuperado de <http://ipcem.net/para-un-pensamiento-del-sur-edgar-morin/>

ficación o sustancialización del término ‘sur’”. En cuanto al norte, tampoco se lo puede concebir como entidad geográfica. Existen “varios sures”, muy diferentes los unos de los otros, pero se los somete a una concepción única proveniente del norte, que visualiza el sur como atraso, subdesarrollo, desde el imperativo del desarrollo y de la modernización. Esa visión impide percibir que en los sures existen cualidades, virtudes, artes de vivir, modos de conocimiento, que deberían no solo salvaguardarse, sino también difundirse a los nortes.

Para hacer frente a este imperativo de modernización, el Pensamiento del Sur debe, en palabras de Morin, problematizar el mundo (en su actual configuración civilizatoria) y “problematizar el propio instrumento de problematización: la razón”⁶⁷. Para ello, no solo debe dar cuenta de nuevas formas de conocer, sino que, además, debe orientarse en torno a un compromiso ético político en pos del cambio civilizatorio. Esta tarea debe involucrar no solo al ámbito científico/institucional, sino también a la ciudadanía en su conjunto, al arte, la política, la economía, la cultura.

Vale decir, se necesita problematizar la relación sujeto-objeto de conocimiento, sujeto-contexto y problematizar la construcción de la razón abstracta, que actúa como si no estuviera encarnada socio-histórico-culturalmente, trascendiendo espacio, tiempo y situación. Se necesita un pensamiento que evite el “abstraccionismo” que se hace presente en planteos generales que prescinden del contexto y, con ello, del espacio y del tiempo.

Desde el siglo XVII, Europa (como referencia geográfica) y su paradigma civilizatorio se consideraba como una solución frente al sur del mundo, que era representado como un problema; pero las soluciones para los problemas del sur: la expansión de la tecno-economía, que en el plano político se conoce como “capitalismo global”, no dieron, en la mayoría de los casos, las respuestas o resultados esperados. Sin embargo, las promesas de la Modernidad –la libertad, la igualdad y la solidaridad– siguen siendo una aspiración para la población mundial.

⁶⁷ *Ibíd.*

La visión del capitalismo global o, como lo llama Boaventura de Sousa Santos (2003), “norte global”, es una clara referencia a ciertas perspectivas de organizar el mundo que pueden estar presentes en los países del norte mundo, pero también en ciertas élites que viven en países del sur. Por ello, al norte global le corresponde “la existencia de un ‘sur global’”,⁶⁸ es decir, perspectivas que han sido geopolíticamente excluidas.

No es intención detenernos en el análisis del pensamiento de De Sousa Santos, pero consideramos que su propuesta enriquece el debate; su reflexión refuerza el análisis del problema de la ciencia, de su crisis y de las alternativas epistemológicas a esta crisis, que se traducirían además en un “posicionamiento político”. En su libro *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009) explicita su idea de construir una “epistemología del sur”, que se justifica por la existencia de comprensiones del mundo más amplias que la concepción occidental. Concepciones que han existido siempre y van emergiendo en la actualidad.

En el capítulo, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, del mencionado libro, De Sousa Santos postula uno de los estatutos constitutivos de la Epistemología del Sur que busca comprender, en el plano del conocimiento, la crisis y transición del paradigma socio-cultural de la Modernidad. Para ello se basa en una idea central: “no hay justicia social global sin justicia cognitiva global; o sea, sin

⁶⁸ El “Sur Global” es una expresión cada vez más usual en el ámbito académico como en los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales, en muchas ocasiones se considera como un sinónimo de Tercer Mundo, periferia o mundo subdesarrollado. Es decir, hace referencia a un conjunto más o menos heterogéneo, desde el punto de vista cultural y político, de países, que, no obstante, comparten una posición estructural de periferia en el “sistema-mundo moderno”. Así lo emplea De Sousa Santos quien, en alguna medida, ha contribuido a difundir el uso de la expresión. Frente al “Sur Global” habría un “Norte Global”; pero estas definiciones van más allá de la tradicional diferenciación Norte-Sur, propia de los años 1970, en pleno proceso de globalización. De Sousa Santos usa el término Sur Global también de forma metafórica para referirse al “sufrimiento humano sistémico causado por el capitalismo global”. Esta expresión alude tanto a una geografía estructural como a una geografía moral. (2003, pp.59-132).

justicia entre los conocimientos. Por tanto, hay que intentar una manera nueva de relacionar conocimientos” (p.100).

En otro de los apartados, plantea una “ecología de saberes” que no desecha el conocimiento del norte global, pero lo sitúa en una posición de igualdad, en un “interconocimiento”. Entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (p.113). Y, en referencia a la construcción epistemológica, “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes” (p.182).

Afortunadamente, en estos modos de comprender como son el Pensamiento del Sur, la epistemología del sur, el “sur” emerge concreto en el océano de universalidad. El sur afronta el reto de la racionalidad cerrada, reduccionista y abstracta, de una “razón indolente”.⁶⁹ El sur exige integrar la unidad en la diversidad. Las normas de las que habla Morin son un desafío político y ético. Por ello consideramos que son estos nuevos modos de comprender el mundo, la vida, la sociedad que nos exigen política/éticamente reconocer el conflicto de las diferencias para hacer lugar a un universal concreto y trabajar a favor de lo asociativo.

El desafío es crear inteligibilidad sin destruir la diversidad. ¿Cuál es el camino? Una antropolítica, una política del hombre es la que debe dar respuesta a partir de principios orientadores de las normas:

El principio dialógico, que lleva consigo imperativos complementarios, antagonistas que posibilitan la interrelación entre las normas del programa y las estrategias más próximas a la incertidumbre; la prudencia como principio global, el mejor legado del justo medio y el principio moral, según el cual los medios deben acordarse con las finalidades. (Morin y Kern, 1999a, pp.167-168)

⁶⁹ Razón indolente es el término que utiliza Boaventura de Sousa Santos como crítica a la razón. La “razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Vimos en un conocimiento perezoso que es, por naturaleza, un conocimiento dicotómico: hombre/mujer, norte/sur, cultura/naturaleza, blanco/negro”. Ver De Sousa Santos, 2003 (pp.192-198).

Se trata, para Morin, de hacer posible una política del hombre en la que no puede estar ausente el “principio de la ecología de la acción” que se prolonga en el principio de la ecología de la política. Las consecuencias a largo plazo de una acción política son totalmente imprevisibles en los inicios. Es la interacción entre las normas y los principios la que impulsa la acción. Su “ligazón” es por eso inherente a su aplicación y esta supone la posibilidad de poner en relación las abstracciones de las normas, los principios y las situaciones concretas en las cuales la acción debe decidirse.

No hay modo de evitar tal situación, debemos afrontar las implicancias y consecuencias. Una “vía” es la propuesta moriniana de un “Pensamiento del Sur” que, como toda propuesta política, debe reconocer el principio de incertidumbre de la realidad y también los efectos del principio de incertidumbre de la ecología de la acción.

Para poder realizar su misión mediante esta vía, propone restaurar lo concreto, lo que existe de efectivo en nuestras vidas. Restaurar lo singular, no disolverlo en un universal abstracto, sino integrarlo en lo universal concreto que conecta la unidad a la diversidad. Restaurar el contexto y lo global es un pensamiento que debería empeñarse en restaurar las solidaridades concretas y no sólo las solidaridades que se degradan en nuestra civilización occidentalizada, sino también la nueva solidaridad planetaria como necesidad vital.

5. La estrategia política y el sujeto

La necesidad, cada vez más imperiosa de humanizar el mundo y la realidad, trae consigo el compromiso de re-pensar en y desde realidades históricas concretas; sobre todo si se tiene en cuenta que los conflictos y malestares de la condición humana ocurren todos al mismo tiempo, cuando la humanidad enfrenta importantes retos susceptibles de cambiar su supervivencia. Es en esta “situación” cuando se necesitan mayores capacidades para comprender estos desafíos, tanto como la capacidad para afrontarlos.

La antropolítica no tiene como primer propósito un programa u organización predeterminados, sino que la política “lanza el mayor desafío a la acción: toda acción es incierta y necesita una estrategia, es decir, un arte de actuar en condiciones aleatorias y adversas” (Morin, 1982, p.10). La realidad social, compleja y multidimensional, parece hacernos pensar que el futuro pertenece más a la improbabilidad que a la seguridad. Sin embargo, el reconocimiento de la incertidumbre más que inmovilizarnos debe constituir una apuesta para una acción reflexiva, una mejora para el conocimiento; debe permitirnos comprender que las perturbaciones, irrupciones y fracturas son propias de nuestras sociedades, y no es solo un accidente, sino el modo mismo de ser de la sociedad. Esto nos obliga a concebir la acción política como estrategia.

La estrategia de la antropolítica se elabora en función de finalidades y principios por más que ellos sean problemáticos/inciertos, además de complementarios/antagónicos entre sí. Lo que se busca es unir dos finalidades aparentemente antagonistas:

La supervivencia de la humanidad y la continuación de la conservación. La primera finalidad es conservadora: se trata de preservar, salvaguardar las diversidades culturales y naturales y la vida de la humanidad amenazada. La segunda finalidad es revolucionaria. Se trata de crear las condiciones en las que la humanidad se perfeccione en una sociedad/comunidad de naciones. Todo lo cual lleva a “vivir mejor”. [Aunque reconoce que] querer un mundo mejor, nuestra finalidad principal no es querer el mejor de los mundos. (Morin y Kern, 1999a, p.130)

Estas finalidades de la acción política constituyen las “ideas-faros” o “ideas-guía” para hacer conciencia de las interacciones entre las esferas de la política, los problemas y los tiempos en que se desarrollan y requieren respuestas. Es decir, la estrategia de la antropolítica, de la política compleja, debe actuar sobre las interacciones mismas y evitar los tratamientos unilaterales.

Si bien en cierto sentido, programa y estrategia se oponen, se excluyen entre sí (como expusimos en el capítulo II), en otro sentido, se suceden se combinan, se complementan.

A partir del siguiente gráfico, sintetizamos la propuesta de complementariedad que Morin (2006a) expone en el apartado “Programa y estrategia. Una oposición complementaria” de *El Método 2. La vida de la vida* (pp.263-264):

La estrategia encuentra recursos y rodeos, realiza inversiones y desvíos.	El programa efectúa la repetición de lo mismo en lo mismo, es decir, necesita de condiciones estables para su ejecución.
La estrategia improvisa e innova.	El programa solo puede experimentar una dosis débil de alea y de obstáculos en su desarrollo.
La estrategia se despliega en las situaciones aleatorias, utiliza el alea, el obstáculo, la diversidad para alcanzar sus fines.	El programa solo puede tolerar una dosis débil de errores en su funcionamiento.
La estrategia saca provecho de sus errores (para mejorarse) y de los errores del adversario (para equivocarlo).	El programa necesita del control y la vigilancia computante.
La estrategia no solo necesita control y vigilancia, sino, en todo momento, competencia, iniciativa, decisión.	

Tabla 2. Complementariedad entre el programa y la estrategia

Compartimos sus ideas al considerar las nociones de programa y estrategia como antagonistas y complementarias a la vez, pero nos atrevemos a procesarlas desde la lectura de Carlos Matus (1993) sobre “planificación estratégica”, a partir de la cual aventuramos una articulación de la teoría estratégica en el marco de una reflexión política de largo aliento.

A esta relación la concebimos en tanto reconocemos la complementariedad programa/estrategia, por lo que es necesario construir, políticamente, una acción global que permita desarrollar las metas, las acciones propuestas en un plan – programa–, y al mismo tiempo estar atento a las contingencias para poder innovar –estrategias–, es decir, la alternativa entre programa/plan y estrategia se diluye y aparece religada

en la acción, por iniciativas y elecciones que se ponen en juego en el movimiento mismo de la acción.

Carlos Matus (1993), tal como expusimos en el capítulo anterior, considerado el creador del “método” “planificación estratégica situacional” (PES), sostiene:

Planificar significa pensar antes de actuar, pensar con método, de manera sistemática; explicar posibilidades y analizar sus ventajas y desventajas, proponerse objetivos, proyectarse hacia el futuro, porque lo que puede o no ocurrir mañana decide si mis acciones de hoy son eficaces o ineficaces. La planificación es la herramienta para pensar y crear el futuro. (p.14)

Recordemos, según la presentación general hecha, que para Matus es necesario distinguir la planificación tradicional de la planificación moderna, a la que llama “Planificación Estratégica Situacional”. Ampliamos esta clasificación⁷⁰ ya que entendemos que es importante para despegar el concepto de “planificación estratégica”, de la planificación entendida como lo medible, lo predeterminado, lo predecible.

En la entrevista realiza por Huertas (2016), Matus especifica e ilumina tres enfoques distintos de planificación, a los que considera necesario diferenciar para no confundirlos al momento de decidir el plan:

La planificación clásica es una simple técnica de proyecciones económicas que gradualmente se transformó en planificación del desarrollo económico y social. Es una planificación que ignora todos los actores del proceso social, menos el Estado o el gobernante que planifica; oculta sus limitaciones detrás del desarrollo sofisticado de la estadística y la econometría. Se restringe a lo económico con proyecciones limitadas hacia lo social. Ignora el mundo de la política y es una simple prolongación de la teoría económica positivista. (p.11)

⁷⁰ Para ampliar, ver Francisco Huertas (2016). *Planificar para gobernar: el Método PES: entrevista a Carlos Matus* (1a ed. Mejorada). [PDF]. Recuperado de http://www.cepal.org/ilpes/noticias/paginas/2/36342/LI-BRO_ENTREVISTA_CON_MATUS.pdf

Este primer enfoque de planificación refiere al trabajo de los tecnócratas de la “planificación del desarrollo” y a la política tradicional. Se asienta en el supuesto que todos los procesos de la política se reducen a lo económico y la “competencia del mercado” (p.12) y que, para lo demás, existen mecanismos automáticos y eficientes de regulación, como el equivalente de la famosa “mano invisible” del mercado a la que aludía Smith.

Considerar innecesaria la planificación o dejarla librada a la improvisación es hacer que, en nombre de la mano invisible del mercado o el destino, alguien esté construyendo el futuro por nosotros. La salida es reformar los sistemas de planificación.

Una de estas reformas es el segundo enfoque, llamado por Matus, “planificación estratégica corporativa”, la cual:

Está en relación con los problemas propios de las grandes empresas o corporaciones privadas y, por extensión, aplicable a las empresas públicas que compiten en el mercado. Tiene la virtud de introducir en la teoría a los oponentes o competidores y, con ello, desvaloriza el cálculo de predicción, dominante en la planificación tradicional, y entra en el terreno fascinante de la planificación bajo incertidumbre y sorpresas. (Huertas, 2016, p.11)

Si bien este enfoque está, para Matus, más cerca de lo que él propone como PES, lo considera sin embargo incompleto y a veces determinista, con abuso de la palabra estrategia como “estrategia corporativa”.

El tercer enfoque define su postura sobre la “planificación moderna” que consiste “en plantearse el problema de tomar decisiones sabiendo que no podemos conocer el futuro, solo podemos prever algunas posibilidades” (Huertas, 2016, p.11). Apuesta por lo que describe como:

La prospectiva y el análisis de gran estrategia. Herramientas surgidas ante la necesidad de ver más allá de donde hay caminos conocidos. Estos métodos trabajan en plazos muy largos y, por eso mismo, no requieren de un actor definido que promueva la gran estrategia, ni su preocupación se centra en

los actores del actual juego político. (...). Su concepto de escenarios es también distinto al de la planificación que opera en el periodo de gobierno, ya que se identifica con un futuro de creación de posibilidades donde el estratega puede escoger. (p.13)

La planificación estratégica, por lo tanto, no es una enumeración de acciones y programa detallado que se pondrá en ejecución para las distintas esferas y tiempos de la política, ya que ningún mecanismo automático y determinista resuelve el destino del mundo, el destino del hombre; sino que la planificación estratégica involucra la capacidad de reconocer los problemas, asociar recursos y acciones destinados a acercarse a ellos y examinar los resultados y las consecuencias de esas decisiones, teniendo como referencia el logro de metas planificadas.

Lo que Matus ofrece con el PES es un método y una teoría cuyo centro de juego no es exclusivamente lo económico, el mercado donde “el actor que planifica está fuera o sobre la realidad planificada y no coexiste en esa realidad con otros actores que también planifican” (Matus, 1987), sino que su interés está en el juego político y social: la planificación es constitutiva de la acción política.

El “juego” es una técnica que permite transformar un problema teórico desconocido en otro práctico conocible, que tiene un cierto valor probabilístico. De ahí que el concepto de estrategia que a él le interesa es lo “estratégico como modo de vencer en un juego dialéctico” (1987, 11.b). Allí los jugadores son actores sociales situados históricamente como antagonistas y la estrategia es el procedimiento para encauzar las acciones en juego.

A los conceptos de planificación y estrategia Matus enlaza el concepto “situacional”. El sujeto que planifica se implica con el objeto o realidad planificada, siendo comprendido por ella. Sujeto-objeto, sujeto-realidad se confunden, ninguno tiene el control sobre el otro.

En su libro *Política, planificación y gobierno* (1987) dedica el apartado número 10, “Teoría de la acción y teoría de la planificación”, a presentar su ruptura con la rama “positiva” de la teoría económica que ha perdurado como modelo ex-

plicativo de los comportamientos socio-económicos. Refuta la deformación economicista y se apoya en la “teoría de la interacción social”,⁷¹ para la cual la acción solo es concreta en una situación concreta y su significado varía de acuerdo con los diversos actores sociales.

La planificación es método para pensar y crear, puesto que ningún mecanismo automático ni determinista resuelve el destino del hombre; es método que supera las barreras de lo tecno-económico e involucra a los actores sociales en la toma de decisiones frente a una visión incierta.

No hay acción a la distancia, se actúa solo en el presente. El juego social es presente. Los actores sociales cuando actúan lo hacen siempre hoy, no antes ni después. El mundo sólo se puede cambiar en el presente. Pero ese presente tiene la marca del pasado y alguna brújula sobre el futuro. (Matus, 2008, p.174)

A nuestro entender, desde la mirada del pensamiento complejo, pensamiento que une, contiene, enlaza teorías, conocimientos y contexto, la planificación estratégica situacional es un buen ejemplo interdisciplinario que incluye planteos acerca de una teoría de la acción, una teoría estratégica y una teoría política. Por ello, consideramos a la planificación estratégica situacional una herramienta para conocer y actuar en complementariedad con el planteo de Morin de programa/estrategia.

El desarrollo de este trabajo nos exige complementariedad no solo en el corto y medio plazo, es nuestro interés pensar estrategias especialmente en el marco de una política a largo plazo, como propuesta de una política para el género humano. Es decir, ir más allá de las fronteras de los problemas de la estrategia de acción económica y sentar las bases para una teoría general de la acción política.

El pensamiento estratégico expresa una “filosofía de la acción”; esta reconoce y privilegia el papel del sujeto en la transformación de las circunstancias, las eventualidades, los

⁷¹ Sobre este tema, Matus remite a Thompson, John B. y Held, David (eds.). (1982). *Habermas, critical debates*. London: The MIT Press.

imprevistos y el azar que el medio imprime a la acción. En su condición de filosofía de la acción rechaza las cosmovisiones deterministas que atribuyen a las circunstancias un rol inevitable e ineludible, que limita la intervención del hombre en la elaboración del futuro y lo condena a vivir encarcelado de los acontecimientos; y afirma el papel de la voluntad humana en la generación de condiciones posibles a partir de la comprensión de los fenómenos y de la aplicación consciente de lo planificado.

No debemos evadir la planificación, que en ningún caso es un recetario, porque no puede anticipar ni considerar la totalidad de las relaciones e interacciones en el seno de un medio complejo, tampoco constituye la solución a todos los problemas, hay un “límite de la previsibilidad”. Sin embargo, esperamos que el proceso de planificación estratégica situacional colabore con el desarrollo de una visión para el futuro: ni automatismo ni improvisación, pero sí la relación entre lo probable y lo deseable, lo “imposible/posible”.

La planificación es sistematización que precede y preside la acción. Por ello:

El futuro es y será siempre desconocido para nosotros y la planificación moderna no se refiere a adivinarlo ni predecirlo, sino a prepararse para intentar crearlo con imaginación en base a las posibilidades futuras que somos capaces de imaginar y descubrir. (Huertas 2016, p.17)

¿Puede ser acaso la planificación estratégica situacional el método para desarrollar la política del hombre? Morin (2010b) nos dice que la política del hombre requiere no de metodologías que demuestren, midan y controlen la acción política, sino de método.

La palabra *méthode* –método– ilustra progresivamente su sentido: se trata de la necesaria reforma de los principios de nuestros conocimientos, reforma que concierne tanto a las ciencias naturales como a las ciencias humanas, la política, nuestra vida mental cotidiana. (p.164)

Reconocemos así que la interrelación y la interacción son parte esencial de la perspectiva de Morin en contraposición al enfoque analítico y fragmentario de las ciencias que se originaron en la Modernidad y al diseño de programas políticos de carácter universal (llámase norte, desarrollo, Occidente, entre otros) que pretenden y/o se ofrecen para la aplicación de políticas situadas.

5.1. Acción y situacionalidad

Como ya hemos precisado, para Morin (2006b), la acción supone contexto y también la presencia de elementos aleatorios, azar, intención, iniciativa, decisión, conciencia de los desvíos y de las transformaciones. El sujeto apuesta y juega aun sabiendo que “toda acción escapa a su voluntad al entrar en el juego de las inter-retro-acciones del medio en el cual interviene” (p.47). Por ello la incertidumbre de la acción domina el sistema social y el sistema político, de ahí que reconocer la incertidumbre implica utilizar la “previsión”, no la “predicción”.

Es en este sentido que la propuesta de la planificación estratégica situacional acrecienta el juego de la acción. Para Matus (2008) “el hombre de acción necesita planificar situaciones” (p.175). Ciertamente, todo enfoque se realiza necesariamente desde una situación,⁷² no es posible un enfoque no

⁷² Es interesante hacer, aunque sea mínimo, un repaso por el concepto de situación que nos ofrece Ferrater Mora. “El concepto moderno de situación (...) ha sido elaborado por diversas tendencias filosóficas, pero especialmente por aquellas que, desde la reacción anti-hegeliana, han intentado considerar lo real como algo distinto de una ‘objetividad’ que no se decide a incluir el sujeto mismo como elemento suyo o como ámbito dentro del cual se da la realidad objetiva. La noción de situación está emparentada con la filosofía de la existencia. Entre otros autores propuestos, mencionamos: Kierkegaard había elaborado ya, en efecto, una filosofía ‘situacionista’ en la cual el hombre aparece, en tanto que existente, como un ‘ser en situación’. Karl Jaspers indica que el concepto de situación es comprensible a partir de la imagen de la posición de las cosas dentro de una ordenación espacial-topográfica, pero que no puede identificarse con ella. El pensamiento de la situación de la existencia surge más bien como el de una “realidad para un sujeto interesado en ella en tanto que existencia. La existencia será

situado. Pero puede acontecer, sin embargo, que no se repare en ello por el carácter trascendental, propio de un universalismo abstracto desde el cual pretende actuar el sujeto.

Esto evoca al paradigma disyuntivo que aísla el sujeto del objeto con una esfera propia para cada uno, “separa, aísla y descontextualiza el conocimiento, las informaciones, los elementos” (Morin, 2002, p.26). En efecto, las marcas que imprimió el paradigma disyuntivo favorecieron que los problemas humanos se esfuman en beneficio de los problemas técnicos y particulares:

La incapacidad de organizar el saber disperso y compartimentado conduce a la atrofia de la disposición mental natural para contextualizar y globalizar, [e] incapaz de proyectar el contexto, el complejo planetario, la inteligencia ciega se vuelve inconsciente e irresponsable. (p.43)

Un error de la razón es suprimir el contexto, porque construye un sistema basado en la ilusión que se niega a la discusión de argumentos, tanto como a la verificación empírica. El pensar situado debe mantenerse alerta ante el principio de reducción y disyunción “que conduce a restringir lo complejo a lo simple. Cuando obedece al postulado determinista, oculta el riesgo, la novedad, la invención” (Morin, 2001a, p.42).

siempre un ser en situación, que no puede salir de una sin entrar en otra”. El ‘estar-en-el-mundo’ de Heidegger puede considerarse asimismo como un ejemplo de un ser como situación. Y la situación como un ‘estar’ radical es justamente lo que caracteriza el Dasein. Según Zubiri, “la situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades”. Se ha propuesto una distinción entre ‘situación’, ‘circunstancia’ y ‘horizonte’. También otras filosofías no existenciales usan el concepto. John Dewey pone de manifiesto que, negativamente hablando, el término ‘situación’ no designa un solo objeto o acontecimiento o serie de objetos y acontecimientos, ya que nunca experimentamos o formamos juicios sobre objetos o acontecimientos aislados, sino únicamente dentro de contextos. Ahora bien, este contexto o ‘todo contextual’ es lo que se llama ‘situación’. La situación es, así, un todo en virtud de una cierta cualidad inmediata que lo penetra por entero”. Ver Ferrater Mora, José (1994). Tomo 4 (Q - Z).

Ahora bien, si entendemos lo situacional como una “esfera” del mundo socio/político, definido existencialmente por sujetos en relación con una acción, lo cual supone un horizonte que se desplaza, pudiendo comprender dialógica y recursivamente esferas cada vez más amplias y globales (sociedad-mundo), o más circunscriptas y cerradas, entonces, lo situacional requiere una perspectiva de análisis de teoría de la acción.

La reflexión que se produce de inmediato de manera tecnocrática y parcial no es planificación, y tampoco es planificación la reflexión que se aísla de la acción y deviene en manera de investigación sobre el futuro. Planificar situaciones, e imaginar estrategias para resolverlas, exige una racionalidad que permanezca abierta a la discusión, que evite convertirse en doctrina: La verdadera racionalidad, abierta por naturaleza, dialoga con una realidad que se le resiste; “ella opera un ir y venir entre la instancia lógica y la instancia empírica; es el fruto del debate argumentado de las ideas y no fruto de un sistema de idea” (Morin, 2001a, p.23).

En un enfoque situado se trata de evitar el abstraccionismo que se hace presente en planteos generales, que prescinden de la situación y –con ella– del espacio y del tiempo. Para el enfoque de planificación situacional:

La acción es una categoría situacional. No tiene un significado absoluto o igual para todos los actores, ni puede ser precisada en el vacío situacional. La acción sólo tiene una interpretación situacional y su significado es ambiguo sin la explicación del contexto situacional y la intención del autor. (Matus, 1987, apartado 10)

La planificación situacional se refiere a la acción humana intencional y reflexiva mediante la cual el sujeto de la acción espera conscientemente lograr determinados resultados en una situación de cooperación o conflicto con otros. Por estas razones, las acciones sobrepasan los límites iniciales y son susceptibles de distintas interpretaciones situacionales y/o de cambios en la toma de decisión.

Estar situado significa estar dentro, comprometido, pertenecer a la realidad que se explica. Ese compromiso, al mismo tiempo que da fuerza para la acción, puede enceguecer o conducir a eliminar todo aquello que no sea cuantificable ni medible, lo que impone obediencia al postulado determinista. Entonces, ni universalismo abstracto, ni contextualismo ciego, hay que aprender a enfrentar la incertidumbre.

Carlos Matus cita a Hans George Gadamer para dar cuenta de la reflexión sobre la situación, de la imposibilidad de la explicación “objetiva y completa” de la realidad en que estamos situados:

La idea misma de situación significa que no estamos fuera de ella, y, por consiguiente, estamos incapacitados para tener algún conocimiento objetivo de la misma. Siempre estamos dentro de la situación y esclarecerla es una tarea que nunca se completa eternamente. (...). Existir históricamente significa que el conocimiento de uno mismo nunca puede completarse. (Matus, 2008, p.174)

Con Matus consideramos que el exceso de cálculos cuantitativos sobre un futuro, que no podemos conocer, es propio de la planificación tradicional, que aplica la predicción según los datos de la economía, de la estadística; es decir, se actúa en el corto plazo para programas que viven la política del día a día. Ocurre un cambio en el concepto de escenario en la planificación estratégica “corporativa” aplicable al periodo de gobierno; acciona en el medio plazo, es una herramienta para luchar contra la incertidumbre y poder salir airoso en la realización de su programa propuesto

Un tercer escenario es el largo plazo, los fines, las ideas guías. Por supuesto que se trata de herramientas complementarias y no alternativas, ya que la gran apuesta del programa/plan/estrategia es actuar sin quedar encerrada en la lucha política contingente, sino que debe ser la brújula de largo plazo que guía/orienta la planificación. Al decir de Matus (2008) debe mantener “esa vista larga que da soporte a las decisiones de cada día, con los pies en el presente y el ojo en el futuro” (p.10); o también en expresión de Morin y Kern (1999a), defender la

esperanza de que aún “sin que haya certezas y ni siquiera probabilidades, existe la posibilidad de un futuro mejor” (p.217).

Consideramos que es un aporte para un trabajo a largo plazo la expresión “política de la interdisciplina” expuesta por Rodríguez Zoya (2010) como una categoría analítica para especificar las condiciones de posibilidad del trabajo interdisciplinario,⁷³ como así también las consecuencias potenciales de la investigación interdisciplinaria en el plano científico y social. Una política compleja de la interdisciplina debe comenzar por explicitar (planificación estratégica situacional) su finalidad política para contar con estrategias de cambios necesarios.

La acción emprendida supone desafío y riesgo, de ahí que precise de la asunción de un conocimiento pertinente. Los desafíos y los riesgos son situados, no nos referimos solo al carácter contextualizado de hechos e ideas, sino a un plus de sentido que se torna ineludible para la comprensión y la acción políticas. Es el compromiso para actuar a favor de implementar las normas propuestas en el medio plazo de la política (trabajar a favor de lo asociativo y buscar la universalidad concreta) como inversión para la realización –a largo plazo– de una política pensada, vivida, integrada.

Ciertamente, ninguna acción está segura de obrar en el sentido de su intención. La gran incertidumbre que hay que afrontar viene de la ecología de la acción, la que nos impulsa a reconocer los conflictos, a diseñar estrategias para modificar, anular, orientar la acción emprendida. Para enfrentar la incertidumbre de la ecología de la acción, Morin (2001a) analiza dos vías:

La conciencia de la apuesta que conlleva la decisión y el recurso a la estrategia; respecto a la estrategia, hay que considerar las dificultades de la estrategia al servicio de una política a largo plazo que requiere trabajar con el bucle riesgo–precaución; el bucle fines–medios; el bucle acción–contexto. (pp. 85-88)

⁷³ El trabajo interdisciplinario para una política de la interdisciplina exige tener en cuenta las distintas dimensiones: la dimensión epistemológica, dimensión metodológica, dimensión socio-cognitiva, dimensión institucional, dimensión cultural, dimensión educativa y la dimensión política de la interdisciplina. En Rodríguez Zoya (2014).

El compromiso para apostar por una acción política a largo plazo, que recién mencionamos, se sostiene en estas dos vías que –complementariamente– con la idea de plan, siguiendo a Matus, genera una apuesta estratégica y al mismo tiempo fortalece el vivir la planificación como “herramienta de libertad”.

Yo gano libertad en la medida que pienso y enumero posibilidades futuras, porque me libero de la ceguera o la prisión de no saber que puedo escoger o, al menos, intentar escoger. En cambio, si estoy inconscientemente dominado por la única posibilidad que hoy me permite ver el presente, la cual me parece obvia, seguiré ese camino como el único que aprecio posible e imaginable. (Matus, 2008, p.20)

En Morin (2006a), si bien la libertad está determinada por sus condiciones de emergencia, el desarrollo de la aptitud estratégica permite el desarrollo de la autonomía del sujeto en relación con el medio, es decir, “la libertad es la acción estratégica de un actor-sujeto hipercomplejo” (p.273), para quien la autonomía, en su grado máximo de desarrollo, constituye la emergencia específicamente humana de la libertad que “se puede ir desarrollando y profundizarse al desarrollarse las posibilidades y las condiciones de elección y decisión cada vez más radicales, es decir, las condiciones de la elección” (p.273). Sin embargo, no se trata de una libertad en abstracto, ya que:

No podemos olvidar que el campo de la acción voluntaria o de la libertad supone la complejidad y por ello es incierto y aleatorio. Las incertidumbres aparecen a cada instante y la estrategia debe cambiar sin cesar. (Morin, 2006a, p.273)

Una de las libertades más importante del hombre es la de elegir su futuro; por ello la estrategia como apuesta colabora en la planificación de políticas a largo plazo que contengan el desarrollo de las complejidades políticas, económicas y sociales. Es necesario, entonces, prestar atención a la riqueza que

emerge en la religación entre lo local y lo global⁷⁴ (glo-cal), lo universal y lo situado. No estamos destinados a pensar de una determinada manera, pero tampoco nuestras elecciones se dan en el vacío.

El juego entre lo situado, lo local, lo global quiere dar cuenta de la complejidad de una relación no lineal ni determinista que gravita en nuestro modo de pensar, por un lado, y por otro, la decisión-elección-opción por la cual asumimos y apostamos, arriesgamos al actuar.

La dinámica entre lo local y lo global se configura como el contexto en el que se despliegan las sociedades actuales, en las que emergen nuevos movimientos sociales, identidades locales, patrones culturales diferentes.

Como ejemplo, vale recordar lo que explicitamos en párrafos anteriores: los movimientos como las contracorrientes o como la contrademocracia son hechos políticos que desafían la teoría con sus acontecimientos imprevistos y novedosos.

De hecho, generalmente las prácticas políticas son menos ciegas que las teorías, por ello, la política no debe reducirse a la dimensión política cívica, sino asumir también lo social, lo tecno-económico, lo cultural-comunicativo, que atraviesan la dimensión subjetiva, afectiva y lúdica. ¿No es acaso posible imaginar la “gran estrategia” que contemple y religue estas situaciones? En la mirada de Morin (1982) es fundamental aspirar a una acción política lo menos mutilada posible; por lo tanto, reconoce como necesario que:

Plantear este problema, es plantearlo no tanto en el nivel de las proclamaciones y programas, sino en el de la estructura del pensamiento subyacente que dirige a la vez la visión del mundo, la visión del hombre, la visión de la sociedad, la visión de la política. (p.18)

⁷⁴ Edgar Morin, en *Los siete saberes necesarios para educación del futuro*, da cuenta de la importancia del contexto y ligar lo local/global. “Hay que ubicar las informaciones y los elementos en su contexto para que adquieran sentido, o global es más que el contexto, es el conjunto que contiene partes diversas ligadas de manera inter-retroactiva u organizacional. De esta manera una sociedad es más que un contexto, es un todo organizador del cual hacemos parte nosotros” (2001a, pp.36-37).

La apuesta por la gran estrategia, al igual que la política, es “arte” pues remite a la acción, es decir, expresa la composición y articulación de lo diverso en un sistema que tiende a conservar y a ampliar la capacidad de modificación de las circunstancias y el desarrollo del plan, a pesar de la oposición que realiza en sentido contrario la fuerza adversaria. Esto es central, por ejemplo, para el trabajo contra-hegemónico del Pensamiento del Sur.

De hecho, para Morin (1984) “todo debe contribuir al arte nuevo del pensamiento y la acción política [la que], más aún que el conocimiento complejo, depende en sí mismo de la estrategia, por lo tanto del arte” (p.356); es decir de la acción, de la novedad. La idea de estrategia es indisociable de la idea de arte.

Debemos diseñar estrategias, nuevos procesos e iniciativas para gestionar la convivencia en un mundo incierto y en constante cambio. Reiteramos, son las normas las que sostienen y dan cuenta tanto de las finalidades como de la atención a las condiciones empíricas de la acción.

Es por ello que tomar en consideración la dinámica entre lo local y lo global, considerar cómo pequeños cambios locales pueden producir grandes cambios globales, que el efecto mariposa⁷⁵ puede iniciarse por pequeñas acciones colectivas que lleven a la emergencia de un cambio global son alternativas a la estructura y procesos del poder global abstracto. La “estrategia, como el conocimiento, sigue siendo la navegación

⁷⁵ El “efecto mariposa” (ejemplo propuesto por Edward Lorenz [1972]) es un concepto de la Teoría del Caos. La idea es que, “dadas unas condiciones iniciales de un determinado sistema dinámico caótico, cualquier pequeña discrepancia entre dos situaciones con una variación pequeña en los datos iniciales, terminará dando lugar a situaciones donde ambos sistemas evolucionan en ciertos aspectos de forma completamente diferente. Eso implica que si en un sistema se produce una pequeña perturbación inicial, mediante un proceso de amplificación, podrá generar un efecto considerablemente grande a corto o medio plazo”. Prigogine (1997), exponente de las ciencias de la complejidad, al referirse a los fenómenos llamados efecto mariposa, expresa que “los efectos son desproporcionados respecto a las causas conocidas. La acumulación de desorden, de causas imprevisibles termina manifestándose en un nuevo orden que pareciera haber dado un salto cuantitativo”.

en un océano de incertidumbre a través de un archipiélago de certezas” (Morin, 2001a, p.89).

Apostamos a la construcción del “Pensamiento del Sur” como propuesta de una política de civilización en el contexto contemporáneo del, tal vez agotado pero dominante, pensamiento del norte.

Esta construcción es concebida como un acto de resistencia. Esto porque la política de civilización parte de los desafíos, de las amenazas, pero también de las necesidades que surgen frente a estos desafíos y estas amenazas. De ahí que su autor afirma: “Sé que la acción, sea cual fuera, implica un riesgo de fracaso. Pero prefiero los riesgos de la acción en pos de la emancipación a la certidumbre de la opresión” (Morin, 2010b, p.113).

La importancia de pronunciar la existencia del Pensamiento del Sur da cuenta de que existe ‘un pensamiento alternativo de alternativas’ que permite renovar una esperanza concreta. Es una política de “resistencia a la nueva barbarie” (Morin, 2005a, p.226).

Resistir es una de nuestras finalidades terrestres. Una política de civilización es una política de resistencia, de restauración ética y de esperanza: “la política al igual que la ética, es una resistencia a la crueldad del mundo: al mundo natural y al humano” (Morin, 2006b, p.110). Vale decir, que una política de civilización imprime compromiso y participación, pero como ni la incertidumbre, ni la angustia son suprimidas y como no podemos soportar ni la incertidumbre ni la angustia más que en la participación, en la fraternidad, en la acción, “la política de civilización lleva en ella el impulso, la participación, la esperanza” (Morin y Kern, 1999a, p.105).

En este sentido camina la apuesta por una política del género humano que se resiste a reducir todos los lazos a lo económico o a la esfera cívica y se apresta a religar los posibles vínculos políticos, la riqueza asociativa humana, las identidades y culturas diferentes, la vida. Es el desafío para asumir la participación y el compromiso de una política de formación democrática.

6. Responsabilidad política y acción democrática

6.1. Democratizar la democracia

Un programa/plan político, como vimos, se elabora en condiciones de incertidumbre, de insuficiencia de medios en los que deben ponderarse las estrategias actuales y futuras, las herramientas con que se cuenta, las instituciones participantes, los actores, los contextos para los que se planifica, entre otros, y en una situación azarosa de imprevisibilidad de la acción, es decir, se elabora en las condiciones de la contingencia y perplejidad humana.

La acción política requiere de racionalidad compleja, la que, atendiendo al contexto sin caer en la ficción del vacío, propone alternativas y muestra las consecuencias que previsiblemente se seguirá de ellas, aunque no todas estén contenidas. Atención al contexto, multiplicidad de alternativas, posibilidad de realización de la propuesta y ponderación de las consecuencias son algunos de los caracteres que una política de civilización considera como propios de la ecología de la acción y, por lo tanto, de una acción política.

Lo que no podemos perder de vista es que la acción política necesita institucionalizar su práctica, nada más ni nada menos que lo que en la historia de la humanidad acontecieron como grandes logros y también como tragedias: tales como reconocimiento/sometimiento, acumulación/distribución, progreso/barbarie, sinsabores. Hablamos de institucionalizar una práctica política, hablamos de democracia.

Por ello decimos que la democracia debe ser pensada no solo como sistema, sino también como práctica, como vida pública; pero he ahí lo no resuelto, lo incierto, lo aún no afrontado a nivel humano planetario. Por eso todavía “la democracia debe ser una pregunta antes de poder proporcionar una propuesta para la política planetaria” (Morin, 2002, p.108).

El consenso alcanzado por las democracias occidentales en torno de esta forma de gobierno, frente a cualquier otra, se basó –desde el punto de vista de la reflexión– en sus ideales de

justicia e igualdad y en la práctica hizo frente al “totalitarismo fascista” y al “socialismo real”.

Distintos autores enunciaron una clasificación abarcadora de modelos de democracia: se distingue entre “democracia directa o participativa” (democracia clásica) y “democracia liberal o representativa” (democracia moderna).⁷⁶ Para el primer modelo, el pueblo es el “titular” y quien ejerce el poder, de modo que la participación del pueblo en el gobierno consiste en un ejercicio directo del poder, siendo posible en este caso hablar de un “gobierno del pueblo”; mientras que la democracia liberal o representativa consiste en un sistema de gobierno que cuenta con “representantes” de los intereses y opiniones de los ciudadanos en el marco del imperio de la ley. Se trata, en este caso, de un sistema de limitación y control del poder en el que cabe hablar, más que de gobierno del pueblo, de un “gobierno querido por el pueblo” (Cortina, 1993, p.89-90).

La democracia, tanto en la noción clásica como en la noción moderna, ha puesto énfasis en determinadas actitudes y comportamientos del individuo y la sociedad; su validez reside en la medida en que se perpetúa una idea de democracia racionalmente concebida, con el fin de garantizar la convivencia y el orden humano y social.

Por ejemplo, el “paradigma de democracia liberal” que, desde Rawls a Habermas, entiende que el único modo de abordar la naturaleza de la democracia moderna es establecer las condiciones de un consenso “racional” (Mouffe, 1999). El “racionalismo crítico”, representado por Albert, que propone considerar las ideas de paz, bienestar, justicia y libertad, así como la “voluntad racional universal” (una especie de neo-criticismo kantiano), las comprende a todas como ideas utilizables, como normas y como canon para la crítica de las ins-

⁷⁶ En el primer modelo se puede situar a la democracia ateniense; la democracia entendida como desarrollo, en la versión de Rousseau; la propuesta liberal de J.S Mill; la democracia directa de Marx y Engel y para algunos también estarían presentes algunos modelos comunitarios actuales. Mientras que en la segunda propuesta se alinearía la democracia entendida como protección de J.S. Mill y J. Beentham; como también lo que se denomina el elitismo y pluralismo democrático y algunas propuestas neoconservadoras actuales.

tituciones políticas. Por lo tanto, una praxis política racional bosqueja la meta normativa y crítica (Cortina, 1993).

Por ello, al considerar estas propuestas, hay cuestiones abiertas que deben ser repensadas. Por un lado, si estos son los únicos modelos viables y aparecen como los dos miembros de la disyuntiva, entonces, no es posible bosquejar otra propuesta que conserve/integre/supere estas posibilidades. Asimismo, es necesario recordar que las diferencias que existen entre ambos modelos descansan en concepciones antropológicas⁷⁷ diferentes. De ahí la importancia de la crítica del “concepto racionalista de sujeto unitario” (que se encuentra no solo en el posestructuralismo, sino también en el psicoanálisis freudiano, la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein y en la hermenéutica de Gadamer) y la necesidad de conocer y comprender más allá de una visión hegemónica y unificada de ideas.

Retomando el pensamiento de Morin vemos que es necesario caminar hacia una sociedad universal fundada en la diversidad y no en la homogeneidad: no basada solamente en el “modelo hegemónico del hombre blanco, adulto, técnico del hombre occidental, sino también, deberían revelar y despertar los fermentos civilizatorios multiétnicos, multiculturales” (Morin y Kern, 1999a, p.138).

Asimismo, los modos de comprender al hombre son modos diferentes de entender la relación y realización del hombre en la vida social. Entonces:

⁷⁷ Al respecto, es importante considerar el análisis que hace Morin sobre las posiciones antropológicas de Marx y Freud. La idea del hombre genérico en la propuesta de Marx se cierra en una concepción antropológica dogmática, que deviene del carácter limitado y restringido de la realidad. Por su parte, Freud, que, si bien puso de manifiesto la doble constitución sana y neurótica del hombre, en relación con la acción política, “quedó mudo”. Sin embargo, para Morin, abordar el problema político implica zambullirse en el sosegado pesimismo de Freud, como en el pesimismo-optimismo de Marx. Estos dos núcleos del hombre aún esperan que alguien los reúna para, de este modo, fundamentar “una política no mutilada desde su nacimiento”. En adelante el *homo* no puede ser considerado solamente *faber* ni solo *sapiens*, sino también *demens*: el hombre deberá concebirse como constituido por la relación dialógica de las tres dimensiones, la afectiva e imaginaria, la productiva y la racional. Complejidad de la que debe hacerse cargo la antropolítica” (Ver Morin, 2002, pp.22-34).

Individuo y sociedad existen mutuamente. La democracia permite la relación rica y compleja individuo–sociedad, donde individuo y sociedad pueden ayudarse entre sí, regularse y controlarse. 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, 2001a, p.107)

Otra cuestión primordial es reflexionar sobre la propia lógica de la democracia, es decir, sobre su carácter contradictorio. Hay que reconocer que la democracia es al mismo tiempo consenso y conflicto: “supone y alimenta la diversidad de los intereses y grupos sociales tanto como la diversidad de las ideas” (Morin y Kern, 1999a, p.131); sin embargo, no es imposición del poderío de la mayoría, sino reconocimiento del derecho a la existencia y a la expresión de las minorías. Por ello, sabiamente:

Precisa consenso sobre el respeto a las instituciones y reglas democráticas, y a la vez requiere conflicto de ideas y de opiniones que le brindan su vitalidad y productividad. Pero la vitalidad y productividad de los conflictos no puede darse sino en la obediencia a la regla democrática, que regula los antagonismos reemplazando las batallas físicas por batallas de ideas y establece a través de debates y elecciones, su vencedor provisorio. (Morin y Kern, 1999a, p.132)

La democracia es, por lo tanto, el sistema que instituye la complejidad política; “es una conquista de la complejidad social” (Morin, 2006b, p.165) que implica asumir un modo de vivir la sociedad y la política y, al mismo tiempo, considerar sus condiciones de posibilidad y de realización que exigen comprender al menos tres componentes: el contexto, la multidimensionalidad y lo global.

La democracia es incompleta e inacabada, tolera alteraciones, contaminaciones propias del medio y por ello requiere de cambios y transformaciones. Para realizarse en su esencia de respeto, diálogo y servicio, debe ser constantemente revisada,

discutida y profundizada ya que se alimenta de diversidad y de conflictividad de intereses e ideas, las que el “vencedor provisional de las ideas en conflicto” (Morin, 2001a, p.108) tiene la responsabilidad de dar cuenta de la realización de sus ideas.

Su lógica contradictoria consiste en el despliegue de varias proposiciones: participación, igualdad, ciudadanía, comunidad, individuo, sociedad, entre otras, que tratan de ponerse en práctica a través de una red de instituciones y procesos, pero que, además, están constituidas por un conjunto de dilemas políticos que le son propios. Es así que la democracia, que exige a la vez consenso y conflictividad, es mucho más que el ejercicio de la soberanía del pueblo:

Es un sistema complejo de organización y de civilización política que alimenta –alimentándose– la autonomía de los individuos y su libertad. Es decir, que para que pueda echar raíces, este sistema requiere condiciones complejas. Depende de las condiciones –que dependen– de su ejercicio. De ahí su fragilidad. Podemos considerar esta interacción como un “círculo virtuoso” para pensar las condiciones de la democracia. (Morin y Kern, 1999a, p.132)

La idea de la democracia, tanto en su carácter bipolar de consenso y conflicto como en la necesidad de dinamismo, transformación y regeneración, ha sido repensada por Morin y por otros varios autores, entre ellos la politóloga Chantal Mouffe precisamente en su obra *El retorno de lo político*⁷⁸ (1999), donde expresa:

El ideal de una sociedad democrática no puede ser el de una sociedad que hubiera realizado el sueño de una armonía perfecta en las relaciones sociales. La democracia es frágil y

⁷⁸ En este libro, Mouffe realiza la distinción entre la política y lo político que ayuda a marcar el carácter conflictivo y contradictorio de las prácticas políticas. “‘Lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (1999, p.16).

algo nunca definitivamente adquirido, pues no existe “umbral de democracia” que, una vez logrado, tenga garantizada para siempre su permanencia. Por tanto, se trata de una conquista que hay que defender constantemente. (pp. 18-21)

En este sentido, sostiene que no se debe considerar la democracia como algo natural y evidente o como el resultado de una evolución moral de la humanidad, sino que es importante reparar en su carácter improbable e incierto; o, al decir de Morin, su realización improbable/ probable, improbable/posible.

Ambos autores enfatizan el carácter dinámico, incierto, contradictorio que lleva a considerar la democracia como la “disolución” de las marcas de certeza.

Hemos explicitado que las consecuencias de una acción política son imprevisibles en los inicios, por ello la necesidad de contar con un plan y con estrategias. La política sobrelleva no solo el principio de incertidumbre de la realidad, sino también los efectos del principio de incertidumbre de la ecología de la acción, en el sentido de que la ecología de la acción invita a realizar una apuesta que reconozca sus riesgos y estrategias, los que permitirán modificar o anular la acción emprendida, es decir, que invita a llevar adelante una dialéctica entre lo ideal y lo real.

Presentar *a priori* una sociedad como una fórmula revolucionaria, como una ilusión, como ideal, aun cuando “inaccesible”, es prohibirse pensar toda otra posibilidad; es dejar de lado el largo plazo, la reflexión de las ideas guías. El camino es más bien:

No deslizarse de la aspiración democrática a la ilusión democrática. Por consiguiente, la idea de democracia no debe concebirse ni como absoluto ni como fórmula. Tiene los límites propios del siglo, y también contradicciones. Pero debe estar presente a un tiempo como sistema regular y como horizonte de la política. (Morin, 2002, p.108)

Los “contextos de referencia” para las prácticas democráticas no se fijan de una sola vez, sino que pueden movili-

zarse de manera conflictiva al recurrir a procedimientos de selección y compromiso y a procedimientos de disputa y de negociación. Los procedimientos y aplicaciones no se pueden disociar de las relaciones de interacción que los sujetos tienen entre sí, y su sentido es lo que se juega en sus relaciones y realizaciones prácticas. Por lo tanto, el fortalecimiento de la democracia requiere tener presente una visión de pluralidad y conflictividad, de temporalidad e interactividad de las acciones y las prácticas.

Precisamente en la tensión entre consenso y conflicto, es donde se inscribe la dinámica “agonística” de la democracia. Pero, así como hay un despliegue mundial de fuerzas ciegas, hay también una mundialización de la exigencia de paz, de democracia, de libertad, de tolerancia. (Mouffe, 1999, p.21)

No se trata de una lucha a muerte, tampoco de un consenso vacío, sino de concebir la democracia como un sistema de conflictos “inconmensurables”, propio de la incertidumbre de la acción, y no como conflicto único ni como reducción de toda diversidad a una necesidad del “conflicto como litigio”, como lo antagonico.⁷⁹

La cuestión decisiva de una política democrática es resistir a la tentación de construir prácticas democráticas binarias

⁷⁹ El concepto de “antagonismo”, tratado por Mouffe, se basa en la teoría de Carl Schmitt que sitúa a la política en una relación amigo/enemigo “que no puede ser resuelta de manera dialéctica. Sin embargo, reconoce que el antagonismo amigo/enemigo llevó a la “destrucción de la asociación política y no puede por ello ser considerada como legítima en el seno de una sociedad democrática”. Lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de “enemigo” y de “adversario”. Eso significa que, en el interior de la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán sus ideas, pero no se cuestionará su derecho a defenderlas. Sin embargo, la categoría de “enemigo” no desaparece, pero puede ser sublimada en “agonismo”; que se distingue del antagonismo, porque no se plantea desde la confrontación entre enemigos sino entre “adversarios que reconocen la legitimidad de sus respectivas reivindicaciones”. Antagonismo relación con el enemigo y agonismo relación con el adversario. Véase Mouffe, 1999 (p.16).

(orden/desorden, interior/centro, amigo/enemigo) por más que estas sean, la mayoría de las veces, las que se mantengan como las más eficaces en la obtención de resultados medibles y cuantificables a corto y medio plazo.

La lucha entre las fuerzas de integración y las de desintegración no se sitúa solamente en las relaciones entre sociedades, naciones y religiones: se sitúa también en el seno de cada sociedad, en el interior de cada individuo. No es sólo una lucha entre fuerzas civilizadoras y fuerzas bárbaras: es también la lucha entre la esperanza colectiva de supervivencia y riesgo de muerte colectiva. (Morin y Kern, 1999a, p.112)

Los conflictos no son buenos o malos, en cambio plantean la necesaria confrontación entre ideas y situaciones, entre lo universal y lo situado. La democracia es un sistema político complejo que se nutre de la pluralidad; los eventuales antagonismos son bienvenidos, pero a condición de que se tome conciencia de ellos. Es decir, lo antagónico como adversario y no como enemigo. Esta es la “vía hacia la metamorfosis”, una vía para regenerar la democracia.⁸⁰

Asumir esta vía supone estar alertas, ya que el “juego virtuoso” para pensar las condiciones de la democracia que ofrece en su interior “posibilidades cívicas, económicas, culturales, de participación en un programa de política democrática [y, asimismo] requiere para sostenerse de idéntico espíritu cívico, participativo, de aceptación de las reglas de juego democráticas” (Morin y Kern, 1999a, p.132), puede declinar en un “círculo vicioso” y debilitar el sistema y las prácticas democráticas.

Ciertamente, se habla de “conquista de la democracia”, pero esta debe preservarse y, al mismo tiempo, avanzar sobre lo construido: “Las democracias aún no están generalizadas en todo el planeta (...) y las existentes están incompletas o inacabadas” (Morin y Kern, 1999a, p.109). Es así que junto al “avance” de la democracia se vislumbra una degradación de la calidad de las acciones democráticas respecto a la cantidad,

⁸⁰ Para ampliar véase Morin (1999b, pp.69-77).

es decir, la exacerbada presencia de la lógica económica-técnica. Solo es real, en lo inmediato y el medio plazo, aquello que es cuantificable: el número de votos, las estadísticas de medición de imagen, los controles de precio, entre otros. Lo que no puede cuantificarse, medirse, controlarse es expulsado del pensamiento político.

El fracaso de la política de la democracia moderna, producto de los males de la civilización, fue su incapacidad para entregarles a las personas el uso racional de su condición de ciudadanos. En muchos casos, la situación actual testimonia una reducción de la actividad ciudadana a la mera dimensión puntual “cívica” del derecho a voto.

La reducción de todas las dimensiones políticas no puede ser una reducción mutilante y pretotalitaria. Por el contrario, la idea de política del hombre o antropolítica “no deberá reducir a ella todas las dimensiones que abarca: deberá desarrollar la conciencia política, la perspectiva política, reconociendo y respetando lo que, en ellas, escapa a la política” (Morin y Kern, 1999a, p.163).

La situación se complejiza aún más cuando pasamos de la problemática local/nacional a la problemática global/mundial, en la cual las decisiones trascendentes, se toman sin ningún poder de participación y acción por parte de las diferentes culturas –los diferentes pueblos–. Queda para el ciudadano la acción en la vida cotidiana –microesfera– como la mera actividad del ciudadano-consumidor de servicios y productos, pero sin posibilidad de orientar y actuar por un futuro de la vida en común, es decir, sin poder ejercer la actividad para el desarrollo de una ciudadanía planetaria.

Si bien, en el medio plazo es importante detectar las contradicciones propias de una política democrática, el riesgo actual del mundo democrático da cuenta de un paradigma de la cultura moderna, en el que son los “expertos” los que la conducen; los que transgreden la realidad y se presentan en condiciones de aparecer como dueños del fundamento de la sociedad y representante de la totalidad.

Una de las características de la modernización de la vida cotidiana (micro y meso esfera) reside en la institucionaliza-

ción cada vez mayor de “sistemas expertos” para regular la actividad social, es decir, “sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos” (Giddens, 1993, p.37). Se trata de organizaciones especializadas en brindar servicios a partir de conocimientos racionales de expertos que definen y regulan los comportamientos que los individuos deben tener.

Los sistemas expertos tienden a homogeneizar y estandarizar las prácticas, los modos de vida y a equiparar sociedades. Se constituye, lo que Jürgen Habermas (1999) llama “la contaminación de la vida cotidiana por los sistemas abstractos” (p.126-130). Nos relacionamos, vivimos y actuamos, sin darnos cuenta muchas veces, con especialistas, expertos, sistemas de organización y producción de conocimientos científicos. Por lo tanto, los sistemas expertos, “rationales y universales” van contaminando y erosionando al individuo, la sociedad, las realidades culturales, los diferentes modos de vivir.

La contradicción aparece en el hecho de que los sistemas expertos, que se desarrollaron en la modernidad para controlar, racionalizar, mejorar la actividad social y alcanzar el desarrollo, participan –de modo solapado– en la destrucción de las tradiciones y de las realidades culturales particulares.

El experto, que surge y se posiciona como conocedor del problema en cuestión, es quien construirá los marcos conceptuales para las prácticas que intervendrán en lo social; se hace cargo no solo de dictaminar según el criterio de veracidad y científicidad, sino que está latente el riesgo de volverse “garante moral” y “protector” del orden social.

Los sistemas expertos evolucionan constantemente debido a los avances y cambios científicos y tecnológicos que, si bien conciernen a un campo parcial y especializado de la actividad social, se expanden a los demás campos, volviéndose, entonces, potencialmente generadores de los males-malestares de la civilización. El “reino de los expertos” se instala en todos los campos, así, “mientras más técnica se vuelva la política, más retrocede la competencia democrática” (Morin, 2001a, p.111).

En este devenir nos encontramos con un sujeto de la democracia que, dado los logros tecnológicos y científicos, el

bienestar y el desarrollo alcanzado, se supone que debe haber conseguido el pleno “desarrollo humano”,⁸¹ pero que, sin embargo, sufre los deterioros, las incomprensiones y los menoscabos de los “ismos” arbitrarios y degradantes para la condición humana, al interior mismo de la democracia.

Por eso, no se trata solo de las grandes crisis planetarias, sino también de un “problema de la vida cotidiana” (p.111). El reino de los expertos suplanta a los ciudadanos en todos los campos de las discusiones políticas. Esto, en la práctica, genera angustia, heridas en el individuo concreto.

El déficit democrático causado por la apropiación de una cantidad cada vez mayor de problemas vitales por parte de los expertos, especialistas, técnicos, trajo aparejado el debilitamiento de una percepción global que conduce al debilitamiento del sentido de responsabilidad, pues “cada uno tiende a ser responsable solamente de su tarea especializada, y también conduce al debilitamiento de la solidaridad, pues cada uno no percibe más que su vínculo orgánico con su ciudad y sus ciudadanos (Morin, 1999b, p.19).

La fractura entre la tecnociencia y los ciudadanos es cada vez más grande, creando una dualidad “entre los conscientes –cuyo conocimiento es parcelado, incapaz de contextualizar y globalizar– y los ignorantes, el conjunto de los ciudadanos” (Morin, 2001a, p.111). En otras palabras, se produce una nueva fractura de la sociedad entre una nueva clase, los expertos, y los ciudadanos, que impide la democratización del conocimiento”.

La idea moderna de “racionalidad global” de la vida social y personal acabó por desintegrarse en un sinnúmero de mini racionalidades al servicio de la “irracionalidad global”, por eso ahora nos compete “reinventar” las mini racionalidades de la vida, de modo que ellas dejen de ser parte de un todo y pasen a ser totalidades presentes en muchas partes (Santos, 2006).

La racionalidad moderna, cerrada, disyuntiva, que simplifica lo global, que descontextualiza, pierde de vista que el desafío

⁸¹ Véase el análisis de Morin y Kern (1999a, p.118). También en Morin (1995, pp.443-460).

de la globalidad es, al mismo tiempo, el desafío de la complejidad, y hay complejidad cuando existe un tejido interdependiente, interactivo e inter-retroactivo del todo y las partes.

Aquí se muestra el esfuerzo del pensamiento complejo en captar la diversidad y la pluralidad, en pensar lo real bajo el concepto de “*unitas multiplex*”,⁸² una noción esencialmente dialógica. Por ello, si para la democracia las cosas deben ser separadas, diversas y relacionadas pues reivindica conflictos de ideas, separación de poderes, entonces, requiere una racionalidad compleja para repensar la democracia como acción política con el fin de evitar que se instale el ejercicio de un poder homogeneizador y monolítico.

Este obrar del pensamiento es el camino moriniano, al expresar que la revolución no se juega hoy entre ideas opuestas en una lucha a vida o muerte por veracidad o bondad, sino en el terreno de la complejidad del modo de organización de las ideas. Por consiguiente, este es el problema de la reforma del pensamiento, la cual incumbe a todo ciudadano. Hay que aprender cómo articular, cómo organizar las ideas e informaciones que abran el futuro al mundo actual.

6.2. Aprendizaje ciudadano y desafío cívico

Las reglas de juego democráticas requieren una cultura política y cívica. Sin embargo, lo que se muestra con fuerza en las prácticas políticas/democráticas es el “achataamiento de las ideas” absorbidas en el tiempo pragmático, de lo inmediato,

⁸² *Unitas multiplex* se refiere a la idea de que la especie humana es una relación compleja dialógica y recursiva ente la unidad y la diversidad y su diversidad en la unidad. Existe una unidad humana y también existe una diversidad humana. La unidad no está solo en los rasgos biológicos de la especie *Homo sapiens*; en los rasgos psicológicos, culturales y sociales del ser humano. Existe también una diversidad propiamente biológica en el seno de la unidad humana, no solo hay una unidad cerebral sino mental, psíquica, afectiva e intelectual. Además, las culturas y las sociedades más diversas tienen principios generadores u organizadores comunes. Es la unidad humana la que lleva en sí los principios de sus múltiples diversidades. Lo fundamental es comprender que aquello a lo que llamamos “naturaleza humana” no es nada sustancial; se trata de una misma “matriz organizacional” generadora de unidad y diversidad. Para ampliar, ver Morin, 2001a (pp.55-60).

que no ve más que el éxito de lo programado, del instrumento utilizado. Esto perfila la impotencia para formular un proyecto a largo plazo; vale decir que el debilitamiento del conflicto de ideas en provecho de los conflictos de intereses “mantiene la esclerosis de la política (de los partidos), debilita la participación, a la vez que se sostiene de esa esclerosis y ese debilitamiento” (Morin, 2001a, p.110).

En tal sentido, se puede decir que hay incapacidades y regresión democrática; procesos ligados “al crecimiento de la complejidad de los problemas y al modo mutilador de tratarlos” (p.110). Este proceso potencia un agotamiento de la razón moderna, un desasosiego que amenaza apoderarse de toda nuestra vida; dado el “prestigio y aura que rodea a la tecnología y nos hace creer que deberíamos buscar soluciones tecnológicas, aun cuando lo que se requiere es algo muy diferente” (Taylor, 1991, p.89).

Max Weber (2002b) también ha indagado sobre estos mecanismos impersonales, a los que designó con el término “la jaula de hierro”,⁸³ imagen que usó, en el contexto de la Ética protestante, para confrontar los temas de la Modernidad y racionalización de finales del siglo XIX. La jaula de hierro implica un sistema basado en la eficiencia, el control y el cálculo racional. Weber vio en el desarrollo de las organizaciones burocráticas una solución eficiente, aunque con una visión pesimista, creyó que transformaría la interacción y el comportamiento humano en una mecanización privada de espíritu y cultura.

En esta regresión democrática, en esta democracia mutilada, los grandes problemas de civilización resultan concebidos como problemas privados, en lugar de merecer la conciencia política y el debate público. Se está siempre en la política del corto plazo, de lo inmediato, en la lógica interna de la práctica política regida, por ejemplo, por la conquista y conservación del poder, por las formas de control e influencia, por la necesidad de potenciar las cualidades del líder. Así se termina

⁸³ Para ampliar respecto a esta metáfora, ver específicamente “La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista”, en Weber, 2002a (p.242).

instrumentalizando los vínculos políticos, cívicos, que no pueden darse a conocer y construir en relación con el otro.

Ante la hipoteca de una política a largo plazo, cabe preguntarse ¿en qué se afirma la vinculación política, la que es capaz de implicar a los ciudadanos en el proceso de configurar nuevas y urgentes formas de vida, de prácticas democráticas convivenciales? ¿Es posible, y cómo hacer para superar la fragmentación y regenerar la democracia como conciencia reflexiva de pensamientos distintos –pensamientos de tantos “sures”– que vayan más allá de lo estandarizado, de las estadísticas?

La respuesta no es la permanencia en la “jaula de hierro”, metáfora que Morin recoge de Max Weber para señalar que la sociedad moderna, además de haberse desencantado, permanece en la “edad de hierro planetaria”; sino que es necesario reconocer que las teorías fatalistas son abstractas y erróneas, por lo tanto, hay que resistir y apostar: “nuestro grado de libertad no es igual a cero” (Morin 2006a, p.273).

El saber científico sobre el mundo, situado por encima de las comunidades y las personas, se enfrenta hoy a nuevos problemas para los que no tiene respuesta porque escapan a su racionalidad instrumental. Tiene sentido, entonces, reflexionar sobre “cuáles deberían ser nuestros fines, y si la razón instrumental debería tener menos incidencia en nuestras vidas de la que tiene” (Taylor, 1991, p.91). No se trata solo de cambiar la actitud de los individuos; el cambio en este terreno tendrá que ser también institucional.

El desafío es “regenerar la democracia; lo que es decir regeneración del civismo, de la solidaridad, de la responsabilidad; un nuevo modo de concebir la democracia” (Morin, 2001a, p.112). Este es un desafío cívico que, en la era de mayor profundidad y alcance del conocimiento científico, pone en crisis la creencia en la omnipotencia de ese tipo de saber, como dominio externo a las personas y las comunidades.

La continuación del proceso científico-técnico actual, proceso ciego que escapa a la conciencia y a la voluntad de los mismos científicos, lleva a una fuerte regresión democrática. Así, mientras el experto pierde la aptitud para concebir lo total y lo fundamental, el ciudadano pierde el derecho al

conocimiento: “A partir de ese momento, el desposeimiento del saber plantea el problema histórico capital de la necesidad de la democracia cognitiva” (Morin, 1999b, p.19).

Para la nueva ciudadanía, la democracia es un llamado a la acción reflexiva, organizacional. “La no participación en la vida de la ciudad, a pesar del carácter democrático de las instituciones, determina un deterioro democrático y, por ende, un deterioro de civismo” (Morin, 2006b, p.166). Regenerar la democracia es volver a pensarla en una reflexión política a largo plazo, por ello el problema histórico fundamental es la necesidad de la democracia cognitiva. Regenerar la democracia exige una “reforma de la educación” que enseñe, que eduque para la democracia.

6.3. Por una democracia cognitiva

Resulta interesante acercarse a las tesis sobre democracia y la clasificación que hace Giovanni Sartori, investigador del campo de la ciencia política. En su libro *¿Qué es la democracia?* sostiene que, si bien el concepto democracia ha indicado siempre una entidad política, una forma de Estado, de gobiernos, hoy hablamos también de democracia social y de democracia económica.

Según Sartori (2003), la noción de democracia social surge con Tocqueville ante su observación del estado de la sociedad estadounidense frente al estado de la sociedad europea. Con criterio sociológico, la percibió como una sociedad caracterizada por una igualdad de condiciones y guiada por un “espíritu igualitario”. Así, la democracia no es lo contrario del régimen opresor, sino de “aristocracia”: una estructura social horizontal, en lugar de una estructura social vertical. A partir de ello, la democracia se representaba como *ethos*, como un modo de vivir y convivir y, en consecuencia, como una condición general de la sociedad. Desde entonces, “la acepción original del término democracia social revela una sociedad cuyo *ethos* exige a sus propios miembros verse y tratarse como iguales” (Sartori, 2003, p.24).

Respecto a la democracia económica, sostiene que es una

expresión que se explica por sí misma. “Si la democracia política se apoya sobre la igualdad jurídico-política y la democracia social se apoya sobre la igualdad de estatus, en consecuencia, la democracia económica está por la igualdad económica” (Sartori, 2003, p.26). Es decir, la democracia económica tiende a la eliminación de los extremos (riqueza-pobreza) y a la redistribución que persigue el bienestar generalizado.⁸⁴

Marcadas las diferencias, se dispone a dar cuenta de la relación entre ambas. La democracia política es condición necesaria de las otras. Las democracias en sentido social y/o económico amplían y completan las democracias en sentido político; cuando existen, son también democracias más auténticas, ya que se constituyen como democracias de pequeños grupos. De no existir democracia en el sistema político, las pequeñas democracias sociales y de fábricas corren el riesgo de ser destruidas o amordazadas. Por ello “democracia” sin adjetivos se entiende como democracia política.

Entre estas y las otras democracias, la diferencia es que la democracia política es supraordenadora y condicionante. Si falta ella, faltan las otras democracias “menores”; lo cual explica la razón por la cual la democracia ha sido siempre un concepto principalmente desarrollado y teorizado como sistema político (Sartori, 2003).

Sin embargo, sin negar que este concepto de democracia sea un mínimo indispensable para comprenderla e instituir la ¿no es cierto que la aspiración a acceder a una democracia

⁸⁴ La democracia económica expresa una subespecie de la “democracia industrial”; la democracia en el lugar de trabajo y dentro de la organización y gestión del trabajo. En la sociedad industrial el trabajo se concreta en las fábricas, entonces, es en las fábricas donde se hace necesario situar la democracia. De esta manera, al miembro de una sociedad política, lo sustituye el miembro de una comunidad económica concreta, el trabajador. En su forma más acabada, la democracia industrial se representa como el autogobierno del trabajador en la propia sede del trabajo, expresada en la participación obrera en la conducción de la empresa y sus prácticas institucionalizadas de consulta entre la dirección de la empresa y los sindicatos. Democracia económica se presta para ser entendida, de modo general, como la visión marxista de la democracia en función de la premisa de que la política y sus estructuras son solamente “sobreestructuras” que refleja un subyacente *unterbau* económico (Sartori 2003, pp. 25-27).

“auténtica” exige mucho más que ser ciudadanos “depositantes” y referentes en el medio plazo?

Ahora bien, si las “democracias realmente existentes” no lograron, hasta ahora, contener una práctica ciudadana abierta, compleja, multidimensional que conlleve el desarrollo humano, entonces esta consideración exige la acción de otras formas de democracia. No se trata de suprimir, sino de revisar/integrar/y superar las dicotomías (democracia social y democracia económica: democracia participativa y democracia representativa) en una “rehabilitada” democracia política: la “democracia cognitiva”.

La política de civilización es la que posibilita el nacimiento de la democracia cognitiva y, al mismo tiempo, la democracia cognitiva proyecta, a largo plazo, la política de civilización. La propuesta de Morin de trabajar para el nacimiento de la democracia cognitiva supone la idea de una democracia integral, participativa, que todo sistema social y político en su carácter organizacional debe generar.

La democracia cognitiva apuesta a una doble exigencia: a una reforma del pensamiento y un volver a pensar la democracia desde los valores republicanos clásicos de libertad/igualdad/fraternidad.

La reforma del pensamiento es una necesidad democrática clave: es formar ciudadanos capaces de enfrentar los problemas de su tiempo, es aquietar el deterioro democrático que provoca, en todos los campos de la política, la expansión de los sistemas expertos que restringen la competencia de los ciudadanos, es evitar el “déficit democrático en el conocimiento a causa de la creciente apropiación de una cantidad cada vez mayor de problemas vitales por parte de expertos, especialistas, técnicos” (Morin, 1999b, p.19).

Estos son los desafíos que debe afrontar la democracia cognitiva. No escapa, por cierto, a la dependencia teórica/práctica de la democracia del paradigma vigente en una determinada cultura; por ello es necesario reformar el pensamiento, reformar los modos de actuar, gobernar, informar, enseñar.

La reforma del pensamiento en la propuesta moriniana se asienta sobre una mirada crítica al paradigma que condiciona

nuestra manera de pensar: el paradigma de simplificación y disyunción. Un paradigma que nos ordena separar, oponer conceptos, unificar lo que es múltiple, reducir lo complejo a lo simple, fragmentar y descontextualizar modos de comprensión de la realidad; todo lo cual no predispone favorablemente para comprender el funcionamiento de la democracia. Se genera una mente escindida en política, una “inteligencia ciega” indolente para la colaboración y comprensión del otro como ser humano.

La educación debe favorecer una reforma del pensamiento que permita articular e integrar los saberes, ideas, acciones, vidas y superar la visión disciplinar. Ahora bien, hablar de disciplina no es solo dividir, clasificar, ordenar disciplinas, sino también implica un “disciplinamiento social”; es decir que, para el paradigma de simplificación, la clasificación en disciplinas es, a la vez, una propuesta epistemológica y sociopolítica. El desintegrar ideas y conocimientos ejerce su impronta en el control social, es decir, fragmenta y excluye para incluir y vigilar a través de políticas de control.

Se hace necesaria la generación de un nuevo conocimiento, en el que los saberes se complementen y se nutran entre ellos, para que se reconstituya la forma de pensar. Necesitamos de un pensamiento que acepte el desafío de la complejidad, es decir, un pensamiento complejo apto para aprehender las relaciones, las interacciones y las implicaciones mutuas, los fenómenos multidimensionales, las realidades que son, al mismo tiempo, solidarias y conflictivas, como la propia democracia.

La idea de democracia cognitiva, democracia integral, por lo tanto, no es otra que aquella situación social en la cual el debate de los problemas fundamentales no debe ser monopolio de los expertos sino comunicación con los ciudadanos.

En la mirada de Adela Cortina (2001) las condiciones de participación ciudadana requieren de ciudadanos en y con condiciones críticas, reflexivas, no meramente de individuos expertos exhibiendo “omnipotencia” o “compasión” por los otros. Los que se sienten ciudadanos comparten y sienten los valores de libertad personal, igualdad, solidaridad, respetan

la opinión diferente, están dispuestos a comprometerse en la defensa de los derechos sociales, asumen su propia condición de ciudadanos, para sí, con los otros y por lo común.⁸⁵

Regenerar ciudadanía ligada a la regeneración de la democracia, donde la autonomía del individuo y la autonomía de la sociedad se encuentren recursivamente, es una contribución cívica para la humanidad, en la que el individuo participa en la lógica compleja de concurrencias, complementariedades y antagonismos propios de la relación individuo-sociedad-política, que no se fija totalmente, sino que siempre está reorganizándose y creando nuevos sentidos.

La actividad ciudadana que fomente una acción racional, crítica, dialógica, no es inmediata. Implica formación, capacidad de juicio, diálogo, razonamiento, decisión, estrategias de acción, es decir, toda una serie de actividades humanas propiamente racionales y políticas complejas que necesitan de un aprendizaje libre y contextualizado.

El “espacio social” común para desarrollar esta formación es el aula. En ella coexisten formas culturales, modos de vida, ideas en permanente competencia y se definen entrelazándose, complementándose. Son lugares donde se ponen en juego actos, acciones, estrategias, donde se convive con la contradicción, pues, como lo expresa Morin (1999b) “no se puede reformar la institución sin haber reformado previamente los espíritus. Pero no se pueden reformar los espíritus si no se han reformado previamente las instituciones” (p.10).

En su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Morin (2001a) plantea recomendaciones para la transformación de la humanidad mediante la educación. Una de ellas es “educar para la comprensión humana” (p.92). Distingue comprensión como “explicación” y como “comprensión humana”.

⁸⁵ Para Adela Cortina, la idea de “ciudadanía” supone la superación de, al menos, tres situaciones en la que el ser humano está absorbido, “humillado frente al otro: superación del vasallaje hacia el señor, superación de súbdito en relación con el soberano y superación de la situación de explotación y dominación”. Ver A. Cortina y J. Conill, 2004 (pp.11-15), también A. Cortina, 1997 (pp.31-33).

La comprensión humana sobrepasa la explicación. “La explicación es suficiente para la comprensión intelectual u objetiva de las cosas materiales, pero es insuficiente para la comprensión humana” (Morin, 1999b, p.102). Comprender incluye necesariamente un proceso de empatía, de identificación y de proyección. Esa es justamente, la misión de la educación:

Educar para comprender cualquier disciplina es una cosa, educar para la comprensión humana es otra; ahí se encuentra justamente la misión espiritual de la educación: enseñar la comprensión entre las personas como condición y garantía de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad. (Morin, 2001a, p.91)

Entonces, qué mejor entramado de complejidad que la “tríada individuo-sociedad-especie” que Morin propone como constituyente del propósito ético y político, en la se conjuguen las autonomías individuales, las participaciones comunitarias y el sentido de pertenencia a la especie humana para re-significar la ciudadanía como política del hombre, como política de civilización.

Ahora bien, es preciso que los ciudadanos actúen como tales en la vida cotidiana, pero también es necesario sentar las bases para una ciudadanía planetaria. Es por ello que la “nueva ciudadanía” expresa la exigencia de reformas en el plano de las prácticas políticas-sociales y en las aulas: es un desafío cívico y un aprendizaje ciudadano, integra racionalidad y sentimiento de pertenencia a la comunidad.

La apuesta es construir una democracia plena basada en la diferencia, en el uso de la razón abierta y no en un pensamiento único, o en la racionalización; construir una democracia basada en la educación para la libertad y la comprensión entre los seres humanos.

El desarrollo de una democracia cognitiva no es posible más que dentro de una reorganización del saber (...) La reforma del pensamiento es una necesidad histórica clave. Es una reforma vital para los ciudadanos del nuevo milenio, que per-

mitiría el pleno empleo de sus aptitudes mentales para constituir, no la única condición, pero sí una condición sine qua non para salir de nuestra barbarie. (Morin, 1999b, p.108)

La educación debe sensibilizar para la comprensión y el diálogo; debe promover la toma de conciencia de que se vive en un mundo interrelacionado, cuyo dinamismo no puede aprehenderse de forma solo local, sino como un sistema global de conocimientos, aptitudes y valores en cambios constantes. Un planeta que se vuelve cada vez más conflictivo, en todos los niveles, necesita una educación para la comprensión mutua entre los humanos. Por ello es necesario estudiar la incompreensión desde sus raíces, sus modalidades y sus efectos: las xenofobias y racismos, el egocentrismo, etnocentrismo, sociocentrismo, el espíritu reduccionista.

Desarrollar la comprensión puede ser una de las tareas más urgentes a las que se enfrenta nuestra generación, determinando tal vez el destino de todas las generaciones futuras. Es preciso romper una frontera mental epistémica, lo que exige una reforma del pensamiento de naturaleza paradigmática; poner en juego “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” (Morin, 2010b, p.164).

La democracia cognitiva tiene también una segunda apuesta: construir una nueva cultura política y cívica que alumbre a largo plazo una “política de la humanidad”, que recupere el ideal trinitario republicano de libertad/igualdad/fraternidad como ideal complejo de individuo/especie/sociedad: libertad como individuo, igualdad como especie y fraternidad para convivir en sociedad.

La democracia cognitiva es una responsabilidad histórica y política frente a un nuevo proyecto de humanidad, es decir, ante una nueva apuesta a la configuración de una civilidad que se construye en la historia. Compartimos con Edgar Morin (2006b) que esto significa que, salvo una catástrofe posible, no estamos al final de las posibilidades del ser humano. Al contrario, estamos ante una nueva etapa en la cultura y la civilización.

CAPÍTULO IV

ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y ÉTICA

Los efectos de las decisiones humanas, ya sea en la esfera social, política, económica, tecnológica, entre otras, llegan a tener consecuencias y derivaciones que trascienden los alcances de la conciencia moral actual; derivaciones que afectan a terceros, por ejemplo, a generaciones futuras y que son difícilmente previsibles y mensurables por medio de un saber espontáneo, un conocimiento lineal, fragmentario, simple. No es posible prever respuestas sobre la base de una razón absoluta o una racionalidad egocéntrica, como tampoco es posible asumir individualmente las respuestas por las consecuencias de las decisiones alcanzadas.

Ciertamente, en el contexto actual, consideramos que no corresponde entender que las personas individuales somos las que deberíamos asumir la responsabilidad de las consecuencias y subconsecuencias imprevisibles de nuestra acción. Por el contrario, creemos que la tesis hoy es que por primera vez se nos exige que asumamos en cooperación solidaria la responsabilidad colectiva ante aquellas actividades que conlleven un riesgo, es decir, asumir una responsabilidad solidaria por las actividades colectivas y vincular organizacionalmente esa responsabilidad.

En este sentido, los conflictos concretos son un desafío para la acción ética que consiste, básicamente, en el esfuerzo por integrarlos a la trama de la vida. Ante el conflicto, la ética nos advierte que no se trata de eliminar los antagonismos, las contradicciones, ni de alcanzar la armonía permanente, sino aceptar y reconocer la conflictividad como integrante de la complejidad de la acción.

El principio de *ecología de la acción*, planteado por Edgar Morin en su ética compleja, es una apuesta a hacerse cargo responsablemente de la acción humana; en el sentido

de que la propuesta moriniana es una apuesta transformadora del conocimiento y la acción en una dimensión ética, educativa y política.

1. Cuestiones éticas

Junto al acelerado y vigente desarrollo científico y tecnológico se gestó/se gesta una nueva manera de conocer que nos permite ver y pensar un horizonte para una nueva ética: una ética compleja que religa en el ser humano los modos de concebir y producir el conocimiento, de vivir y de relacionarse.

Aunque etimológicamente y en el mundo social principalmente, los términos “ética” y “moral” aparecen como sinónimos no disociados, en el campo académico se hace necesario dilucidar, diferenciarlos.

Recordemos que fue Aristóteles⁸⁶ el primero en considerar la ética como una disciplina independiente al deslindar la filosofía práctica de la filosofía teórica. La palabra utilizada para designarla procede del griego *ethos* que presenta dos variantes con sentidos vinculantes, pero no equivalentes: *ηθος* y *εθος*. Para Maliandi (1994) ambos términos podrían traducirse como “costumbre”, pero *ηθος* tiene una mayor connotación moral y se la entiende como “carácter”; lo que es más propio de una persona, su modo de actuar, en cambio, *εθος* tiene el sentido de “costumbre” o “hábito”.

Vale decir que quien actúa de acuerdo con lo que es costumbre, con lo convencional, actúa éticamente en la medida en que sigue las normas del “código moral” universalmente reconocido; sin embargo, en un sentido más estricto, cabe decir que actúa éticamente no el que se adapta acríticamente a las reglas de comportamiento, sino quien hace lo que sea en cada caso: el bien, determinado a partir de su propia reflexión. Así, el *εθος* se convierte en *ηθος*, y el carácter se afianza como actitud ética de la virtud.

⁸⁶ Distingue la filosofía teórica, lógica, física, matemática, metafísica, que se ocupa del ser cambiante y del ser inmutable y la filosofía práctica, ética, economía y política, cuyo objeto son las acciones humanas y sus productos.

En lenguaje filosófico general, hoy se usa *ethos* para referirse a un conjunto de actitudes, convicciones, creencias morales y formas de conducta, de una persona o de un grupo social. Igualmente, es interesante señalar que *ηθος* tenía en el griego clásico una acepción más antigua, equivalente a vivienda, morada, lugar donde se habita.

La reflexión ligada al obrar humano concreto, expresada en juicios descriptivos, ha recibido usualmente el nombre de “moral”. El lenguaje moral engloba la discusión cotidiana acerca de las acciones humanas en la medida en que estas son sometidas a un juicio crítico. Sin embargo, el nacimiento de la filosofía trajo consigo la conformación de un segundo nivel reflexivo acerca de los juicios, códigos y acciones morales, que ha recibido la denominación de “filosofía moral” y “ética”. Cabe afirmar, entonces, que el lenguaje ético es un lenguaje reflexivo sobre el lenguaje moral.

Edgar Morin, en la “Introducción” a *Método 6. Ética*, utiliza el término “ética” para designar un punto de vista supra o meta-individual; ‘moral’ para situarnos en el nivel de las decisiones y de la acción de los individuos” (2006b, p.17). Reconoce, sin embargo, que la moral individual depende implícita o explícitamente de una ética. La ética y la moral son inconsistentes la una sin la otra; la ética sin las morales individuales se deseca y queda vacía; es una “ética sin moral”. Adhiere a la idea de que:

Los dos términos son inseparables y en ocasiones se encabalgan; en estos casos utilizaremos indistintamente uno u otro término. Con este ánimo concebimos la ética compleja como un meta-punto de vista que comporta una reflexión sobre los fundamentos y principios de la moral. (2006b, p.17)

En el recorrido histórico respecto al uso de los términos, a fin de delimitar los niveles de reflexión, la discusión ética contemporánea ha acordado en reservar el término ética (sea como sustantivo o adjetivo) a la filosofía, considerando que su objeto es la acción moral del individuo. Así, la ética filosófica o “filosofía moral” se desarrolla como un permanente esfuer-

zo por poner claridad sobre un fenómeno complejo: el *ethos*.

Al igual que un palimpsesto,⁸⁷ el *ethos* se ofrece a la ética como un saber tan antiguo que conserva las huellas de las tradiciones, creencias, actitudes, costumbres, códigos de normas que van siendo reescritas para dar lugar a lo nuevo.

Lo nuevo es reconstrucción de principios morales y también “emergencia” de formas particulares, de modos de recrear y “reverenciar” la vida, de “cualidades y propiedades nuevas que emergen de la organización global” (Morin, 2009a, p.129).

El *ethos* remite siempre a determinados códigos de normas o a sistemas de valores, o a ciertas concepciones sobre lo que es o no moral. Esto implica el reconocimiento de la “pluralidad” de tales códigos o sistemas o concepciones, es un hecho que puede ser corroborado por la experiencia.

La pluralidad de códigos o concepciones morales, la emergencia de lo nuevo no implica “relativismo”,⁸⁸ pero tampoco nos obliga a “delimitar” los fundamentos de la ética y/o la moral.

En el debate contemporáneo sobre la cuestión de los fundamentos podemos advertir las negativas al respecto. Esto principalmente desde la corriente *cientificista*, que –como ya lo dijimos– tiene sus orígenes en la separación entre hecho y valores, entre lo que es y lo que debe ser (separación que para el mundo clásico carecía de sentido).

⁸⁷ Un palimpsesto es un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior en la misma superficie, pero que fue borrada para dar lugar a la que ahora existe. Descifrar un palimpsesto es una tarea apasionante pues permite el encuentro con una verdad que ha sido olvidada y sustituida por otra versión interesada. El hallazgo de un palimpsesto es siempre ocasión de debate ante la realidad de nuevo concebida e interpretada.

⁸⁸ La pluralidad es percibida no solo por medio de la observación metodológica, desde la ética como disciplina particular, sino por casi todos los hombres cuanto mayor es su experiencia en el tiempo y en el espacio. Este tipo de experiencia puede conducir al relativismo: confusión entre la “vigencia” y la “validez” de las normas o principios, pero es también el detonante de la reflexión ética racional, de la aplicación de la razón a las consideraciones de los problemas normativos, del inicio de la pregunta básica de *qué se debe* hacer; *por qué* se debe hacer, preguntas que dan inicio a la ética filosófica e inician la reconstrucción de los principios que rigen la vida moral (Maliandi, 1994, pp.22-23).

A partir de la noción weberiana de racionalidad, para la cual la neutralidad axiológica es condición de objetividad, el cientificismo reserva para la teoría y para el conocimiento científico toda posible racionalidad y objetividad, dejando las decisiones morales para el ámbito subjetivo y las preferencias irracionales.

Con ello, entre los dos polos de la acción humana –conocimiento y decisión– surge un abismo irreconciliable: mientras que el conocimiento científico es objetivo, racional y axiológicamente descomprometido, las decisiones son subjetivas, irracionales, comprometidas con determinados valores. En el proceso actual de racionalización, como lo describe Weber, los valores, antes justificados por una imagen del mundo con contenido, pierden su suelo “fundante” y hace su aparición un politeísmo axiológico que ha posibilitado, en nuestra época, el triunfo del emotivismo (más en lo social que en el ámbito filosófico), convencidos de que con ello expresamos sentimientos personales (Cortina, 1992a, p.42).

La Ética se ha erradicado de sus fundamentos históricos; la ley se ha desacralizado, la razón “última” hace crisis, el “super-yo” social no logra imponerse y la referencia a los valores revela y enmascara la crisis de los fundamentos. Frente a estos acontecimientos que impulsan “una ética sin moral”, se abre un abanico de acción sin sostén y sin límites definidos, que se desplaza permanentemente hacia territorios desconocidos.

La debilidad de la fundamentación llevó a reforzar o apuntalar las razones a favor de la moral, exponiendo los motivos que pueden influir en la decisión de adoptar una conducta moral. Para Morin (2006b), la razón no puede ser considerada como el fundamento del imperativo categórico; la “crisis de los fundamentos”⁸⁹ de la ética se sitúa en una cri-

⁸⁹ La crisis de los fundamentos éticos es producida por y es productora de: El deterioro acrecentado del tejido social - El debilitamiento del imperativo comunitario y la Ley colectiva en la conciencia moral - La degradación de las solidaridades tradicionales - La parcelación y en ocasiones la disolución de la responsabilidad en el tabicamiento y la burocratización de las organizaciones y empresas - El superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista - La desarticulación del vínculo entre individuo-especie y sociedad - La desmoralización que “culmina en

sis generalizada de los fundamentos de certeza; crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico y del conocimiento científico” (p.29). De ahí que en su propuesta paradigmática de la complejidad no busca fundamentar sino reconocer las “fuentes de la ética”.

Respecto al sentido del término “fundamentación”, la filósofa española, Adela Cortina (1992a), expresa la necesidad de señalar la no unicidad de este. Así, refiere a una fundamentación lógica-sintáctica y a una fundamentación filosófica, señalando que “el problema filosófico de la fundamentación nunca se redujo en la tradición a un problema lógico-formal” (p.99), sino más bien excede sus límites. Da cuenta, por ejemplo, de Kant descubre en el *cogito* la autorreflexión como reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento y de Hegel entiende la reflexión filosófica como argumentación trascendental de fundamentación última del conocimiento. Por ello, para la autora, actualmente el problema de la fundamentación no se refiere a la cuestión moderna del origen de los conocimientos, sino a las condiciones trascendentales de la validez intersubjetiva de la argumentación. La fundamentación filosófica consistirá en la “argumentación reflexiva acerca de aquellos elementos no objetivables lógico-sintácticamente” (p.102).⁹⁰

Si seguimos este planteo, “fundamentar la moral” no es hallar un primer principio indemostrable a partir del cual pueda deducirse un conjunto de normas morales, tampoco es buscar un axioma que justifique la forma de los juicios

el anonimato de la sociedad de masas, el desencantamiento mediático, la sobrevaloración del dinero. Ver Morin (2006b, p.30).

⁹⁰ Al respecto, cabe señalar que uno de los autores a los que recurre Cortina para dar cuenta del sentido de fundamentación filosófica, Karl Apel, marca su contribución inicial y fundamental a la ética contemporánea, sosteniendo la “urgente” necesidad de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia. No cuestiona las pretensiones de validez objetiva universal de las ciencias formales y empírico-analíticas. Lo que nos propone es indagar más allá y a partir de esta misma exigencia, preguntándose por los presupuestos y por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo y de la validez intersubjetiva del discurso de las ciencias. Ver Karl O. Apel, 1985 (p.341-359).

morales. Es decir, “fundamento”, “razón suficiente” y “justificación” no son sinónimos de “axioma” porque el modo axiomático de fundamentar es el lógico sintáctico, pero no el filosófico (Cortina, 1992a, pp.110-126).

La ética, como parte de la filosofía, no puede realizar sino una fundamentación filosófica, sin embargo, la razón “absoluta” no puede ser considerada como el fundamento de la exigencia ética. Es decir, si hablamos de fundamentación filosófica debemos recordar-nos que ésta no debe abstraer ninguna dimensión (individual, social, cultural...), sino que debe tener en cuenta la totalidad de las condiciones que hacen posible el lenguaje moral. Además, recordar-nos el deber de asumir las contradicciones, lo que nos permitirá “elaborar” un pensamiento complejo, forjar una teoría abierta y promover la racionalidad abierta.

Por lo tanto, si se busca una fundamentación filosófica para la ética, esta debe ser no fundamentalista, sino *holista* o, mejor aún, respetando las ideas de nuestro autor, hacer un camino que rescate organizacionalmente las “fuentes” de la ética/moral.

2. Ética compleja

La Ética compleja no es una ética de fundamentación. No busca fundamentar sino “comprender” su carácter vital, el que nos compete en todas las dimensiones de nuestro vivir en tanto la vida va fluyendo. Es una apertura incierta a la travesía humana de elegir, comprender, conocer, aproximar, innovar, corregir y transformar, desandando, concediendo o avanzando en un camino que nos involucre a todos y, al mismo tiempo, “trabajar por el bien pensar”.

Como ya lo expresamos, el “camino” no alude a un recorrido fijado de antemano, sino al proceso por el cual se camina y se construye el camino (tal la metáfora del poema de Machado). Y, para Morin, este es el camino que la ética debe andar, no en soledad, porque si bien se nos manifiesta de forma imperativa, como exigencia moral, que nace de:

Una fuente interior al individuo, que siente en su ánimo la conminación de un deber. Proviene también de una fuente exterior: la cultura, las creencias, las normas de una comunidad. También de una fuente anterior, surgida de la organización viviente, transmitida genéticamente. (Morin, 2006b, p.21)

Al negar la posibilidad de una fundamentación externa de la ética, busca que “los límites fundantes”⁹¹ de la exigencia estén en el interior del sujeto mismo, pero no en su carácter individualista ni meramente emocional o subjetivo ya que en la raíz del sujeto ético está la trinidad individuo-sociedad-especie.

El ser humano es una “unidualidad” ya que es plenamente biológico y cultural: 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 esta, que certifica el surgimiento de la cultura, tiene efectos retroactivos sobre los individuos por la misma cultura” (Morin, 2001a, p.54).

El individuo no es el absoluto de este “bucle”; cada uno de estos términos es a la vez medio y fin. La complejidad humana no se comprendería separada de estos elementos; la relación entre ellos es dialógica, lo que significa que su complementariedad puede devenir antagonista: “son la cultura y la sociedad las que permiten la realización de los individuos y son las interacciones entre los individuos las que permiten la perpetuidad de la cultura y la autoorganización de la sociedad” (Morin, 2001a, p.54).

El individuo no se reduce a vivir para la especie ni a vivir para la sociedad; aspira a vivir plenamente su vida; por ello, podemos considerar que la plenitud y la libre expresión de los individuos-sujetos constituyen su propósito ético y político, sin dejar de pensar que ellos constituyen la finalidad misma de la tríada individuo-especie-sociedad.

La trinidad humana es, entonces, una pieza clave para pensar la complejidad ética y marca la diferencia con otras posiciones.

⁹¹ Lo fundante en relación con los límites está pensado en asociación a “fundar”, es decir, a hacer existir y no a “fundamentar”, que supone una garantía respecto del saber.

Para Morin (2005a), “las éticas tradicionales son éticas integradas en la religión, la familia, la ciudad con imperativos de solidaridad, de hospitalidad y de honor” (p.81). Por su parte, una ética sin fundamentos externos y que se funda en sí misma se autonomiza, aunque “esta autonomía es dependiente de las condiciones históricas, sociales, culturales, psíquicas en las que emerge” (p.81).

La autonomía-dependencia de la “comprensión y religación” ética permite asumir la totalidad de las dimensiones del ser humano. La trinidad emerge de una pluralidad y de un ajuste de trinidades: “la trinidad individuo-especie-sociedad, cerebro-cultura-mente y razón-afectividad-pulsión”⁹² (Morin, 2003a, p.57).

Cuando afirmamos que Morin (2010b), fiel a su modo de un pensar complejo, no busca fundar, sino reconstruir la ética, “reconocer sus fuentes, que están inscritas en lo más profundo de nuestra humanidad e incluso de nuestra animalidad: solidaridad y responsabilidad” (p.179), lo hace en el sentido del pensar dinámico, interactivo y a sabiendas que nuestra civilización tiende a agotar la solidaridad y la responsabilidad. Por ello, nuestro problema es realimentar la ética, “contribuir a todo lo que permita a los humanos vivir poéticamente, es decir, realizar amor, fraternidad, comunión, admiración” (p.181).

⁹² La complejidad humana no se comprende separada de la tríada “individuo-sociedad-especie” que la constituye. Todo desarrollo verdaderamente humano significa desarrollo conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia con la especie humana.

Asimismo, el hombre se completa como ser plenamente humano por y en la cultura. No hay cultura sin cerebro humano, y no hay mente, es decir, capacidad de conciencia y pensamiento, sin cultura. En esta tríada “cerebro-mente-cultura”, cada uno de los términos necesita del otro. La mente es un surgimiento del cerebro que suscita la cultura, la cual no existe sin el cerebro. Por su parte, la racionalidad no dispone del poder supremo, se integra en una relación entre instancias complementarias y antagónicas “razón-afecto-impulso” e implica los conflictos conocidos entre la impulsividad, el corazón y la razón. No obedece a una jerarquía de la razón; hay una relación inestable, cambiante, rotativa entre estas tres instancias. La racionalidad es una instancia que compete y se opone a las otras instancias de una tríada inseparable; es frágil. Puede ser dominada, sumergida, incluso esclavizada por la efectividad o la impulsividad. Para ampliar ver Morin, 2003a (pp.57-74).

El *imprinting*⁹³ cultural está marcado por una profunda crisis en el fundamento de las certezas, que rodea a la reflexión ética deteriorada. El individuo busca evitar cualquier tipo de coerción o límites a su conducta, lo que hace necesario reelaborar el sentido mismo de la ética, es decir, no solo debe abandonarse un fundamento exterior, sino que debe reconocerse que su fundamentación debe estar en sí misma.

La ética aislada, ya no tiene fundamento anterior o exterior a sí que la justifique, aun cuando pueda seguir presente en el individuo como aspiración al bien, repugnancia al mal. No tiene más fundamentos que ella misma, es decir, su exigencia, su sentido del deber. Es una emergencia. (Morin, 2006a, p.32)

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones de una acción ética? “En función de la trinidad humana individuo-sociedad-especie, tres direcciones éticas: una autoética, una ética para la sociedad, una ética para la humanidad” (Morin, 2010b, p.180). Es decir, la división de su ética en autoética, antropoética y socioética; responde a la trinidad básica que explica al ser humano como individuo-sociedad-especie.

3. Caminos recorridos

Brevemente aportamos nociones fundamentales en las que Morin explicita la división de “su” ética, en especial en sus textos *Método 6. Ética* (2006b) –el último de esta serie y que da cuenta de su recorrido y de su propuesta programática– y *Mis demonios* (2005a) –en el que sostiene que cada uno de los capítulos del libro es uno de los demonios que anima su investigación y su autoética que refrenda su vida:

⁹³ El *imprinting* es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que mantiene en la vida adulta. El *imprinting* se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis, inscripciones primeras que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y de actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina *ipso facto* otros modos posibles de conocer y de pensar. (Morin, 1992, pp.27-30).

3.1. Autoética

Deriva del planteamiento bioantropológico que Morin desarrolla en el ámbito del pensamiento complejo y de su propia experiencia de vida. “Es una emergencia, es una cualidad que sólo puede aparecer en ciertas condiciones históricas y culturales” (Morin, 2005a, p.81).

Se forma en el nivel de la autonomía individual, que es la que automatiza la ética: “la decisión y la reflexión propias de la autoética sólo son posibles si el individuo siente en sí la exigencia moral que comporta una fe en sí misma, sin fundamento exterior o superior reconocido” (Morin, 2006b, p.100).

Nace del abandono, de la erosión y disolución de los grandes fundamentos de las éticas tradicionales propias de una civilización individualista. Se impone ante una situación donde desaparece la certeza absoluta, atribuida a instancia trascendental superior, lo cual trae consigo el debilitamiento de la voz interior que sentencia lo que está bien o mal.

Su campo se amplía a partir del momento en que la economía, la ciencia, la política, las artes son liberadas de consideraciones y conclusiones morales, distintas a las intrínsecas. Esto refuerza la propuesta de una autoética autónoma, que refrende ante todo la autonomía del individuo sin dejar de lado las condiciones sistémicas de las que emerge; es decir, dependiente de las condiciones históricas, sociales, culturales y psíquicas de las que emerge (Morin 2005a, pp.81-82).

Por lo tanto, la autoética deberá ser una ética de la responsabilidad que se funde básicamente en la convicción interna de responder por la propia conducta y no solo por sus consecuencias.

3.2. Socioética

Es una ética de la comunidad que precede y trasciende a la autoética. Emerge en el lenguaje y en la conciencia en las sociedades arcaicas; está justificada por el mito del ancestro común y el culto a los dioses de la comunidad que une de forma fraterna a sus miembros. Sus normas de solidaridad, que admiten obediencia a las prescripciones y tabúes, se inscriben en las mentes.

La idea moderna de nación (occidental) ha instituido un nuevo modelo de sociedad/comunidad⁹⁴ que permite el desarrollo de concurrencias, rivalidades, antagonismos individuales y colectivos, económicos e ideológicos. Pero ha creado, al mismo tiempo, un sentimiento de pertenencia comunitaria, propia de la noción de patria, ampliada a la entidad nacional.

Para el pensador de la complejidad, cuando más compleja es una sociedad, menos rígidas son las coerciones que pesan sobre los individuos y los grupos. Esto permite que el conjunto social pueda beneficiarse de las estrategias, iniciativas, o creaciones individuales, pero el exceso de complejidad destruye las coerciones, distiende el vínculo social y la complejidad, en su extremo, se disuelve en el desorden. En estas condiciones, el único resguardo se encuentra en la solidaridad interiorizada en cada uno de los miembros de la sociedad. Una sociedad de “alta complejidad” asegura su cohesión “no sólo con leyes justas, sino también con responsabilidad/solidaridad, inteligencia, iniciativa, conciencia de sus ciudadanos” (Morin, 2006b, p.165). Cuando más se complejice una sociedad, más se impondrá la necesidad de la autoética.

Una de las contradicciones de las éticas comunitarias es que, si bien son universales en el sentido de que todas las sociedades prescriben la solidaridad y la responsabilidad –idénticas en sus imperativos principales–, son particulares en el sentido de que sus prescripciones pierden toda validez fuera de su comunidad.

Morin (2005a) considera que la ética de la comunidad puede/debe ampliarse a todos los seres humanos. Se trata de una ética universalista que supere las éticas comunitarias, lo que no significa la desaparición de estas comunidades, sino apertura e integración en una comunidad más amplia, la de la Tierra Patria. Para él, la Tierra-Patria añade “un arraigo más

⁹⁴ Morin explicita los siguientes términos: ‘Sociedad’ (*Gesellschaft*) es una entidad en el seno de la cual hay interacciones rivales o conflictivas, en las que el orden es mantenido por la ley y la fuerza. ‘Comunidad’ (*Gemeinschaft*) es el conjunto de individuos unidos afectivamente por un sentimiento de pertenencia a un Nosotros. ‘Patria’ es el mito que ha ensanchado al conjunto de una nación los caracteres inherentes a la comunidad familiar” (2006b, p.164). La palabra patria contiene en sí sustancia materna y paterna. Suscita amor y obediencia.

profundo en una comunidad de origen terrestre y en una consciencia de nuestra comunidad de destino planetario” (p.107).

3.3. Antropoética

La idea de una ética para la especie humana es abstracta en tanto esa especie –sean naciones, comunidades o individuos particulares– no se vea reunida, en conexión e interdependencia por el desarrollo planetario.

La antropoética está mediatizada por la decisión individual constante, es decir, la autoética. No puede ser deducida de la antropología pues “ningún deber puede ser deducido de un saber. Pero puede ser esclarecida por la antropología compleja⁹⁵ y así puede ser definida como el modo ético de asumir el destino humano” (Morin, 2006b, p.175).

La antropoética lleva en sí el carácter trinitario del bucle individuo/especie/sociedad y nos hace asumir el destino humano: une la ética de lo universal y lo singular. Desemboca en una ética universalista que reconoce en todo humano la identidad consigo mismo y la diferencia de sí mismo.

⁹⁵ La “Antropología compleja” propuesta por Morin rompe con la tentativa de disolver la noción de hombre. Rompe con la concepción insular que aísla al humano del mundo biológico y físico. Por el contrario, lo enraíza en este mundo. Muestra que, cual un elemento del holograma, no solo somos una pequeña parte del cosmos, sino también que el cosmos se encuentra en nosotros. Muestra que la identidad humana comporta una identidad física y biológica, pero también que la “humanidad de la humanidad”, es decir, la identidad que distingue al ser humano tanto de la naturaleza como de la animalidad, aunque haya surgido de la naturaleza sigue siendo un animal. Rompe con las concepciones reductoras de *Homo sapiens*, *Homo faber* y *Homo economicus*. Insiste en la idea de unidualidad. Emplea el término ser humano cuando quiere designar al individuo, y más simplemente el humano cuando quiere designar la trinidad individuo-sociedad-especie. Estas son tres dimensiones complementarias/concurrentes/antagónicas de lo humano, sin jerarquías, sino que de forma cíclica, cambiante, oscilatoria se anudan en el individuo. El individuo es uno y múltiple; su unidad se concibe no solo sobre una base genética, fisiológica, cerebral, sino también a partir de la noción de sujeto que comporta un doble principio de exclusión y de inclusión que permite comprender a la vez el egocentrismo, la intersubjetividad y el altruismo. Para ampliar ver Morin (2003a, pp.295-324). También Morin (2001a, pp.47-60).

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” (2006b, p.177). Por eso, la ética universalista devenida concreta es la antropológica.

3.4. Los elementos de una ética compleja

Las éticas normativas -pensemos por ejemplo en el deontologismo kantiano, el teleologismo de Aristóteles o el utilitarismo de Mill- están dedicadas a estudiar y formular juicios de valor y determinar las reglas morales a las que debe acomodarse el comportamiento humano. Tienden a dirigir la conducta humana en orden a conseguir una mayor eficacia de las acciones individuales. Pero, si bien resulta “ordenador” de la conducta, también puede tornarse una “vía fácil” en la que desaparece el cuestionamiento de lo que hacemos y la incertidumbre ante lo real.

En Morin (2006b), la ética no es una norma arrogante ni un evangelio melodioso. Es el hacer frente a la dificultad de pensar y de vivir” (p.224). De ahí que las características de la autoética, desde la cual se van a generar las condiciones para la socioética y la antropológica, constituyen, a nuestro entender, “estrategias”⁹⁶ que permiten regenerar los principios de la moral en la vida, en la sociedad, en el individuo.

Las estrategias son necesarias porque la ética es también compleja en la medida en que tolera incertidumbre y contradicciones.

La ética es compleja porque es de naturaleza dialógica y debe afrontar con frecuencia la ambigüedad y la contradicción. Es compleja porque está expuesta a la incertidumbre del resultado y comporta opción y estrategia. Es compleja porque carece de fundamento, aunque sí sea posible reencontrar sus fuentes. Es compleja porque no impone una visión maniquea del mundo y renuncia a la venganza punitiva. (p.223)

⁹⁶ Vid. supra, capítulo 2, 4.1.

Hacer frente a lo incierto, lo azaroso, lo contradictorio es apostar y contar con estrategias para hacerlo, es estar abierto a las posibilidades infinitas. Sin estrategia no hay autoética. Esto no significa pensar la ética compleja como una ética utilitarista o de subordinación de medios a los fines, sino más bien comprender que la estrategia es imprescindible tanto a la hora de la toma de decisiones como para el control sobre las consecuencias de nuestros actos.

El utilitarismo ético, “maximización del placer y minimización del dolor para todos los seres sentientes” (Cortina, 1992a, p.47), actúa con una razón calculadora y tiene como criterio moral, entre dos cursos de acción, elegir aquel cuyas consecuencias procuren el mayor placer al mayor número.

La ética compleja actúa con una razón dialógica, abierta y ante las posibilidades y la decisión busca “minimizar” los daños de la opción tomada, pero mantiene la duda sobre tal decisión y está alerta ante sus efectos y consecuencias para tratar de atenuarlos, revisar e incluso cambiarla. No renuncia a promover la emergencia de nuevas posibilidades más positivas o a “reconocer” que se habían tomado decisiones equivocadas.

No se trata solo de decidir qué es justo y qué no lo es; sino también considerar las consecuencias de lo que hacemos. Se trata de contar con una estrategia ética que prevea y valore tanto las decisiones como las consecuencias, una estrategia abierta a su propia metamorfosis.

En consecuencia, la ética no nos ordena qué hacer en cada situación, sino que nos exige evaluarla y nos orienta en la toma de decisiones y en el desarrollo de estrategias. Nos pide considerar lo que toda acción ética supone, las intenciones, pero también la apuesta y la comprensión de las condiciones en las se opera, es decir, considerar otro elemento de la ética:

Las incertidumbres [que] 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. Es lo que llamé “ecología de la acción”. (Morin, 2010b, p.179)

La incertidumbre potencia una relación “complementaria y antagonista cuando se consideran juntas la intención y los resultados de la acción” (p.46). Ante los riesgos que eventualmente pueden desviar a la acción de su intención original y la imposibilidad de predecir los efectos a mediano y largo plazo, se puede responder con estrategias.

Si bien la estrategia no puede disolver esa incertidumbre, nos permite estar atentos sobre lo que ocurre y poder detectar cualquier signo de que nuestros actos están dando lugar a aquello que no deseábamos y, por lo tanto, se tomen en cuenta las posibles alternativas de intervención durante la acción e incluso poder anular los resultados no deseados.

Ninguna acción tiene la certeza de obrar en el sentido de su intención, de ahí que la incertidumbre en la intención de la acción genera la incertidumbre misma de la acción y pone en juego la problemática de la incertidumbre en la ética: la *ecología de la acción*.

Como lo expusimos en el Capítulo II, por ecología de la acción⁹⁷ Morin entiende el medio en la que se lleva a cabo la acción y en el que se presentan múltiples interacciones y retroacciones; es por eso que la acción “no sólo corre el riesgo de fracasar, sino también de que su sentido se vea desviado o pervertido” (Morin, 2006b, p.47). Las dos derivaciones que propone para la ecología de la acción: los efectos de la acción escapan a las intenciones del actor y la impredecibilidad de sus efectos a largo plazo, no nos impiden actuar; por lo contrario, ante la inacción, la inmovilidad, el momento de la elección es el momento de la opción moral y hay que apostar.

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 que cada vez podemos responder a las incertidumbres con la estrategia y a las contradicciones con la apuesta. (2005a, p.69)

⁹⁷ Vid. supra, capítulo 2, 3.

Vale decir que la incertidumbre, la contradicción, la imprevisibilidad a la que la ecología de la acción nos expone no nos impele a abandonar la acción al medio en el que se lleva a cabo, sino que la acción misma tiene las posibilidades de modificar el medio dentro del proceso que se ha denominado ecología de la acción. En la acción aparece la apuesta, esto es, la conciencia del riesgo y de la incertidumbre: “no se puede superar la aporía ética; hay que vivir con ella y saber, sea hacer compromisos de espera, sea decidir, es decir, apostar” (Morin, 2006b, p.59). Significa asumir la complejidad ética – reconocimiento de las contradicciones, enfrentamiento de las incertidumbres– y la necesidad de la apuesta. Pensar/actuar de modo multidimensional y recursivo.

En el corazón de la ética está la incertidumbre. Por lo tanto, la autoética, que se funda en la autonomía del sujeto, asume no solo las consecuencias que se derivan de la acción, sino primordialmente la convicción interna de responder por la propia conducta, deber que no se modifica por la ecología de la acción y cuya fuente está en la autonomía moral del sujeto, no en los códigos externos. La ética compleja que es a la vez una y múltiple “unifica en su tronco común y diversifica en sus ramas distintas la autoética, la socioética, la antropológica. En esta unidad/pluralidad, la ética compleja nos pide asumir éticamente la condición humana” (Morin, 2006b, p.219).

Un proyecto a largo plazo de ética compleja exige religar, comprender, tolerar, perdonar, amar, bien pensar, la convivencialidad, la amistad. Nos exige ante todo un cambio de actitud, una transformación desde aquella que presupone la distancia (la mirada trascendente) y la independencia acerca de lo que conocemos, actuamos, vivimos, nos relacionamos, hacia otra que toma como punto de partida la interacción (la mirada implicada), que reconoce los contextos y lo complejo y permite por tanto inscribir la acción moral en la ecología de la acción.

4. La clave de la estrategia: la religación

El pensamiento complejo busca evitar la simplificación, la reducción, la fragmentación y unir -de manera complementaria y antagónica- lo disyuntivo. En consecuencia, “el pensamiento complejo nutre por sí mismo a la ética. Religando los conocimientos, orienta hacia la religación entre los humanos” (Morin, 2006b, p.71).

Retomemos el concepto de *religación* ya trabajado en el tercer capítulo,⁹⁸ cuando señalamos, en el ámbito de la política, la complementariedad alianza y contrato, necesaria religancia para regenerar los lazos que unen a los seres humanos y la posibilidad de evitar la violencia, las guerras, los males de la civilización.

También en la ética, “la religación es un imperativo ético primordial, que manda a los otros imperativos relativos al prójimo, a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad” (Morin, 2006b, p.114), es decir, la exigencia moral concreta admite una obligación. Se trata de una obligación “formal”, pues no nos fuerza a apoderarnos de uno u otro contenido, ya que “la moral compleja no obedece a un código binario bien/mal, justo/injusto” (p.64). Por el contrario, dijimos, la ética nos orienta a contener de manera complementaria y antagónica el bien, el mal, lo justo y lo injusto.

Si bien solo en la acción adquiere sentido la intención moral, hay que estar atentos pues también puede generar una relación antagónica en el caso de que la acción tuviera consecuencias contrarias a la intención del actor: la ecología de la acción. Por eso, no se trata solo de decidir qué es justo y qué no lo es, sino también asumir las consecuencias de lo que hacemos y, por tanto, se trata de contar con estrategias éticas que las prevea y las valore, una estrategia abierta a su propia transformación a partir de esa “vigilancia”.

No es posible separar el sujeto del contexto donde se lleva a cabo su acción. Morin lleva esta afirmación hasta las últimas consecuencias para encontrar elementos que le permi-

⁹⁸ Vid. supra, capítulo 3, 3.2.

tirán la religación ética. Este análisis lo lleva incluso a plantear el origen mismo del universo a partir de un tetragrama dialógico de interacciones, en el que se combinan, al mismo tiempo, de forma antagónica, concurrente y complementaria: orden-desorden-interacciones-organización⁹⁹. Igualmente, a escala de los individuos o a la historia humana, vivimos en esta dialógica creadora-destructora; por ello “la ética es, para los individuos autónomos y responsables, la expresión del imperativo de religación” (Morin, 2006a, p.40).

Al igual que la obligación, la religación hay que hacerla en la propia vida, hay que construirla. “Las religaciones no pudieron desarrollar sus complejidades más que integrando en ellas a sus enemigos: la destrucción y la muerte. [He ahí] la frágil, peligrosa, dolorosa, religación en el universo” (Morin, 2006a, p.36). Estamos siempre religados de un modo u otro.

Afirmamos que la trinidad radical que explica al ser humano como individuo-sociedad-especie es la pieza clave para pensar la complejidad ética; pero no hablamos de ética desde la obligación, sino desde la religación que es un hecho más radical que la obligación. Sin esta religación originaria de nuestros actos a la unidad trinitaria, no estaríamos obligados a apostar, a asumir una u otra posibilidad.

En la obligación está presente el hecho de la imposición o la realización binaria de una u otra posibilidad; en la religación, el reconocimiento de que haga lo que haga, en el fondo, todo depende de la relación de la acción y el contexto. Por lo tanto, hay una estructura “debetoria”: “el deber no es lo que sigue siendo simple frente a una realidad compleja. El deber es en sí mismo complejo” (Morin, 2006a, p.64).

En este punto, Morin disiente del planteo kantiano acerca del deber prescripto. La teoría de la razón práctica de Kant (1990) ha puesto particularmente de relieve el aspecto formal del deber moral. Ella expresa el principio fundamental en una norma moral que relaciona todas las máximas de la acción¹⁰⁰

⁹⁹ Ver Morin (2006b, p.36). También (2009a, pp.69-75).

¹⁰⁰ “La máxima es el principio subjetivo del obrar. (...). Contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto; es pues el principio según el cual obra el sujeto” (Kant, 1990,

al criterio de la universalidad: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (p.39). La ley no contiene ninguna condición que la limite, es “ley del querer en general”. Por lo tanto, el deber, noción moral básica, expresa la “necesidad de una acción por respeto a la ley moral” (p.26), y no puede depender de las propiedades particulares de la naturaleza humana.

En consecuencia, contamos con la universalidad de la ley y con un sentido del deber descontextualizado. Para Kant nuestra intuición de la ley moral nos dice que esta ha de valer de forma absoluta e incondicionada, sin apoyarse en fundamentos empíricos,¹⁰¹ pues, “si lo hiciera, podría ser meramente una regla práctica, pero no una ley moral” (p.16)

Morin (2006b) reconoce “la universalidad de la ley moral que prohíbe hacerle al prójimo lo que no quieren que le hagan a uno, y se aplica a todo ser humano” (p.64); sin embargo, aunque como principio ético no pueda ser sometido a excepción, nos recuerda que “el bien y el mal no siempre son evidentes y en ocasiones son falsamente evidentes. Comportan incertidumbre y contradicciones internas y, a este título, existe complejidad ética” (p.64). La ética no resuelve las dificultades, las contradicciones, solo con “cumplir con el deber”, sino que, como todo lo humano, debe afrontar las incertidumbres. “El infierno está lleno de buenas intenciones” (p.46).

Vale decir que en la ética no solo hay incertidumbre, sino también una complejidad intrínseca, por eso sostiene que “lo que debe devenir ley universal es la complejidad ética, que comporta problemática, incertidumbre, antagonismos internos, pluralidad” (p.46). Las consecuencias de un acto moral expresan (parafraseando a Heisenberg) el “principio de incertidumbre” en la relación intención-acción”.

p.39), es decir, las reglas prácticas que se da el sujeto actuante respecto de las condiciones en las cuales se encuentra.

¹⁰¹ “Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad si no es, objetivamente, la ley, y subjetivamente el respeto puro a esa ley práctica y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones” (Kant, 1990, p.26).

Si bien la obligación –el deber– se mueve en el terreno del imperativo moral y la religación en las fuentes de la trinidad humana; religación y obligación, aunque no idénticos, son momentos concatenados. Ambos tienen su origen en la formalidad de la alteridad de los actos humanos. En uno u otro caso se trata de un fenómeno que sobrepasa cualquier contenido concreto, aunque ambos siempre han de tener algún contenido.¹⁰²

En la propuesta moriniana el individuo humano, en su autonomía misma, es el punto de un holograma: “contiene el todo (especie y sociedad) al mismo tiempo que es irreduciblemente singular. Lleva en sí herencia genética y al mismo tiempo el *imprinting* y la norma de una cultura” (p.22).

En este sentido, toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida subjetivamente y, al mismo tiempo, saber que nuestros deberes tienen una fuente previa que “emana de un orden de realidad superior a la realidad objetiva, y parece depender de una conminación sagrada (...). Se impone con la fuerza de posesión” (p.23).

En virtud de ello, el sentimiento del deber que exige una acción es interior al individuo, puede haber surgido de la experiencia de las cosas y acciones que considerábamos beneficiosas o perjudiciales (decidimos y actuamos), como también “que sea herencia religiosa [o] que proceda de lo más antiguo, de lo más profundo, de la triple fuente bio-antro-sociológica” (p.23). Es un actuar a la vez del individuo, de la sociedad y de la especie el que se despliega en cada acto. Es un juego entre estas tres dimensiones:

¹⁰² Una consideración al respecto es el hecho de pensar la obligación y la religación en relación con un contenido: la religión. Pero, la religación ni siquiera se identifica con las religiones, con aquello que “obliga”. Por ejemplo, un ateo, un agnóstico puede no ser religioso y, sin embargo, no puede prescindir de la dimensión religativa. La obligación tampoco supone ningún contenido moral específico, porque toda inmoralidad que podamos pensar se inscribe en esta dimensión moral. Es interesante, aunque en perspectiva ontológica, el análisis que hace Xavier Zubiri (1987). *Naturaleza, Historia y Dios*. (9º ed.). Madrid, p. 428. También, vale recurrir a las páginas que nuestro autor, Morin, expone al respecto. “La palabra ‘religión’ no significa solamente la religación entre los miembros de una misma fe, indica también la religación con las fuerzas superiores del cosmos” (Morin, 2006b, pp.40-42).

Cada cual vive para sí y para el otro de forma dialógica, es decir a la vez complementaria y antagonista. Toda mirada sobre la ética debe reconocer el carácter vital del egocentrismo, así como la potencialidad fundamental del desarrollo del altruismo. (p.23)

Podemos afirmar que la religación es, entonces, la estructura del deber mismo. Realiza la finalidad trinitaria de la ética y, como lo más complejo –la especie humana–, conlleva mayor diversidad, mayor autonomía, mayor libertad y también el mayor riesgo de dispersión, “hay necesidad vital, social y ética [de amistad, afecto, amor, solidaridad, comprensión, fraternidad] de cimientos vitales de la complejidad humana y experiencia fundamental religante de los seres humanos” (p.41).

5. ¿Cómo afrontar el camino de la ética compleja?

5.1. Pensarse a sí mismo

La ecología de la acción abre la posibilidad de que la acción tenga consecuencias contrarias a la intención del actor; esto nos exige evaluación de la acción-estrategia-apuesta. Con ello, Morin nos advierte respecto de la autonomía relativa, la independencia creciente y la desviación de la acción puesta fuera de nuestro alcance y sus propósitos originarios. También, que una ética compleja no nos dice qué hacer sino cómo decidir ese actuar. De esto se trata nuestra ética, es una cuestión concreta, tan arraigada como las diversas posibilidades de elegir en uno u otro sentido. Por eso la desconexión, el aislamiento, la prevalencia de un sentido negando a los otros, la desintegración y la indiferencia son obstáculos a la vida misma de la elección humana.

Ciertamente, siempre hay una mejor forma de actuar. En esta perspectiva, Morin (2006b) expresa que “el problema ético central, para cada individuo, es el de la propia barbarie interior; [de ahí que, para superarla], la autoética constituye una cultura psíquica, más necesaria que la cultura física” (p.101).

La autoética incluye tanto el egocentrismo como el vínculo con los semejantes; por ello la “cultura psíquica es una necesidad permanente de autocorrección contra la *self-deception* y la autojustificación” (p.105). Reconoce que, si bien es necesario un “callo de indiferencia”, es decir, considerar el propio egocentrismo como salvaguarda para “no ser descompuesto con el dolor del mundo” (p.105), esto no significa una clausura ética, moral, intelectual e indiferencia hacia el otro.

La conciencia moral, para el autor de la complejidad, es una “emergencia histórica surgida a partir de los desarrollos complejizadores de la relación trinitaria individuo/especie/sociedad” (p.26). Contribuye a religar individuo/especie/sociedad a pesar de las oposiciones y antagonismos entre estos tres términos y “reinscribe” la mente individual en un nivel superior, en el bucle trinitario.

Es esta conciencia moral la que nos pide diálogo, contención y apertura, tanto como lugar para el autoexamen, la auto-crítica; todos ellos elementos básicos para hacer conciencia de una “ética para sí” portadora de una “ética para el prójimo”.

El *autoexamen*, el poder mirarse, observarse, nos recuerda el sentido del término introspección: *introspicere*, del latín, mirar en el interior. Implica no solo “la reflexión del hombre sobre el estado de alma, sino el puro interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido” (Arendt, 1993, p.306). El hombre no hace frente a nada ni a nadie, sino a sí mismo.

Para el autor del paradigma de la complejidad, los tiempos modernos han producido separaciones y rupturas éticas en la relación hombre-mundo, hombre-naturaleza, hombre-semejantes; ruptura en la trinitaria ligazón individuo/sociedad/especie y, al mismo tiempo, suscitaron el desarrollo de una autonomía en lo político, la ciencia, el arte, que rompen el sentido global-universal que imponía, hasta entonces, la teología medieval.

En la historia del pensamiento filosófico fue Descartes quien propuso la noción de introspección al afirmar no solo el principio de una conciencia reflexiva (o cogito) sino también la de la “transparencia” de la reflexión de sí a uno mismo. Su pensamiento irrumpe en el mundo de la filosofía en el momen-

to en que el hombre se encuentra sin mundo y sin Dios, y el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el universo.

Lo que Descartes ofrece con su filosofía es volver a encontrar un punto de apoyo, una seguridad. Todas las cosas son dudosas, es decir, ninguna de ellas ofrece garantía suficiente de solidez donde apoyar el espíritu humano. Considera que lo genuinamente humano, lo cierto, lo seguro, es lo “racional”, la autoconciencia reflexiva, “la certeza producida por el método de introspección era la certeza del yo-soy”, según Arendt (1993, p.307). Por lo tanto, la certeza del sujeto cartesiano no se halla simplemente colocado de cualquier manera en el centro del universo, sino en cuanto el resto del universo es sabido por él. En la seguridad del saber, del yo, encuentra el hombre lo consistente de la naturaleza misma.

Morin (2006b) no reniega de la idea que “ser sujeto es autoafirmarse situándose en el centro del propio mundo, cosa que expresa literalmente la noción de egocentrismo” (p.22). Convenimos, sin embargo, que, que el autoexamen, la introspección, la conciencia reflexiva no son una especulación metafísica para la propuesta de una ética compleja porque no conllevan una ruptura con la naturaleza, con los otros, con la vida ni con “el desarrollo de la autonomía individual no implica autonomización y privatización de la ética” (p.28). Por el contrario, “el ejercicio permanente de la autoobservación suscita una nueva conciencia de sí que nos permite descen-trarnos en relación con nosotros mismos [y nos provoca] una necesidad permanente de autocorrección” (p.105).

El trabajo de introspección es difícil pues encuentra innumerables trampas que tienen que ver con la complejidad interior de la mente, con sus zonas ciegas y sus carencias, con los mecanismos de autojustificación que traslada siempre al prójimo el error o la falta. Ante esto, la mirada interior admite tres medios éticos: la práctica de la recursión, la oposición a la moralina y la resistencia a la estructura mental del talión y del sacrificio del prójimo. La recursión ética nos refuerza inmunológicamente contra nuestra tendencia a culpabilizar al prójimo. La moralina es pura indignación y constituye una de las astucias más fuertes del autoengaño, pone obstáculos

al conocimiento y a la comprensión del otro. La paradoja es que, en época de carencia de fundamentos éticos, hay un exceso de juicios de moralina, indignación, reprobación y denuncia virtuosa. Por ello, la necesidad de resistir a la moralina. (Morin 2006b, pp.106-108).

El autoexamen no puede efectuarse sino con una mirada capaz de *autocrítica*, “el mejor auxiliar contra la ilusión egocéntrica y para la apertura al prójimo. Su lucha es contra la autojustificación” (p.104).

La autocrítica es esa capacidad de distinguir los propios defectos y de enfrentarlos. Es la capacidad de autoevaluarse, de reconocer los errores, de ir más allá de una ilusión ética interior y ser capaz de actuar con un sentido crítico y un conocimiento pertinente, “nos conduce a una humildad, por el reconocimiento de nuestras faltas y nuestras carencias” (p.105).

Ni ilusión, ni moralina, sino un pensarse a sí mismo como un “sentido moral”¹⁰³ interior, que no tiene que ver con un egocentrismo acabado, ni con una razón absoluta, tampoco con un cálculo instrumental de efectos y consecuencias, sino más bien con una moral “incómoda consigo misma”, inacabada, imperfecta como el hombre. Una moral con problemas, en movimiento como el ser humano mismo.

La introspección y la autocrítica necesitan ser completadas con el examen del prójimo. “Así en cada una de nuestras intenciones, en cada uno de nuestros actos, nuestra ética está sometida a la incertidumbre, a la opacidad, el desgarró, el enfrentamiento” (p.65).

Cuando las fuentes están asfixiadas por el egocentrismo del sujeto, se necesita encontrar una salida hacia la otra tendencia natural del ser humano: el altruismo. Esto será posible si se recuperan las fuentes de la ética, lo cual depende de la vitalidad del bucle individuo-especie-sociedad. Al recobrar el sentido de cada una de estas instancias será posible la religación de la ética con el prójimo, la comunidad, la sociedad y la especie humana.

¹⁰³ Expresión de Rousseau según la cual, para actuar rectamente ya no es Dios o la Idea del Bien a quien tenemos que prestar atención, sino a nosotros mismos. Es a una voz interior de la naturaleza a quien debemos oír, buscando callar nuestras pasiones y amor propio.

5.2. Reconocimiento y tolerancia

Como dijimos, ser sujeto, autoafirmarse lleva en sí un doble “dispositivo lógico”: un principio de exclusión y un principio de inclusión. El principio de exclusión da cuenta de que el puesto egocéntrico del sujeto no puede ser ocupado más que por sí mismo: asegura la identidad singular del individuo. Sin embargo, de manera antagónica y complementaria, ser sujeto implica también un principio de inclusión, en tanto el Yo es incluido en un nosotros; supone la pertenencia comunitaria del yo desde la familia a la especie humana: inscribe el Yo en la relación con el prójimo. En consecuencia, ser sujeto implica el cierre egocéntrico sobre sí mismo y la apertura altruista hacia la alteridad. Esta dialógica de la subjetividad se pone en juego en el conocimiento y en la acción (Morin, 2006b, p.22-23).

Un yo cerrado, centrado en sí mismo, sesgado por el odio, desprecio, exacerba la diferencia y la exclusión del prójimo. Por el contrario, la ética nos pide amistad, afecto y el amor que intensifican el sentimiento de identidad común.

Desde la última década del siglo XX, el concepto de reconocimiento ha ganado gran atención; así, al igual que otros pensadores contemporáneos, Morin reclama que se debe comprender la necesidad fundamental de cada ser humano de ser *reconocido*.

En su libro *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (2006), Paul Ricoeur afirma que el concepto de reconocimiento¹⁰⁴ es central para la filosofía teórica y la filosofía práctica

¹⁰⁴ “La noción de “reconocimiento” es uno de los conceptos de Fichte y de Hegel con más influencia en la filosofía actual. Los debates contemporáneos se orientan en torno a tres complejos temáticos: (1) “Reconocimiento” en un sentido ontológico-social, entendido como condición o proceso de origen de comunidades culturales o espirituales por medio del cual se confieren autoridades normativas y se asignan roles sociales. Esta lectura está desarrollada por autores como Robert B. Brandom y Terry Pinkard, todos como continuadores de Hegel. (2) “Reconocimiento” en un contexto cultural socio-psicológico y perteneciente a la teoría de la conciencia, relativo a la identidad o a la idea de autenticidad. Quien más se ocupó de este tema es Jürgen Habermas, en sus estudios acerca de las condiciones socio-psicológicas y sociales sobre la identidad personal, a través del concepto de “reconocimiento” y de la tradición Idealista. Tanto su discípulo Axel

en su conjunto.

Los caminos se bosquejan en tres direcciones: el reconocimiento como identificación, el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento mutuo. Los diversos sentidos, sostiene, van alejándose de a poco del simple “conocer” para atreverse a mirar más allá en el deseo de ser reconocido y la gratitud.

En el tercer camino, el “reconocimiento mutuo”, el concepto filosófico clave es la *Anerkennung* hegeliana. A partir de una lectura crítica de las obras de Hegel en Jena afirma que el concepto francés *reconnaissance* [reconocimiento] parece ser más abarcativo que el vocablo alemán *Anerkennung*. En principio, en alemán no subsume los términos *Identifizieren* [identificar] y *Wiedererkennen* [reconocer nuevamente] bajo dicho término.

Por el contrario, Morin (2006b) explícitamente afirma que la necesidad fundamental de cada ser humano de ser reconocido debe hacerse “en el sentido hegeliano del término, es decir reconocido como sujeto humano por otro sujeto humano” (p.111). Recupera el sentido hegeliano de esta necesidad ética del reconocimiento mutuo “la conciencia de sí solamente alcanza su satisfacción en otra conciencia de sí” (p.115).

Sostiene que las lecturas de *La fenomenología del espíritu* y *La lógica* de Hegel fueron una iluminación. Para él se trata de un pensador en movimiento, que se enfrenta continuamente a las contradicciones tratando de sobrepasarlas y que le mostraba que la verdad se encuentra en la unión de verdades separadas. “Su filosofía del devenir me dio confianza en la historia, en el futuro” (Morin, 2010b, p.66).

Los textos de Hegel, en Jena, desarrollan el concepto de reconocimiento y la idea de condicionamiento recíproco de la autoconciencia y de la comunidad compuesta ética y jurídica-

Honneth como Charles Taylor o Paul Ricoeur continúan estudiando las condiciones de conformación de la identidad a través del reconocimiento en y por medio de grupos sociales. (3) “Reconocimiento” como categoría ética del respeto recíproco entre personas autónomas. En este punto es posible considerar el camino que ha tomado la ética aplicada contemporánea que se ocupa del tema de las condiciones y de los límites de la relación entre personas autónomas, ante todo en contextos de dependencia y de distribución asimétrica de funciones en una sociedad. Para ampliar ver Honneth, 1997.

mente. Amplía el reconocimiento recíproco entre individuos autoconscientes a un reconocimiento de nivel superior entre individuos y formas comunitarias (sistemas sociales e instituciones). Esta relación de reconocimiento se expresa entre “yo” y “nosotros”; está presupuesta como fundamento en los vínculos interindividuales. Así, por ejemplo, la conciencia individual no podría formarse adecuadamente sin una integración en un grupo primario como la familia. Pero, por otra parte, el reconocimiento entre individuos presupone formas comunitarias o una “conciencia del nosotros”. El reconocimiento solo es posible en forma recíproca, como resultado de un proceso en el que se conectan simétricamente reflexividad e intersubjetividad. (Hegel, 2002, pp.111-113).

Reiteramos aquí la definición de sujeto propuesta por Morin:

Defino el sujeto por una autoafirmación que comprende dos principios. Un principio egocéntrico, equivalente al “yo”, que excluye cualquier otro individuo, y un principio de inclusión en un “nosotros” que puede ser el de la especie, el de la pareja, el de la sociedad. (2010b, p.66; 2006b, p.22)

No está totalmente aceptado el hecho de que el concepto de reconocimiento es suficiente como criterio de integración de las aspiraciones de grupos culturales y de derechos individuales inalienables. Afrontar las decadencias de la incivilidad, propias del no reconocimiento, de la ignorancia hacia el prójimo, del rechazo de lo que no es conforme a nuestras ideas y creencias, supone también una apuesta por la *tolerancia*.

Si el obrar humano es efecto de un imperativo moral o legal que obliga a actuar según las normas impuestas, entonces el tolerar es visto como un mero aguantar, un soportar las actitudes, ideas y creencias ajenas: es hacer propia la frase cotidiana, “se tolera”. La tolerancia, entonces, no es más que reprimir las posibilidades de desenvolvimiento en un contexto y junto a los otros. Es un resignar mis actos por soportar el ajeno. De este modo, la tolerancia tiene solo un carácter negativo.

Pero la tolerancia ética es mucho más: es consideración y respeto hacia las ideas y prácticas ajenas; es respeto y reco-

nocimiento. Es una expresión de la moral mínima exigible a un ser humano; una moral que reniega del egoísmo, que reconoce las diferencias y las contradicciones y ve al otro como otro, es decir, tiene como núcleo una actitud humanamente receptiva, una aptitud de acogida y apertura hacia el otro.

La dificultad de aceptar al otro como se da en todos los niveles, desde el cotidiano al entendimiento entre culturas o ideologías distintas. La historia de la humanidad ha dado siempre muestras de intolerancia. Es más, en nuestra propia cotidianidad, se manifiestan obstáculos que se interponen en la convivencia familiar, laboral y ciudadana. Damos ejemplos incontables de lo que Kant llamó la “socialidad insociable”: somos y no somos sociables, necesitamos a los demás y los detestamos por mil razones distintas. Pocas veces puede decirse que lo que provoca intolerancia es racional.

Desde el punto de vista ético, la intolerancia se vuelve insostenible cuando esa cierta incomodidad que, en lo cotidiano, lo familiar, entorpece las relaciones personales, trasciende el nivel individual y penetra en la vida social. En este caso, la intolerancia se tipifica, se vuelve norma, y adquiere una realidad que no se discute: es el deprecio al musulmán, al minusválido, al judío, al homosexual. Una diferencia que es vista como objetivamente ofensiva aun cuando sea contraria a principios cuya validez teórica nadie discute.

Todo señalamiento que traiga consigo una forma de exclusión deberá ser corregido. No se trata solo de encontrar una nueva manera de nombrar las diferencias, de “tolerarlas”, se trata de evitar la exclusión por ser diferente

¿Ante qué somos intolerantes? Morin expresa que “la intolerancia constituye un rechazo de lo que no es conforme a nuestras ideas y creencias” (1999a, p.186), y expone tres modos en que la tolerancia históricamente fue teorizada. Una primera tolerancia es la que expresó Voltaire; es la que respeta el derecho al prójimo de expresarse, incluso de una manera que nos parezca innoble. Esto no es tolerar lo innoble en sí mismo, es evitar que impongamos nuestra propia concepción de lo innoble para prohibir una palabra. La segunda, es inseparable de la opción democrática. Ejerce lo propio de la democracia:

se nutre de opiniones diversas y antagonistas; respetar la expresión de ideas opuestas a las propias. La tercera tolerancia obedece a la concepción de Niels Bohr para quien lo contrario de una idea profunda es otra idea profunda; es decir, en la idea antagonista a la nuestra hay una verdad incluida, y es esta verdad lo que hay que tolerar (Morin, 2006b, pp.116-117).

En cualquiera de los casos, la intolerancia nunca es consecuencia de la simple constatación de que el otro es diferente; sino que la diferencia es rechazada cuando se ve como inferioridad. Cuando se considera al otro desde una situación de privilegio y se lo condena por el simple hecho de estar ahí, ofendiendo con su presencia, porque invade y exige ser reconocido. El intolerante es el que niega al otro el reconocimiento que se merece.

La práctica de la tolerancia no es sino el respeto a la libertad de cada uno a ser como quiere ser. Si la libertad se reconoce por la posibilidad de elección, “la ética de libertad para el prójimo se resume con las palabras de Von Foerster: ‘actúa de suerte que el prójimo pueda aumentar el número posible de elecciones’” (Morin, 2006b, p.117).

¿La tolerancia tiene límites? Si decimos que hay que tolerar toda opinión o forma de vida ¿no estamos predicando la indiferencia ideológica? ¿No hay un cierto riesgo de un relativismo moral que, en todo caso, terminaría favoreciendo un escepticismo que ha de impedirnos apostar, arriesgar ante la duda, las incertidumbres? Lo que podemos afirmar es que la tolerancia no debe confundirse con la indiferencia, que acabaría siendo la negación de la ética misma: “la tolerancia es tanto más fácil para el indiferente y el cínico, cuanto es difícil para aquel que posee una convicción” (p.117)

Si todo no debe ser tolerado. ¿Cuáles son los criterios? ¿Hay límites? Si tolerar es saber respetar al otro, respetar su honor, reconocerlo como igual, ¿merece ser tolerado el que, a su vez, no respeta el honor, la dignidad, la vida del otro? Afirmamos que no debe ser tolerada la intolerancia. ¿Qué es la intolerancia? Para esta pregunta, si faltan argumentos teóricos, sobran los ejemplos prácticos. Es intolerante el criminal, el dictador, el fanático, el que no repara en medios para

conseguir lo que se propone. Es intolerante el que no cuenta con estrategias que prevean las consecuencias de su acción, el que no respeta la vida del otro. El intolerante convierte al otro en un simple medio para sus fines; no le reconoce tener una vida e ideas propias.

La intolerancia pertenece a los sistemas cerrados, aquellos que están armados de tal manera que toda pretensión de cuestionar o enunciar una crítica a alguno de sus principios está condenado de antemano a ser disipada por una explicación descalificadora, con la que el sistema responde a cualquier crítica.

Ahora bien, “la ética de la tolerancia se opone a la purificación ética, comporta sufrimiento, el sufrimiento de tolerar la expresión de ideas indignantes sin indignarse” (p.117) En esta línea de reflexión, la tolerancia no niega al otro ni simula que no existe, sino que lo acepta como diferente con las mismas atribuciones que cualquier otra persona. No prohíbe, no intimida, sino que da lugar al argumento, al razonamiento, a la demostración.

Es la ligazón en la convivencia, la capacidad de dar y recibir lo que puede llamarse, humanamente, tolerancia. Esa acción tolerante ejerce la comprensión y la capacidad de entrega que se tienen el uno por el otro.

5.3. Amistad y amor

Para una ética compleja, la diversidad y el pluralismo “definen” las consecuencias de la acción, por lo que, intentar una determinada configuración estructural, un programa concreto de procesos preestablecidos, decisorios y dotado de un equilibrio aparente en las relaciones entre los hombres, equivale a negar la autoafirmación del sujeto en su vinculación con una dimensión comunitaria. Esto implica no considerar que la organización, las relaciones, constituyen un fenómeno social que no necesariamente se apoyan en significados compartidos, creándose así un individualismo exacerbado en el que el ejercicio dogmático de la razón eliminaría la afectividad y supondría “*en el límite una ausencia de vida*”.

En el capítulo III, recuperamos de Aristóteles la idea del ser humano como un animal social, que “naturalmente” tiende a la convivencia con otros seres humanos. Para el pensador griego, la *amistad* constituye la realización más plena de la sociabilidad y la forma más satisfactoria de convivencia, “es lo más necesario para la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aun cuando poseyera todos los demás bienes” (1989, VIII 1, 1155a 1-5).

Amistad se dice en griego *philía*, que significa querer. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, aunque traduzcamos *philía* como amistad, la palabra griega *philía* tiene un sentido más amplio que el que le suelen dar las lenguas modernas, como también un campo de aplicación mucho más amplio que el uso actual que damos a la palabra amistad. Para nosotros la amistad es un vínculo estrecho, íntimo, que compartimos con los más “próximos”. En griego, *philía* abarca todo tipo de relación o de comunidad basado en lazos de afecto, de cariño o amor; de ahí que Aristóteles¹⁰⁵ la incluya, bajo esta denominación, en contraste con las relaciones como el cariño entre padres e hijos, la relación apasionada, la concordia civil entre conciudadanos, y la relación que nosotros consideramos más estrictamente como amistad.

Aristóteles se ha ocupado de este tema tanto en su obra ética más conocida *Ética a Nicómaco* como en la *Ética a Eudemo*, donde reconoce tres formas o tipos de amistad: la amistad basada en la utilidad, la amistad basada en el placer y la amistad basada en el bien, es decir, en la virtud o excelencia de la persona a la cual se quiere. En las dos primeras formas de amistad no se quiere al amigo por sí mismo, sino accidentalmente, no se quiere al amigo por lo que es o por el que es, sino porque coincide que tal individuo nos resulta útil o placentero. Solamente en la amistad basada en la virtud, en la excelencia, se quiere al amigo por sí mismo.

Es decir, la amistad virtuosa es la única verdadera y duradera, el sentido primordial. La amistad perfecta.

¹⁰⁵ En *Ética a Nicómaco* (VIII, 5) Aristóteles distingue entre el cariño y la amistad, señalando que el cariño es, más bien, una afección o sentimiento (*páthos*), mientras que la amistad es un hábito, una disposición permanente (*héxis*) del carácter (1157b26 ss.).

Como la gente llama amigo también a los que los son por interés, como las ciudades (se considera que las alianzas entre ciudades se hace por conveniencia), y a aquellos cuyo cariño obedece al placer, quizá debemos llamarlos amigos también nosotros, y decir entonces que hay varias especies de amistad, y que de una manera primaria y principal lo es la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo son por semejanza, puesto que en la medida en que se da en ellos algo bueno y alguna semejanza son amigos. (Aristóteles, 1989, VIII 4, 1157a, pp.25-31)

Esta perspectiva de reflexión sobre la amistad es un punto de vista ético, que concierne a la felicidad, a la vida buena, digna. Solamente en esta forma de amistad se da la benevolencia en sentido estricto, es decir, el querer al amigo y el querer el bien del amigo por él mismo, que es lo que define la auténtica amistad.

Si bien hay distancias entre el pensamiento aristotélico y el moriniano; en el caso de la amistad, también Morin considera una visión ética que está por encima de intereses, contradicciones e ideología. La amistad “no es simplemente una relación afectiva de vinculación, de complicidad; la amistad verdadera fraterniza y establece un vínculo ético cuasi sagrado entre amigos” (Morin, 2006b, p.117).

En este sentido afirma que una ética del prójimo supone el ejercicio de “reciprocidad”; no puede dejar de lado la amistad y el amor. El “carácter sagrado de la verdadera amistad le da la primacía sobre los intereses, las relaciones y las ideologías” (p.118).

Toda acción, dijimos, si bien escapa a la voluntad del actor es, sin embargo, una acción elegida. La elección comporta conocimiento racional, comporta deliberación,¹⁰⁶ estrategias y apuestas. La elección es, por lo tanto, algo propio del sujeto, es el principio propiamente humano de la acción; por eso, una “elección desgarradora puede llamar al sacrificio de la amistad, nunca a la traición al amigo” (p.118).

En expresión de Aristóteles (1989) se “tiene para con el amigo la misma disposición que para consigo mismo” (IX,

¹⁰⁶ Aristóteles la caracteriza como “inteligencia deseosa, o bien, deseo inteligente” (VI 2, 1139b4-5).

1170b 7-8). El amigo, aquel cuya amistad se basa en el bien y en la virtud, está dispuesto a realizar toda clase de sacrificios por el amigo, incluido el sacrificio supremo de la propia vida (IX, 8, 1169a18 ss.). Esta afirmación aristotélica tuvo algunas objeciones, en el sentido que marca un carácter “restrictivo”. Sus críticos sostienen que se refiere solamente al concepto ‘amigo’ contraponiéndolo a su sentido más “universal”.¹⁰⁷

En este caso, podemos decir que Morin no solo apuesta a la amistad como un deber ético, sino también rompe lo puramente inmediato, la afectividad, porque si bien “la amistad parte de afinidades subjetivas o llega a finalidades subjetivas que, como el amor son transpolíticas, transclasistas y transraciales” (p.118).

Uno de los desafíos de la propuesta moriniana es la relación ética-política porque, aunque no signifiquen lo mismo, la política exaspera las posibilidades de la ética cuando se fragmenta y se disuelve en lo administrativo por lo que surge la necesidad de religarlas. Por ello, cabe traer a consideración cómo nociones decisivas para las políticas modernas como las de igualdad, libertad y democracia que siguen debatiéndose aún en la figura “amigo-enemigo” sin dar cuenta de la importancia de la amistad para la política, en tanto expresa un vínculo ético entre los miembros de la comunidad.

Los debates actuales están orientados, en su mayoría, por la figura del “amigo” y la exclusión –el no reconocimiento, la intolerancia– del “enemigo”, al cual le son imputables todos los riesgos a los que están sometidas las decisiones y consecuencias de las acciones humanamente “fraternales” de los amigos. Sin embargo, en la propuesta de una ética compleja, la amistad y el amor son cosas vitales, en el sentido literal: “hacen vivir”.

¹⁰⁷ P. Laín Entralgo compara la afirmación aristotélica según la cual el amigo “tiene para con el amigo la misma disposición que para consigo mismo” con el precepto evangélico que prescribe “amarás al prójimo como a ti mismo”, señalando, entre ambos, diferencias que dan cuenta del naturalismo del primero y el carácter personalista del segundo (*Sobre la amistad*. Madrid: Espasa Calpe, 1985).

El uno, el otro, el tercero nos pide que evitemos la alternativa y la simetría. El problema no consiste en elegir entre dos campos [amigo-enemigo], primero porque el mundo no está sólo constituido en dos campos: contiene partes, intermedios, neutros y terceros (...), es preciso salvaguardar los pluralismos. (Morin, 1982, p.220)

El *amor*, en la vida, obra y pensamiento de Morin, es poder ser uno mismo, es “vivir su aventura de vida”; va desde la amistad al amor entre personas, como también el amor a la humanidad que “proviene de un sentimiento de comunidad, de aspiraciones, de destino” (Morin, 2010b, p.247). El amor es la experiencia fundamental que religa a los seres humanos, nos expande religándonos y se convierte así en una relación ética.

El amor es generador de dones; nos impulsa a actuar, a donar sin interés, no solo a recibir; no actúa como devolución, compensación o restitución. Los principios de la ética compleja no pueden ser proporcionados por la idea tradicional de deberes y derechos, según la cual mi deber es la contrafigura de un derecho ajeno cual si fuese una “regla de oro”.

Esta idea no nos sirve a nuestro fin, porque solo tiene exigencia aquello que plantea exigencia. La conciencia del bien y el deber no está prefigurada, asegurada. La ética encuentra dificultades que “no tienen solución en la sola conciencia del ‘bien hacer’, de ‘actuar por el bien’, de ‘cumplir con el deber’, pues hay un hiato entre la intención y la acción” (p.45). La acción se desarrolla necesariamente en un contexto que hace que la mayoría de las veces escape a su intención y que, por lo tanto, no se pueda considerar en general simplemente como casos particulares de un deber universal.

Nuestro autor reconoce no solo los límites y dificultades, sino también los riesgos del amor a la humanidad. Para él, nuestro mundo sufre de insuficiencia de amor, pero sufre también “del mal-amor (amor posesivo), cegueras de amor, perversión de amor, envilecimiento de amor que degeneran en odio, ilusiones de amor y amor por las ilusiones” (p.119). Su propuesta es la vuelta a las fuentes cósmicas, a las fuentes de la ética.

El amor que no acciona la premisa ética de religar y de estar atento a las derivas, los riesgos, solo puede ser denominado “mal-amor”. Cumplir el “sueño” moriniano sería realizar el amor en la fraternidad y comunidad humana. No es solo reciprocidad entre individuos, sino una apuesta a la finalidad común de la humanidad, a la fraternidad; por ello, religar es el concepto apropiado para expresar cómo la relación a otro especifica la dimensión ética.

En el primer ensayo de su libro *Amor, poesía y sabiduría* (2001c), titulado “El complejo del amor”, nos dice que “el amor es la permanente regeneración del amor naciente” (p.20). Es una invitación al necesario desorden vital, pero sin controlar ese desorden, el amor acabaría o nos acabaría. El diálogo y la reflexión son las claves para afrontar las fuerzas de separación, dispersión y aniquilación de lo humano, sea colectivo e individual. Junto a esta fractura, se presentan a la vez las fuerzas de religación.

En nuestro mundo humano, donde están y devienen tan potentes las fuerzas de separación, repliegue, ruptura, dislocación, odio, en lugar de soñar con la armonía general o con el paraíso, vale más reconocer la necesidad vital, social y ética de amistad, de afecto y de amor. (Morin, 2006b, p. 41)

Concebir la complejidad del amor exige una mirada en red, recursiva. En las fuentes del amor humano confluyen diversos componentes entretejidos. Hay ingredientes físicos, biológicos, antropológicos, mitológicos que se conjugan y cristalizan en el amor. Son las fuerzas religantes las que nos permiten contrarrestar la creciente complejidad humana, consistente en mayor diversidad, mayor autonomía, mayor libertad y mayor dispersión.

La amistad, que implica un vínculo ético con otro; el amor como la experiencia fundamental que religa a los seres humanos, al igual que la solidaridad y la fraternidad, son los cimientos vitales de la religación humana. La realización del ser humano manifiesta su subjetividad y su vínculo a una dimensión comunitaria. El amor “es la religación antropológica

suprema, es la expresión superior de la ética, es la poesía de la vida, es la resistencia a la crueldad del mundo” (Morin, 2006b, p.118).

6. Ética de la comprensión

El camino de la acción y su consecuente, querer hacer algo, nos coloca ante la necesidad de transformar, cambiar; pero, también nos confronta con el miedo al cambio y todo lo que éste encierra: lo incierto, el temor a lo desconocido, la desconfianza, la comodidad, la inseguridad. Aun así, es impostergable escuchar, cooperar, integrar a los hombres en medio de las tragedias y la crueldad. Un primer paso es la comprensión. Desarrollar la comprensión “puede ser una de las tareas más urgentes a las que se enfrenta nuestra generación, determinando tal vez, el destino de todas las generaciones futuras” (R. Walsh, 1994, p.17).

Edgar Morin (2006b) afirma que la *comprensión* humana comporta no solo la comprensión de la complejidad del ser humano, sino también la comprensión de las condiciones en que se conforman las mentalidades y se ejercen las acciones. El prefijo *com-* de “complejidad” y “comprensión indica su vínculo: com-prender captar conjuntamente” (p.125). La comprensión se presenta como una necesidad y una exigencia ética para el ejercicio de la acción. Por ello, su propuesta de una ética de la comprensión es también una ética orientada al futuro.

La comprensión recíproca, de la que tanta necesidad tiene la humanidad, necesita la toma de conciencia de aquello que rige a la lógica, el discurso, los conceptos, el razonamiento, es decir los paradigmas. Es una condición de supervivencia de la humanidad, pues es una condición de la verdadera tolerancia, que no es blando escepticismo sino comprensión. (Morin, 1992, p.243)

Necesitamos una nueva manera de pensar para abordar la comprensión, este es el camino de la complejidad que no

está prefijado, es un proceso. Sabemos que se trata de una complejidad multidimensional, que atañe a todos los niveles. Por lo tanto, necesitamos una transformación conceptual que nos mueva a comprender el mundo como un entramado de relaciones y los individuos como “nodos” de esa red.

La complejidad, en su expresión inter y transdisciplinar, debe cooperar con una visión de conjunto, recursiva y multidimensional de los fenómenos. La acción ética está para convocar a la mutua escucha de los que se suponen contrarios; por lo tanto, puede ayudar a desarmar los términos que entorpecen la discusión y los comportamientos, que se presentan como contrarios. Puede ayudar a encontrar los puntos de contacto, religar las posiciones compartidas, equivalentes o contradictorias. En fin, la complejidad abre los caminos para el encuentro del conocimiento recíproco, para la comprensión antes que la enemistad por racionalización o la ignorancia.

Afirmamos con Morin que la incertidumbre y la contradicción requieren de un pensamiento pertinente. No se trata de saber más, de más datos y conceptos, sino de una forma distinta de pensar el objeto en consideración del contexto, de reconocer la *ecología de la acción*. Sabiendo de las ambigüedades y las ilusiones éticas, de la conciencia de la apuesta, la reflexión no puede quedar para después, porque ese después suele ser irreparable. Asimismo, cuando no hay un recurso ético “claro” a la vista, se necesita elaborar una estrategia, es decir, un conjunto móvil de decisiones parciales que se pueden reorganizar en el camino, cediendo y avanzando en el esclarecimiento y el cálculo de los resultados, con lo que se intentará evitar el daño porque si bien se afirma que no hay un camino seguro ni tampoco fórmulas que lo garanticen, la estrategia señala los riesgos a evitar y ayuda a tomar decisiones respecto de un futuro, por definición, siempre incierto.

Desarrollamos en el capítulo I los problemas que acarrea el paradigma cartesiano-newtoniano,¹⁰⁸ una visión clásica que expresa la imagen del conocimiento como un bien que se posee y que hay que acrecentar. En su estudio sobre “la crisis de

¹⁰⁸ Vid. supra, capítulo 1, 1, 1.2; 2, 2.2.

la ciencia clásica y la emergencia de nuevos paradigmas científicos y culturales”, Ana María Llamazares (2011) explica que el conocimiento se tradujo “en información mensurable, cuya posesión nos otorga valor y poder sobre los que no lo tienen” (p.42). Sin embargo, el conocer no es una actividad autónoma; no es aprender una realidad objetiva y externa e interiorizarla en una subjetividad: “Conocer es un proceso participativo, donde todos los elementos que participan se ven afectados, por tanto, es comunicable, acontece más allá de la razón, con una apertura recíproca” (p.42).

Igualmente, aprendimos con Morin sus reservas sobre el mencionado paradigma y las cegueras que conlleva el conocimiento. El conocer es un producto humano, fruto de intercambios y distinciones, y con él hemos construido el mundo de las cosas que asombran, otorgan poder e impulsan lo que “fue progreso” y hoy es una marcha perpleja con consecuencias cada vez más inciertas.

Entonces, necesitamos comprender. Aprender a comprender. En la propuesta de Morin, la comprensión, tiene una doble vertiente,¹⁰⁹ la comprensión intelectual u objetiva y la comprensión humana intersubjetiva, que son en sí mismas una apuesta. Una apuesta al cambio, entre otros, del paradigma de la fragmentación al de la complejidad y cambio en el sujeto, del actor racional al hombre relacional.

La inteligencia parcelada y reduccionista desmenuza la complejidad del mundo y fracciona los problemas, lo que imposibilita la comprensión y reflexión, eliminando cualquier posibilidad de realizar un juicio correctivo o de tener una visión a largo plazo. Genera una inteligencia ciega incapaz de contemplar el contexto y la complejidad de lo planetario, por lo que se vuelve inconsciente e irresponsable.

Una precisión que surge respecto a la comprensión intelectual es que, en tanto explicación, compromete al intelecto, implica incorporar información, relacionarla, también esclarecer o ver más allá de lo aparente. Pero con esto solo no será suficiente. La comprensión intelectual puede llevar a un

¹⁰⁹ Vid. supra, capítulo 3, 6, 6.3.

cambio de mentalidad, de renovación de ideas y concepciones, pero no implica un cambio de conciencia. Aparece aquí la controversia¹¹⁰ histórica sobre el rol de la comprensión y la

¹¹⁰ La dicotomía existente entre explicación y comprensión hunde sus raíces en la historia de las ideas desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX con las consideraciones realizadas, fundamentalmente, por Wilhelm Dilthey. Se relaciona con el problema de si la construcción teórica es intrínsecamente la misma, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, humanas o del espíritu. Hasta ese entonces las ciencias de la naturaleza eran consideradas como las garantes del conocimiento. Posteriormente, el debate metodológico, iniciado con la ciencia económica, se extiende a todas las ciencias sociales, entendiéndose que el método, modelo en las ciencias fácticas, era el de las ciencias naturales. Fue Auguste Comte quien propone a la sociología como la disciplina que, utilizando los mismos métodos que las ciencias naturales –una metodología basada en leyes causales–, puede encontrar las leyes que gobiernan el comportamiento de los fenómenos sociales. La enorme influencia del positivismo tiene como contrapartida el surgimiento de una corriente crítica surgida en Alemania a fines del siglo XIX: el historicismo del que Dilthey es uno de sus máximos representantes. Si para el positivismo es posible hablar de unidad de los hechos de los que se ocupaba la ciencia natural, esta corriente, en cambio, da cuenta de la diversidad de los fenómenos sociales e históricos. Así, al positivismo se le opone programáticamente el anti-positivismo, que tiende a sostener un contraste entre, por una parte, las ciencias que, al modo de la física, la química, aspiran a generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y, por otra parte, las ciencias que, como la historia, buscan *comprender* las particularidades individuales y únicas de sus objetos, impugnando el enfoque positivista de la *explicación*. Dilthey propone dar a las ciencias del espíritu –que conocemos también como ciencias humanas o ciencias sociales– una metodología y epistemología propias, designando con el nombre *ciencias del espíritu* [*Geisteswissenschaften*] todo el campo de aplicación del *método de comprensión*. Buscó en la psicología el rasgo distintivo de la *comprensión*. Así, toda ciencia del espíritu presupone una capacidad primordial de colocarse en la vida psíquica de los demás. La diferencia de estatuto entre la cosa natural y el espíritu rige la diferencia entre *explicar* y *comprender*. Posteriormente, Weber, que vive en ese ambiente tensionado por el positivismo y el historicismo, reaviva la polémica y se inclina por rechazar el monismo metodológico. Sostiene: “Es sencillamente una ingenuidad, (...) considerar que sea preciso, para la ciencia social práctica, erigir ante todo ‘un principio’, demostrado científicamente como válido, a partir del cual puedan deducirse luego, de manera unívoca, las normas para la solución de los problemas singulares prácticos” (Weber, 1973, p.46). A diferencia de Dilthey, plantea que la comprensión ya no excluye la explicación causal, sino que coincide ahora con una forma específica de esta, es decir, con la determinación de relaciones de causa y efecto individuales. Esto porque Weber entiende a la sociología como una ciencia que intenta

explicación a la que Morin (2001a), si bien las reconoce como diferentes, su propuesta de “comprensión compleja” engloba explicación y comprensión.

Comprender significa intelectualmente aprehender en conjunto, *comprender*, asir en conjunto, (el texto y su contexto, las partes y el todo, lo múltiple y lo individual). La comprensión intelectual pasa por la inteligibilidad. Explicar, es considerar lo que hay que conocer como un objeto y aplicarle todos los medios objetivos de conocimiento. La explicación es necesaria para la comprensión intelectual u objetiva. (p.92)

El solo hecho de reconocer que las acciones/las apuestas las toman “auténticos” seres humanos, y en cuanto tales sujetos relacionales con sus razones y sus emociones, pero también con sus incoherencias y contradicciones y no por “entes artificiosos”; y que son también seres humanos (y no meros números y estadísticas) los que pueden beneficiarse de dichas acciones, o sufrirlas en carne propia, modifica fundamentalmente la idea de comprensión como la sola explicación intelectual.

La explicación, como ya lo presentamos, es útil a la comprensión intelectual u objetiva; pero, no alcanza para la comprensión humana. Esta admite un conocimiento de sujeto a sujeto. Las personas se perciben no solo objetivamente, sino como otro sujeto con el cual uno se identifica y que uno identifica en sí mismo. Comprender incluye necesariamente un proceso de empatía, de identificación y de proyección. Siempre intersubjetiva, la comprensión necesita apertura, generosidad. (Morin, 2001a, p. 93). La comprensión humana sobrepasa la explicación,

Por eso la oposición, la dicotomía, al igual que las interdependencias y autonomías absolutas, pierden asideros. El opositor, el adversario o el enemigo puede gestarse en nosotros,

la comprensión de la acción social para alcanzar una explicación causal. Esta comprensión no significa una identificación completa con el sujeto investigado (comprensión romántica diltheyana), sino que, comprender es la capacidad que tiene cualquier ser humano de entender a otro ser humano en una situación, aunque él no la haya vivido.

en cada uno de nosotros, igual que el amigo y el colega que nunca llega a ser un extraño en modo absoluto e irreversible. La comprensión es una visión que genera condiciones para un diálogo pacificador, no sirve para la condena apresurada; sí sirve para moderar el uso excluyente a la tendencia discriminatoria. Aporta elementos para la recuperación de similitudes y aproximar las diferencias.

Ante una racionalidad que ha excluido al ser humano reemplazándolo por constructos reduccionistas y cuantificables, la comprensión propugna su religazón. Se trata de vernos a nosotros mismos y a los demás como seres relacionales, abiertos, dinámicos y complejos, insertos en una o varias tramas sociales en las que participamos transformándolas y al mismo tiempo transformándonos. La comprensión humana-compleja se funda en una antropología compleja; modifica “existencialmente” a los que participan y, por tanto, se traduce en acciones compartidas. Es multidimensional. No excluye ni reduce al prójimo a uno solo de sus actos, sino más bien busca captar sus caracteres singulares y globales; por ello “tiende a insertarlos en sus contextos, y busca a la vez concebir las fuentes psíquicas (...), sus fuentes culturales y sociales, sus condiciones históricas eventualmente perturbadas y perturbantes” (2006b, p.125).

El problema de la comprensión se ha vuelto crucial para los humanos. Y por esta razón, para el pensador de la complejidad, debe ser una de las finalidades de la educación.

La comprensión no puede digitarse. Educar para comprender las matemáticas o cualquier disciplina es una cosa, educar para la comprensión humana es otra; ahí se encuentra justamente la misión de la educación: enseñar la comprensión entre las personas como condición y garantía de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad. (Morin, 2001a, p.91)

Enseñar la comprensión es en la propuesta de pensamiento complejo, hacerse cargo y trabajar con los obstáculos externos e internos para la comprensión intelectual, que son fuentes de la incomprensión entre los humanos. Los obstácu-

los externos a la comprensión intelectual u objetiva son múltiples. La comprensión del sentido de las palabras de otro, de sus ideas, de su visión del mundo siempre está amenazada, crea el malentendido o el no entendimiento; hay polisemia de una noción que, enunciada en un sentido, se entiende en otro; existe la incompreensión de los valores expandidos en el seno de otra cultura y la incompreensión de los imperativos éticos propios de una cultura; también está la imposibilidad, dentro de una visión del mundo, de comprender las ideas o argumentos de otra visión del mundo (Morin, 2006b, pp.130-134).

Por su parte, en los obstáculos internos a la comprensión intelectual y a la intersubjetiva no solo tiene peso la indiferencia, sino también el egocentrismo y el etnocentrismo. Todas acciones que llevan al sujeto a pensarse el centro del mundo y considerar insignificante u hostil todo lo extraño o lejano. El egocentrismo es una incompreensión de sí mismo que desencadena en una incompreensión de los demás: “Uno se cubre a sí mismo sus carencias y debilidades, lo que nos vuelve despiadados con las carencias y debilidades de los demás” (Morin, 2001a, p.97).

El egocentrismo, al igual que el etnocentrismo, nutren las xenofobias y racismos hasta el punto de llegar a quitarle al otro su calidad de humano: las racionalizaciones a partir de premisas arbitrarias, la autojustificación, la incapacidad de autocriticarse, la arrogancia, la negación, la fabricación y condena de culpables son las causas y consecuencias de las peores incompreensiones provenientes tanto del egocentrismo como del etnocentrismo.

6.1. Ética de la comprensión y el perdón

La ética de la comprensión, en tanto ética compleja, trae una carga de valoraciones y posibilidades. Requiere de información, comunicación; no es un esquema vacío. La mayoría de las veces, acostumbrados a las prescripciones de una ética binaria y reduccionista y apremiados por el tiempo, se nos ha escapado que las reducciones producen dolor y un sacrificio excesivo de lo que es objeto de discusión. Así “nuestro cosmos humano está sembrado de enormes agujeros negros

de incomprensión donde nacen indiferencias, indignaciones, hastíos, odios, menosprecios” (Morin, 2006b, p.124) y queda sembrada la semilla del próximo conflicto. La ética de la comprensión nos pide en primer lugar comprender la incomprensión. No espera reciprocidad: no es comprender al otro, tratar al otro como quiero que lo hagan conmigo. Por el contrario, es don, es cuidado, es empatía.

La incomprensión que tiene como fuentes “el error, la indiferencia frente al otro, la incomprensión de cultura a cultura, la posesión por las ideas, el egocentrismo, la abstracción, el temor de comprender” (Morin y Viveret, 2010e, p.16), produce tanta ceguera que lleva a la descalificación por razones de orden moral. Un juicio moral se traduce siempre en un rechazo al análisis e incluso al pensamiento, por lo tanto “el carácter distintivo de la indignación moral sigue siendo el instintivo deseo de devolver pena por pena” (2001a, p.95).

La incomprensión mantiene vigente la “ley del talión”, a igual daño el mismo sufrimiento. El talión es venganza y castigo, por ello “la resistencia al talión necesita una ética de la comprensión. Por encima del castigo y la venganza, el perdón” (Morin, 2006a, p.140).

El *perdón*, en el pensamiento moriniano, es una apuesta ética, un acto de confianza. Es el espacio donde la ética de la comprensión ejerce una práctica de apertura a lo diferente, con argumentos que refuten en lugar de excomulgar, evitando la condena perentoria, comprendiendo antes de asumir la posición de juez, excusando y acusando.

En los últimos tiempos el concepto de perdón, no obstante, su origen cristiano, ha cobrado gran relevancia sobre todo en el ámbito de la filosofía política. Hannah Arendt, como pensadora política, se aboca al análisis de la noción de perdón entendida como una forma de la acción y como una categoría clave a la hora de reflexionar sobre el problema del mal, sus consecuencias y sus agentes. Para nuestro autor, Morin, el perdón político no se entiende sino en relación con la memoria y el perdón (Morin, 2006b, p.144).

Recordemos que para Arendt (1993) el individuo, por medio de la acción, no solo tiene la posibilidad de comen-

zar una serie nueva de acontecimientos, sino que la acción presenta también características negativas, una de ellas es la irreversibilidad entendida como la imposibilidad de deshacer aquello llevado a cabo en el pasado. La autora encuentra en la categoría de *perdón* la posibilidad, dentro del marco de la acción misma, de redimir al ser humano de las consecuencias de la irreversibilidad mencionada (p.255).

La capacidad de perdonar es la única posibilidad que dispone el hombre para revertir los actos del pasado, en tanto el perdón restaura y rehabilita la capacidad humana de actuar. Sin esta capacidad de perdonar, “sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría (...) confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos” (p.257).

El perdón rehabilita la acción y permite su continuidad; no es el talión, es lo contrario a la venganza que “es la reacción natural y automática a la transgresión” (p.260). El perdón, en cambio, conserva la impredecibilidad inherente a la acción de la cual es un exponente. “Perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó” (p.260).

Respecto a la noción de castigo, sostiene que es una alternativa al perdón, pero no su opuesto. Según la autora, existe un impedimento natural a la hora de castigar aquello que no puede ser perdonado y viceversa. El perdón no es omniabarcante puesto que según su criterio hay hechos que, por la magnitud de su horror, trascienden las posibilidades de la acción humana. El “mal totalitario” es una ofensa que ejemplifica la mencionada “imposibilidad de perdonar y castigar puesto que trasciende, en la magnitud de su horror, tanto la esfera del ámbito humano como las potencialidades del hombre” (p.260). El perdón se encuadra en el marco de la acción y el mal totalitario anula la capacidad humana de actuar.

Para Morin, castigo y perdón tampoco son opuestos; no se inclina por una “ética del castigo [pero], en un límite como el asesinato, el perdón desfallece. El castigo es irrisorio, el perdón es impensable” (p.145). Nos recuerda, sin embargo, que “cuan-

do la palabra ‘misericordia’, ‘perdón’ son olvidadas, ignoradas, cuando se reclama un castigo que es venganza y talión, entonces hay progreso de nuestra barbarie interior” (p.147).

Ambos autores consideran que es en la figura de Jesús de Nazaret donde debe ubicarse el surgimiento de la noción de perdón en tanto facultad humana, puesto que en sus orígenes era considerado una prerrogativa divina. El perdón humanizado en la figura de Jesús pudo luego emanciparse de la religión (Arendt, 1993, p.261; Morin, 2006b, p.141).

En esta mirada del “perdón humanizado”, Morin apela a la figura del *arrepentimiento*. Se pregunta si acaso no se puede hacer una apuesta de que un criminal pueda ser transformado por una toma de conciencia y el arrepintiéndose. Para él, el arrepentimiento “abre la vía al perdón [y este] puede abrir la vía al arrepentimiento, y que ofrece una posibilidad de transformación” (p.143). Esto es así porque todo acto ético, incluido el perdón, puede volverse contra nosotros; siempre está el riesgo de toda iniciativa humana en el seno dialógico de la ecología de la acción. Por su parte, Arendt usa la figura de la *promesa* en contraste con el perdón, al que considera inadmisibles en la esfera pública. La desconfianza del hombre está en la misma “oscuridad del corazón humano”, es decir, no puede garantizar ni pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad en la que todos tienen la misma capacidad de actuar. La función de la “facultad de prometer es dominar la oscuridad de los asuntos humanos y es la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás” (p.263).

Entonces, si para Morin el perdón se basa en la comprensión, ya que “comprender a un ser humano significa no reducir a la persona al crimen que ha cometido y saber que tiene posibilidades de redención” (Morin, 2006b, p.141); para Arendt, en cambio, la comprensión está ligada a la reconciliación, no al perdón: “comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles” (Arendt, 2002, p.18). El perdón no es la condición ni la consecuencia de la comprensión, es una acción única que culmina en un único acto. La comprensión,

por su parte, no se vincula con las personas, sino que se relaciona con sus acciones y con los acontecimientos, el acto de comprender no tiene fin, sino que se renueva constantemente (pp.17-30).

Cabe señalar, sin embargo, que la comprensión, en la propuesta de Morin, no excusa ni acusa; pero si nos pide evitar la condena decisiva, irremediable, como si uno mismo no hubiera conocido nunca la flaqueza ni hubiera cometido errores: “La comprensión favorece el juicio intelectual, pero no impide la condena moral, (...) no conduce a la imposibilidad de juzgar, sino a la necesidad de complejizar nuestro juicio” (Morin, 2006b, p.133).

La comprensión humana se revela como una experiencia creativa y transformadora, que integra el desafío de desarrollar una nueva forma de actuar. Hace emerger las diferencias y pone de manifiesto las estructuras cognitivas más profundas; permite tomar conciencia del poder fragmentario y el desapego de nuestras creencias asumidas como verdaderas; debilita nuestras actitudes defensivas y confrontativas; permite recibir críticas y cambiar nuestros puntos de vista; nos sensibiliza para escuchar a los otros; infunde cordialidad; nos libera de rigideces autoimpuestas; nos permite participar en la creación colectiva de conocimiento y significado; comienza a desarrollar nuevas pautas de acción. Todas estas acciones en el camino de la complejidad nos permiten sortear el abismo en el mundo de hoy: “Si sabemos comprender antes de condenar estaremos en la vía de la humanización de las relaciones humanas” (Morin, 2001a, p.97). Esta es la apuesta a futuro, religar la ética de la comprensión a la “ética de la era planetaria”, en tanto la comprensión lleva en sí una potencialidad de fraternización.

7. Ética, pluralismo y responsabilidad

El análisis de la autoética que hasta aquí seguimos es fuente que nos permitirá establecer de manera compleja el surgimiento de la responsabilidad y la solidaridad como ele-

mentos que atravesarán el desarrollo de la ética misma. Cargamos con la doble disposición a las relaciones, nuestras acciones y las de la comunidad; “el sentimiento de comunidad es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética” (Morin, 2006b, p.25).

Recordemos que la trilogía individuo-sociedad-especie religa las acciones al igual que los riesgos y las consecuencias; por lo tanto, ante una razón que ha generado en su propio seno a su peor enemigo, la racionalización, y ante las cegueras, contradicciones e incertidumbre que la autoética atraviesa, debemos mantener abiertas las preguntas: ¿qué creer?, ¿qué hacer? Necesitamos volver a plantear interrogantes a la razón que ha generado desasosiego, pero también necesitamos inventar nuevos vínculos a tiempo.

La razón humana no puede ya entenderse de modo trascendental, sino como una entre otras muchas formas de experimentar el mundo que, además, está indisolublemente unida a la imaginación, a los afectos y a la acción. La razón toma forma en el vivir y se forma, transforma y regenera mediante los intercambios mediados por el cuerpo, el lenguaje, las tecnologías, los estilos de pensamiento y las prácticas sociales de aprendizaje. Una “lección ética clave: incorporar nuestras ideas en nuestras vidas” (2006b, p.155).

Como hemos visto anteriormente, los desarrollos contemporáneos de los egocentrismos individuales, las marchas incesantes de incomprensiones e intolerancia, los avances de las relaciones de interés/beneficio, las prédicas de una razón experta y protectora han desintegrado muchos lazos de solidaridad tradicionales y plantean de una manera viva “el problema de la solidaridad/responsabilidad, es decir, el problema ético de la comunidad” (p.165).

Apostamos con Morin que, a partir del siglo XX, “la comunidad de destino terrestre nos impone de manera vital la solidaridad, es decir, la necesidad de desarrollar aptitudes desconocidas en la inteligencia como la comprensión, la creatividad” (Morin y Kern, 1999a, p.213).

En párrafos anteriores, presentamos la necesidad crucial para los seres humanos, dada la multiplicación de las inter-

dependencias. De ahí que la *creatividad*, frente a esta misma incertidumbre e interdependencia, es una actitud que “colorea” toda nuestra vida; se opone a las actitudes reactivas, a los sentimientos de vacío y a una relación de complacencia sumisa frente a la realidad. La complacencia sumisa conduce al individuo a reconocer la realidad solamente como algo al cual hay que ajustarse, “obedecer” y emprende así una acción ciega como obediencia o como reacción. Ser creativo no es tener la capacidad de adaptación, sino al contrario, es vivir pensando que podemos transformar y reformar la realidad, dejar nuestra “huella” en ella. La creatividad tiene mucho que ver con la confianza y la autoafirmación. Permite situarnos entre la comprensión objetiva y la subjetiva. Es un espacio sin definición que exige que no tengamos ninguna exigencia frente a él, solamente que nos abandonemos al “juego”.

En sentido amplio, cabe hablar de juego¹¹¹ referido a la realidad física en la que orden/desorden/interacción/organización constituyen un proceso complejo de azar y de determinismo o necesidad. Ahora bien, propiamente, el “juego de la vida” –que nos exige comprensión y creatividad– “comporta siempre un sujeto que juega para sí, y el eco-sistema de este jugador está constituido, él mismo, por las interacciones entre miríadas de jugadores” (2006a, p.266). La creatividad, como el juego, es vital para la estrategia, de ahí que es tiempo de religarlos en la estrategia de la acción.

El pleno desarrollo de los individuos necesita comprensión interhumanas e intercomunitarias, como también solidaridades concretas, no solo en la medida que a los que mi acción los afecte, sean los que ahora viven y tienen alguna sociabilidad conmigo, o porque reduzco el universo moral solo a mis contemporáneos, al espacio micro-ético, micro-político, sino para evitar los males de la “atomización solitaria”, los “malestares de la modernidad”. Es más, “una sociedad no progresa en complejidad a menos que progrese en solidaridad” (Morin, 2009a, p.68); es allí donde se implican las libertades crecientes y los espacios de posibilidad.

¹¹¹ Vid. supra, capítulo 2, 4, 4.2.

Por eso, la democracia, como conquista de la complejidad social que funda a la vez derechos y libertades para los individuos, el respeto a la pluralidad de ideas y opiniones, la expresión de los antagonismos y sus regulaciones que impiden su expresión violenta, es la vía ética-política que hace del individuo un ciudadano que reconoce deberes y que ejerce derechos, es decir, “el civismo instituye la virtud sociopolítica de la ética. Requiere solidaridad y responsabilidad” (Morin, 2006b, p.166).

Nos surge una nueva pregunta abierta, ¿lo posible, una ética de la solidaridad? Afirmar que, a partir del siglo XX, la “humanidad” nos impone de manera vital la solidaridad, en sostener que la defensa de la vida no es meramente de naturaleza científica, “sino que reside en la piedad subjetiva por el sufrimiento del otro. Conlleva la esperanza de lograr la humanidad como conciencia ética” (p.194).

La Ética de la solidaridad nos vuelve a las fuentes trinitarias individuo-sociedad-especie. Desandar el camino hacia una ética de la solidaridad supone, entre otras acciones, ennoblecer la condición humana, “humanizar” el mercado, valorizar la diversidad étnica y cultural, promover una política de civilización, entre otras; y, por consiguiente, desarrollar convivencialidad. La acción ética-solidaria no es un bien del que se es propietario, debe generarse y regenerarse sin cesar.

Si el camino de la tarea ética en nuestro tiempo está ligado al “procedimiento” ético de la comprensión y la solidaridad, y la participación se ofrece como el procedimiento técnico más deseable, estos no siempre “garantizan” la mejor elección, sino la posible como probable. Creemos que la *convivencialidad* es un concepto significativo, esencial para concretar la noción de autonomía creadora de realización de la vida humana.

El término convivencialidad fue usado en los años 70 por Ivan Illich (1974) y designa una relación del ser humano con las herramientas¹¹² que usa en la vida cotidiana. Desde esta

¹¹² Illich entiende por herramienta cualquier artefacto inventado por el hombre para servir a algún propósito; es decir, no solo lo que llama normalmente herramienta, sino también las instituciones, los medios de co-

lectura, nuestra relación con ciertas herramientas es convivencial, si ella aporta con su papel de medio y permite realizar una multitud de fines, es decir, amplía nuestro grado de libertad y autonomía. La herramienta convivencial es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos. Por ello expresa que el hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar: “Necesita de una tecnología que saque partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe” (p.26).

Por extensión, Illich define lo que llama una “sociedad convivencial”. Es aquella “herramienta moderna al servicio de la persona integrada a la colectividad, y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en que el hombre controla la herramienta” (p.13), es decir, una sociedad convivencial es una sociedad que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma, más creativa, menos controladas por los otros (parafraseando a Giddens “los sistemas expertos”). La convivencialidad en la propuesta de Illich “garantizará un libre florecimiento de la autonomía y creatividad humanas” (p.14). Expresa la necesidad de una nueva civilización.

En párrafos anteriores, expusimos que en la concepción morianiana del individuo-sujeto, todo sujeto humano lleva en sí dos programas: el programa de la autoafirmación ego-céntrica que expresa el yo y el programa del nosotros que inscribe al yo en una relación de amor o de comunidad. El pensador francés, que comparte el pensamiento de Iván Illich respecto a la crítica a nuestra civilización, tanto a la industrialización como a las formas de consumo, a la educación, expresa, en uno de sus últimos libros *La vía para el futuro de la humanidad* (2011a), que nuestra civilización ha desarrollado el primer programa y con una cierta hipertrofia sobre el segundo; pero este “sólo está adormecido: se trata de despertarlo” (p.60).

municación, las leyes, etc. “todos los instrumentos razonados de la acción humana” (1974, p.41).

No se trata de promulgar la solidaridad, sino de favorecer las acciones solidarias. He ahí su propuesta de “casas de solidaridad” que puedan movilizarse en cada momento de necesidades y vulnerabilidad. Este marco permitiría disponer de “agentes de solidaridad en todos los puestos estratégicos y al mismo tiempo se fomentaría una ‘economía solidaria’” (p.61).

Cargamos, entonces, con la doble disposición a las relaciones, nuestras acciones y las de la comunidad, de ellas emerge la convivencialidad que imprime a su vez “el sentimiento de comunidad [que] es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética” (Morin, 2006b, p.25). El camino, la vía, es desarrollar el “programa del nosotros”; una nueva civilización que tendería a restaurar la solidaridad local o a establecer nuevas solidaridades. Por consiguiente, convivencialidad y solidaridad son interdependientes, generan y regeneran una vía nueva para la humanidad.

7.1. Responsabilidad: el horizonte del futuro

Pensar lo convivencial, lo relacional como fuentes de un nuevo desarrollo de la comunidad, que estén basadas en una ética de la solidaridad, implica valores como la equidad, la solidaridad y la responsabilidad, pero también supone cambios en el rumbo de nuestro hacer. Nuestras acciones necesitan ser redefinidas, reorientadas. El desarrollo que mutila su carácter humano termina “mutilando la realidad” y, entonces, hay temor, pero, frente al temor, la apuesta es por la esperanza. No es una utopía, sino una condición de responsabilidad activa. Lo posible es la acción, no la inacción, hay que apostar y asumir el “coraje de la responsabilidad”. En términos de Hans Jonas “al principio de esperanza oponemos no el principio del temor, sino el principio de responsabilidad” (1995, p.356).

La posibilidad de destruir o de alterar la vida planetaria hace que el “poder” de la ciencia esté acompañado por un “principio de responsabilidad”. El temor forma parte esencial de la responsabilidad, es un temor que temo por el objeto de la responsabilidad, en el sentido de que “la responsabilidad es el cuidado, reconocido como deber, por otro ser, cuidado

que, dada la amenaza de su vulnerabilidad, se convierte en preocupación” (p.357). La responsabilidad asume una tarea “decretada” por el temor y el respeto, que es la de preservar la permanente ambigüedad de la acción libre de los hombres; así como proteger la integridad de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder.

Estas son nuevas dimensiones de la responsabilidad, en el sentido de que los crecientes alcances del obrar colectivo, en el cual el sujeto, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana. La responsabilidad depende no solo de las intenciones del individuo, sino también de los condicionantes propios del contexto en el que tiene lugar, o sea, la ecología de la acción; lo cual, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva de responsabilidad.

La conciencia de responsabilidad, en el pensamiento complejo, no implica solo la conciencia del “sujeto autónomo” de seguir su propia ley, sino que es lo propio de un individuo-sujeto dotado de autonomía-dependencia; de ahí que “la responsabilidad necesita ser irrigada por el sentimiento de solidaridad, es decir de pertenecía a la comunidad” (Morin, 2006b, p.109). Debemos asumir la responsabilidad por nuestra vida y la del prójimo.

Estamos obligados a estar atentos y afrontar la incertidumbre ya que, mientras “la solidaridad alimenta nuestra responsabilidad, la ecología de la acción la mina. Lo que introduce la apuesta y la estrategia en el corazón de la responsabilidad” (p.109). Necesitamos, al mismo tiempo, actuar con responsabilidad por el cuidado de sí y preocupación por la vulnerabilidad del otro.

Los desafíos que enfrenta el hombre del siglo XXI son cada vez mayores; la sociedad se ha complejizado en todos los órdenes y, por consiguiente, el sentido de responsabilidad que se le exige por sus acciones es aún más profundo. El concepto de ética de la responsabilidad a lo largo de su historia ha sido expuesto por distintas teorías.

El término responsabilidad aparece en los siglos XVII y XVIII. En su origen tiene un sentido eminentemente jurídico. Es la consecuencia por no haber cumplido con las normas

establecidas y es posterior al mismo acto que realizan las personas. Esto es lo que Jonas (1995) llama “la responsabilidad como imputación causal de los actos cometidos” (p.161).

Se trata de una responsabilidad consecuente; el daño causado tiene que ser reparado. Un segundo sentido del concepto de responsabilidad es bien diferente, dado que lo que “hay que pagar” no es por lo hecho, sino por la determinación de lo que se ha de hacer, es decir, “me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción” (p.163). Aquello de lo que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder. Para Jonas, este sentido de responsabilidad, y no la responsabilidad formal y vacía por la consecuencia del acto, “es a la que nos referimos cuando hablamos de la ética de la responsabilidad orientada al futuro” (p.164).

Propiamente, recién a fines del siglo XIX el término responsabilidad modifica su carácter jurídico. Es Friedrich Nietzsche quien introduce otra noción de responsabilidad, cuyo contenido perdura hasta la actualidad. Principalmente en su libro *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (2005) introduce el concepto de responsabilidad como un nuevo imperativo moral; señala que en el mundo moderno el hombre es libre y autónomo, “individuo igual tan sólo a sí mismo” (p. 77). El individuo como ser actuante en el mundo debe hacerse responsable de sus actos y de las decisiones que tome. El hombre tiene que saber lo que debe hacer y debe responder por ello: “la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, el instinto dominante” (pp. 78-79).

Es una responsabilidad de carácter ético que se refiere a las decisiones de los comportamientos que toma el hombre. No hay principios jurídicos absolutos y el sujeto es el único responsable de su conducta. La responsabilidad es antecedente, anterior al acto mismo y el individuo es responsable de las decisiones del acto social. Este sentido de responsabilidad es el que mayor significado adquiere durante el siglo XX y el que define la ética de la responsabilidad contemporánea.

Corresponde a Max Weber introducir la expresión ética de la responsabilidad. Define la responsabilidad desde la teoría de la acción social, entendida esta en términos de la conducta individual. La responsabilidad solo puede ser comprendida desde el sujeto como único responsable de sus acciones y decisiones sociales. En uno de sus trabajos de 1919, “La política como vocación”,¹¹³ propone explicar los tipos de ética política, contraponiendo lo que llama la ética de la convicción a la ética de la responsabilidad de un político.

La ética de la convicción se rige únicamente por principios morales y donde siempre y por encima de todo, se deben respetar estos principios independientemente de las circunstancias. Las decisiones de la acción se rigen exclusivamente por valores absolutos, previos a la acción, que se imponen al individuo, quien los lleva a cabo sin tener en cuenta sus efectos en la sociedad. La conducta de las personas se encuentra definida únicamente por la obligación moral. En cambio, una ética de la responsabilidad considera que el criterio último para decidir ha de fundamentarse en la consecuencia de la acción. Esta es la única ética aplicable en el mundo de la política porque es la que tiene en cuenta los defectos del hombre y no responsabiliza al mundo por su acción. Finalmente, reflexiona que nadie puede prescribir si se debe operar conforme a la ética de la responsabilidad o a la ética de la convicción, o cuando hay que hacerlo conforme a una y cuando conforme a la otra: ambas éticas son complementarias y han de concurrir para crear al hombre auténtico, al hombre que puede tener vocación política (pp.30-34).

En un planteo contemporáneo, la concepción weberiana de la ética de la responsabilidad individual modifica su contenido y la responsabilidad pasa a ser entendida como res-

¹¹³ “La política como vocación” y “La ciencia como vocación” fueron dos conferencias pronunciadas en la Asociación Libre de Estudiantes de Múnich en 1919. En ellas da cuenta del concepto de ética de la responsabilidad. Sin duda esto es producto del impacto que causó la Primera Guerra Mundial (finalizó en 1918) en la conciencia de Weber y de los intelectuales europeos. En: El político y el científico. Documento preparado por el *Programa de Redes Informáticas y Productivas*. Universidad Nacional General San Martín (Unsam). <http://www.bibliotecabasica.com.ar>. Recuperado de <http://www.hacer.org/pdf/WEBER.pdf>

ponsabilidad social o responsabilidad global. Tiene que ver, sobre todo, con las instituciones y la propia conciencia de la humanidad, la sociedad y la naturaleza. Hay un desarrollo del contenido de la responsabilidad que concierne a lo que hacemos y a lo que dejamos de hacer. Así, somos seres responsables frente a las futuras generaciones, el medio ambiente, el planeta, el cosmos. Tenemos un deber para con el futuro.

La promesa cierta y segura de la ciencia-técnica moderna, su paradigma fragmentario y reductor, ha quedado unida a la amenaza y el temor paralizante o reactivo, allí donde tenemos situaciones extremas que atentan contra determinada estabilidad; también al sentimiento de riesgo de la promesa de un futuro posible ante las situaciones que tenemos ante nosotros con respecto a la ciencia, la tecnología y la transformación del mundo humano y natural. La toma de decisiones la hacemos en condiciones de incertidumbre, y ese tipo de decisiones no siempre son amenazadoras, pero siempre contienen riesgos.

En su libro *El principio de responsabilidad. Ensayo para una ética de la civilización tecnológica* (1995), Jonas enseña a elegir siempre el peor escenario para pensar nuestra responsabilidad para con el futuro del mundo, a fin de que podamos luego regocijarnos de habernos equivocado en nuestras previsiones, porque gracias a nuestra acción comprometida hemos corregido el proceso. Propone, a cambio de antiguos imperativos éticos para los que todo lo que estaba fuera de los límites del ser humano no era su responsabilidad, un nuevo imperativo de responsabilidad pues ya no se trata de la pura destrucción física de la humanidad, sino también aquella que adviene de la destrucción y la aleatoria reconstrucción tecnológica del hombre y del medio ambiente. Desde esta visión, reformula el imperativo kantiano dirigido al nuevo sujeto de la acción:

Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra. [Expresado negativamente] No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra, [o, formulado positivamente] Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre. (p.40)

Así como para Jonas el “imperativo tecnológico” (p.39) elimina la conciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad en provecho de un determinismo, para nuestra tesis también lo hace el “paradigma de simplificación”, que elimina la conciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad en provecho de un determinismo. La hiperespecialización de las ciencias mutila y distorsiona la noción misma del hombre. El conocimiento científico desarrolló las tecnologías más refinadas para conocer todos los objetivos posibles, pero quedó totalmente ajeno a la subjetividad humana. Se volvió ciego a la marcha de la propia ciencia, pues la ciencia no puede conocerse con los métodos que dispone hoy en día. Es lo que Morin denomina “ignorancia de la ecología de la acción” (2006a, p. 105).

Ante los desafíos culturales, políticos, ante una nueva civilización tecnológica, la degradación y explotación del medio ambiente, infinitos nuevos riesgos que afronta la humanidad, cabe entonces decir que lo que necesitamos para una acción responsable no son solo vías económicas, jurídicas, sino esencialmente vías intelectuales y éticas.

La responsabilidad no puede pensarse bajo la figura de la deuda ni convertirse en un gesto reactivo. Por el contrario, es la actitud más afirmativa con la que estamos en condiciones de pensar. Nuestra acción está ligada responsablemente a lo humano, las entidades vivientes y la naturaleza en su conjunto; “no es una carga y no la llevo como tal”.

Fundamentalmente, fue la ciencia la que provocó la modificación del concepto de la ética de la responsabilidad, que tiene, a nuestro entender, su expresión en este siglo, entre otros, en Karl Apel y su propuesta de construir, desde una ética dialógica, una ética discursiva de la responsabilidad y Edgar Morin, nuestro autor de análisis, que desde su concepción de complejidad del mundo actual propone una ética de la responsabilidad planetaria.

Apel (2007) propone una ética del discurso, en la que retoma el concepto weberiano de la ética de la responsabilidad como ineludible para la determinación de las normas morales referidas a las diversas situaciones concretas, pero al mismo tiempo muestra que este punto de vista, independiza-

do de toda consideración axiológica y consensual comunicativa, aparece como una “racionalidad puramente estratégica” (p.64) y que no resuelve el criterio para evaluar las consecuencias o los fines de la acción.

Dos son para él los grandes desafíos que la ciencia plantea a la razón práctica: uno interno, formulado en el paradigma de la racionalidad científica, que niega –desde una perspectiva científicista– la posibilidad de fundamentar racionalmente la ética, argumentando que solo la ciencia puede fundamentarse y que la ética no es una ciencia; y otro desafío externo, representado por las consecuencias tecnológicas de la ciencia, como la crisis ecológica o el armamentismo nuclear, que determinan la urgencia de fundamentar una “macroética” de la “responsabilidad solidaria” (1985, pp.342-345).

En *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), en el capítulo “Ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia”, explicita que el punto de vista de la llamada “ética de la responsabilidad” adquiere significación verdaderamente moral en la medida en que se lo somete al “principio del discurso práctico”. Realiza una reconstrucción reflexiva del imperativo categórico kantiano y, a diferencia de Kant –que alude a la universalidad de la ley–, el principio ético apeliano está necesariamente presupuesto en toda argumentación (p.159 y ss.).

En este marco, el punto de vista de la ética de la responsabilidad no permanece opuesto a la ética de la convicción, sino que se integra como momento necesario en el proceso discursivo de la determinación de las normas. A esto Apel denomina la perspectiva normativa de una ética de la corresponsabilidad, es decir, no se trata de distribución de responsabilidades, sino de hacer *co-responsables* a los hombres por las acciones respectivas; se trata de ver cómo sacar adelante una corresponsabilidad colectiva. Nos encontramos aquí con la problemática de la responsabilidad histórica de la ética discursiva por su propia aplicación; la denominada por Apel parte B de la ética que exige una regulación consensual y corresponsabilidad compartida con todos los miembros de la “comunidad real de comunicación” y con todo el género humano por las

consecuencias directas e indirectas de las acciones tecnológicas, económicas y políticas (pp.180-184).

Morin, por su parte, en *Método 6. Ética* (2006b), desarrolla el concepto de ética de la responsabilidad global como parte de su concepción de pensamiento complejo. Para él, la idea de la ética de la responsabilidad es individual y social. Esto quiere decir que el individuo tiene una ética de la responsabilidad cuando está provisto de autonomía y, a la vez, carece de una ética de la responsabilidad cuando es producto de las fuerzas de la sociedad que lo constriñe. Las implicancias de la ética de la responsabilidad dependen no solo de las intenciones del individuo, sino también de los condicionantes propios del contexto social en el que tiene lugar. Sostiene: “El individuo es irresponsable si se le considera el juguete de las fuerzas anónimas y oscuras (sociológicas, ideológicas, pulsionales) y responsable si se le considera como sujeto dotado de una autonomía relativa” (2006b, p.109).

El individuo tiene responsabilidad ética cuando la acción depende de sus intenciones y de las decisiones que toma, pero no es responsable cuando está impelido por la ecología de la acción, es decir, la acción escapa a la voluntad del actor a medida que el medio social puede influir en los resultados de la propia acción, lo que llevaría a que esta pueda fracasar, ser alterada o desviada.

La ética de la responsabilidad compleja se desarrolla en la trinitaria unidad de individuo-sociedad-especie. Es una relación compleja porque es, a la vez, dialógica, antagónica y concurrente. Esta propuesta ética de la responsabilidad compleja solo puede ser entendida en lo que Morin denomina la ética planetaria. Una ética de concientización del ser humano para actuar en el planeta: como identidad humana en su diversidad de individualidades, como comunidad de destino planetario, de relaciones ecológicas, de relaciones con el cosmos, de solidaridad con nuestros descendientes y como comunidad tierra-patria de destino. Desde el pensamiento complejo, la ética de la responsabilidad es siempre una antro-po-ética vinculante del ecosistema en el cual está inmerso el ser humano.

Por consiguiente, la preocupación y la apuesta ética del pensamiento moriniano es concebir una ética universal y

global, no fundada en imperativos de fundamentación, pero tampoco en particularismos comunitarios. En relación con las éticas comunitarias, como ya lo expusimos, no se puede ni se debe querer la desaparición de estas comunidades; sino, por lo contrario, se puede/debe desear su apertura y su integración en una comunidad más amplia, la de la “Tierra-Patria, que es la comunidad de fraternidad todavía no realizada, pero que resulta necesaria en y por la comunidad de destino de la humanidad planetaria. El triunfo de la ética de la comunidad estaría en su ampliación universal” (p.167).

El futuro de la humanidad es volver a pensar en los problemas humanos y situarlos en referencia a la sociedad y a la especie. Necesitamos, por una parte, comprender objetivamente que la existencia de responsabilidad solo tiene sentido en un mundo relacional, no en un mundo atomizado, y, por la otra, comprender –como desafío ético– que nunca las responsabilidades del pensamiento fueron tan abrumadoras.

Por lo tanto, el compromiso de proteger la humanidad es expresivo de una responsabilidad que no puede ser individualmente asumida, sino más bien exige la reforma de las instituciones políticas-jurídicas, reformas de la educación y de nuevas vías para orientar y protegerla.

CAPÍTULO V

LA HUMANIDAD

El camino de la Ética compleja enraizada en la fuente de la cooperación solidaria de la tríada individuo-sociedad-especie es una apuesta a regenerar la humanidad. Esto requiere, por una parte, de una reforma del pensamiento, pero también de una institucionalización jurídica-política y de una institucionalización de acciones concretas en las relaciones entre los hombres.

La institucionalización, en la práctica, sería una tarea de cooperación solidaria por las actividades colectivas y un vincular organizacionalmente esa responsabilidad. Una práctica “sujeta” a la acción. El dominio de la acción es aleatorio, incierto y debe también hacernos conscientes de las derivas y las bifurcaciones, que es, al mismo tiempo, reflexión y comprensión sobre la complejidad misma.

Cuando Morin habla de complejidad se refiere al estado actual de la humanidad en su proceso histórico de transformación en el que también tuvo su impronta una tríada ético-política: libertad-igualdad-fraternidad. Mucho hemos aprendido y ejercido los derechos confirmados en las leyes y constituciones mundiales sobre la libertad y la igualdad; pero poco hemos aprendido y, tal vez menos, vivido la fraternidad.

La fraternidad no se impone por decreto, no es el ejercicio de una norma jurídica. Ante el problema de la fraternidad queda una sensación de vacío, pero la apuesta moriniana es por una “nueva humanidad”, que no niegue las naciones, pero que apunte a un mundo con “más comunidad, más autonomía”, que no son dos cosas antagónicas. En este camino, la fraternidad es la clave para un futuro previsible que no genera demasiado optimismo, pero que, al decir del pensador de la complejidad, sin embargo, el improbable bien llegará.

Lo que debería penetrar en nuestra conciencia es nuestra pertenencia a la humanidad, hoy en día nuestra interdepen-

dencia se halla vinculada a un común destino planetario. Nos hemos vuelto a “encontrar como humanidad”.

1. Incertidumbre, esperanza y responsabilidad

Recordemos con Morin que la situación actual de la humanidad corresponde al final de una primera planetarización y al inicio de una nueva forma histórica de ser, en la que los hombres y mujeres que habitamos este planeta tenemos en nuestras manos nuestra realización y/o disolución como especie. Para ello, nuestro autor postula una metáfora que nos permitirá pensarnos a la altura de nuestras nuevas condiciones: la *metamorfosis*.

Si el mundo, tal como va, produce desastres, violencia ciudadana, inseguridad política-jurídica al futuro de la democracia; y la ceguera de los procesos relacionados con el “laboratorio” de la Modernidad devienen en una “irracionalidad concreta y racionalidad abstracta”, se explica porque los rasgos bárbaros del siglo XX siguen todavía presentes en el XXI.

Esto hace que la humanidad se encuentre hoy ante la posibilidad de destrucción o de transformación hacia una nueva forma histórica de ser que, lejos de superar el antropocentrismo occidentalocéntrico, estará enraizada en sus fuentes cósmicas, biológicas y socio-culturales (Morin, 2005b, pp.17-28). De ahí la invitación de Morin a creer que llegará “el improbable beneficio”. El cambio se producirá a escala planetaria; será una improbable, pero posible, metamorfosis que suscite la aparición de fuerzas de transformación y regeneración.

El objetivo es salvar a la humanidad. Se trata de hacer posible una “finalidad revolucionante.”¹¹⁴ Se trata de crear las

¹¹⁴ Usa este término en lugar de revolución, pues para él, “el adjetivo ‘revolucionaria’, se ha vuelto reaccionario o demasiado cargado de barbarie” (Morin y Kern, 1999a, p.116). Es decir, abandona la idea de revolución, por un lado, porque el pensamiento complejo reniega de la idea de hacer “tabla rasa” con el pasado; por el contrario, necesitamos del pensamiento y de todas las culturas del pasado. Por otra parte, porque la idea de metamorfosis conduce a la vez a la ruptura y a la continuidad. No alcanza con la idea de revolución de cuanto más violenta más auténtica. Si bien a

condiciones en las que la humanidad se perfeccione en tanto tal en una sociedad/comunidad de naciones” (Morin y Kern, 1999a, p.116). Para Morin, la idea de metamorfosis, tal como lo expresáramos en el capítulo 3 al hablar de antropolítica, es más rica que la de revolución, aporta la esperanza en un mundo mejor, contiene la radicalidad transformadora de la revolución, pero vinculada a la conservación de la vida, de las culturas, preservando y reforzando los lazos de convivencia. Ello nos compromete a cambiar nuestros modos de pensar y vivir.

La metamorfosis en el camino de la complejidad la simboliza la “oruga en mariposa”.¹¹⁵ Pero, la metamorfosis de la mariposa está organizada previamente; en cambio, la metamorfosis de las sociedades humanas, en una sociedad-mundo, es aleatoria, incierta y está sujeta a los peligros mortales que, no obstante, le son necesarios. Por eso la humanidad puede llegar a naufragar en el momento de dar a luz su futuro.

No es casual que en su libro *Pensar Europa, la metamorfosis de un continente* (2012) utilice la metáfora de la metamorfosis. En el mismo, hace un estudio sobre la pluralidad cultural y social europea y nos invita a hacer un viaje interrogativo por su historia y la cultura. Imagina a Europa como una unidad múltiple y compleja que une los contrarios de

veces la violencia es inevitable, pero es equivocado pensar su justificación y necesidad, porque entonces genera otras violencias.

¹¹⁵ Para entender qué es una metamorfosis, pensemos en aquello que transforma la oruga en libélula (mariposa). La oruga se ha encerrado en la crisálida. De pronto sus fagocitos encargados de defenderla de las agresiones externas atacan su propio organismo. Destruyen sus órganos incluyendo su aparato digestivo, puesto que la libélula cambiará de alimento. El único que se salva es el sistema nervioso que mantiene la identidad de ser y controla su metamorfosis. El resto del organismo queda destrozado. Y en esta destrucción sin piedad, se opera la construcción de un ser totalmente nuevo, y sin embargo totalmente igual. En esta agonía se opera una muerte-renacimiento. El ser nuevo que se ha formado querrá romper su crisálida, que de protección ha pasado a prisión. Con terribles esfuerzos convulsivos intentará, en muchas ocasiones, salir y, poco a poco, con dificultad se liberará de ella. Sus alas están ajadas, pesadas, pegadas al cuerpo: no se podrán despegar inmediatamente. Habrá un largo tiempo de una inmovilidad casi petrificada, repentinamente, cuando nadie podría anunciarlo, la libélula (mariposa) emprenderá el vuelo (Morin, 2010b, p.205).

modo inseparable. Para él, por primera vez en los tiempos modernos, Europa vive un destino común, planetario y, si procuramos elaborar un designio común, debemos realizar una metamorfosis.

La metamorfosis abre una puerta de esperanza donde parecía haberse borrado del horizonte. Una esperanza fundada en la idea de que lo improbable, un salto cualitativo en la humanidad es posible; tal como se ha podido comprobar en la historia, siempre de forma imprevista, inconcebible con anterioridad.

Lo probable es la desintegración. Lo improbable, aunque posible, la metamorfosis.

Lo probable es aquello que se presenta como el proceso futuro para un observador en un tiempo y un lugar dado, disponiendo de las informaciones más confiables. Y efectivamente, todos los procesos actuales llevan a la catástrofe. Pero sigue siendo posible lo improbable. Por lo tanto, la puerta a lo improbable está abierta, aunque el aumento mundial de la barbarie lo vuelva inconcebible en el momento actual. Hace falta una mejora humana, aún inexistente, para resolver nuestros problemas.

Si la situación es desesperada, ello es indicio de que hemos llegado a una sola lógica, donde la necesidad de cambio, el empuje hacia la complejización puede favorecer las transformaciones que harían aparecer los metasistemas. Cuando una situación es lógicamente imposible surge lo nuevo y se opera una creación, trascendiendo la lógica. (Morin y Kern, 1999a, p.155)

Los elementos que forman parte de la acelerada carrera por la tecnificación y consumo son el reflejo de algo concreto: la idea de desarrollo, como lo explica Morin, tiene una fuerte carga negativa que centra su atención en el individualismo y el egoísmo. En contraposición con esta visión y en la metamorfosis de un cambio de valores como soporte en el “nuevo orden”, el objetivo ya no es el desarrollo de los bienes materiales, la eficacia, la rentabilidad y lo calculable, sino el retorno de cada uno a sus necesidades interiores, el gran regreso a

la vida interior y a la primacía de la comprensión del prójimo, la fraternidad, el amor y la amistad.

Para Morin solo con un metasistema se iniciaría una reforma en los procesos sociales. Reforma que es más que nada una metamorfosis en la que se vuelve necesaria la revalorización de la idea de integración. Así, estructuras como familia, la vida, el amor, volverían a formar parte de la dinámica de las sociedades. El progreso, ética y políticamente necesario, no es una voluntad histórica; el propio progreso se ve afectado por el principio de incertidumbre. Lo que “deseamos sea la vanguardia de un movimiento histórico planetario no es, no podrá ser más que una pequeña retaguardia de resistencia contra la barbarie” (Morin y Kern, 1999a, p.155).

La vitalidad característica de la metamorfosis es, como dice nuestro autor, más enriquecedora, más eficaz, porque nos invita a repensarlo todo más que a poner parches y nos impele a la comprensión de que nada está establecido para siempre y que todo puede reinventarse, empezando por nosotros mismos. Lo que reclama Edgar Morin es una metamorfosis del conocimiento, la ética y la política.

1.1. La necesaria religancia ético-política

Para Morin la globalización de finales del siglo XX creó infraestructuras comunicacionales, técnicas y económicas de una sociedad-mundo; sin embargo, la economía liberal que ha engendrado sus “propias infraestructuras, hace imposible la formación de semejante sociedad, puesto que inhibe la constitución de un sistema jurídico de gobernanza y de una conciencia común” (2006b, p.185). Es decir, el proceso tecnoeconómico de la globalización ha creado la infraestructura de una sociedad mundo, pero que al mismo tiempo vuelve imposible su estructuración.

Algunas hipótesis sostienen que el auge de la teorización sobre la *gobernanza* es producto de las crisis económicas que afectaron a buena parte del mundo durante 1970 y 1980; otras explicaciones señalan que –en realidad– lo que se produjo fue una crisis de legitimidad y un fortalecimiento de la

sociedad civil, lo cual transformó la esfera de la política y, con ello, la concepción sobre los límites y razón de ser de la intervención de los estados.

Es un término que ha circulado en el vocabulario académico y en los discursos políticos por más de treinta años, aunque aún se discute sobre su núcleo semántico. Dependiendo del contexto, gobernanza puede utilizarse al mismo tiempo como sinónimo y antónimo de la noción de gobierno.¹¹⁶ La acepción normativa es la que se usa habitualmente. Esto se debe a que con frecuencia los actores gubernamentales y los organismos internacionales, como la ONU (Organización de las Naciones Unidas) o la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos), hablan sobre la necesidad de fortalecer los sistemas de gobernanza nacionales y plantean a la gobernanza como un deber ser o como un estado ideal de la dinámica socio-política de los países.

El *Diccionario de la lengua española* de la RAE, en su 21ª edición (1992), especifica que gobernanza es un término antiguo que describe “el arte o manera de gobernar” y en su 22ª edición (2002) amplió esa connotación para definirla como: “Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía”.¹¹⁷

Varios son los autores que afirman que hoy el mundo tiene un problema de gobernanza. Los países están pasando por dificultades para solucionar sus problemas sociales porque los enfrentan desde la idea tradicional de gobernabilidad, donde

¹¹⁶ Cabe distinguir para relacionar dos conceptos: El primero es la gobernabilidad, que tiene que ver con el funcionamiento de las estructuras e instituciones del sistema político y, en particular, con el Estado. En un país con una gobernabilidad estable, las demandas sociales tienen una respuesta política de parte de las instituciones, funcionando de forma adecuada a las necesidades del país. Por el otro, la gobernanza, que tiene que ver más bien con las aptitudes de los gobernantes para desenvolverse sobre ciertas condiciones estructurales establecidas. En este caso, un país con buena gobernanza es donde el Estado tiene un manejo adecuado de situaciones de conflicto, pudiendo discutir y lograr consenso con diferentes grupos sociales.

¹¹⁷ Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=JHRSmFV>

el Estado es el único solucionador de este tipo de problemas, pero sin capacidad de dialogar y llegar a acuerdos con los actores sociales (Aguilar, 2006, p.77).

Es interesante rescatar de este autor, Luis Aguilar, la discusión que realiza en torno a la gobernanza para explorar el tema de “gobierno estratégico”, en donde se reconoce la importancia del entorno tanto nacional como internacional. Esto nos recuerda las relaciones que estudiamos, para la antropolítica, entre programa/y/estrategia. Aguilar analiza el cambio que se opera entre el énfasis puesto en la planeación –programa– y el que se otorga a la operación –planeamiento estratégico–, ambos procesos envueltos por valores estratégicos. Se plantea que, frente a la imposibilidad de desagregar planes y programas, resulta necesario buscar salidas, es decir, estrategias.

Las denuncias sobre las consecuencias del actual y vertiginoso proceso de globalización, que se está traduciendo en aumento de los desequilibrios, son muchas; y el tema de la gobernanza y las estrategias de “solución” son temas de agenda política internacional, aunque no siempre adoptadas y/o bienvenidas.

Cabe preguntarse, ¿cómo se puede denominar globalizador un proceso que aumenta los desequilibrios? No pueden ser considerados mundialistas quienes buscan intereses particulares, a corto plazo, aplicando políticas que perjudican a la mayoría de la población, actual y a generaciones futuras. Este proceso tiene muy poco de global en aspectos que son esenciales para la supervivencia de la vida en nuestro planeta.

Frente a la ausencia de control o a la irresponsabilidad con que se estaba desarrollando el proceso de globalización, y a favor de una mundialización/planetarización real que defiende la existencia de instituciones democráticas a nivel planetario, capaces de gestionar los bienes públicos globales, patrimonio común de la humanidad, y de evitar su destrucción por quienes solo velan por sus intereses a corto plazo, Morin, un “humanista planetario”, afirma la urgencia de conjugar ética y política en una antropolítica que integre los imperativos de la ética planetaria. Una ética planetaria que, a su entender, requiere nuevas tomas de conciencia, como son: la identidad

humana; la comunidad de destino entre los seres humanos y entre estos y el planeta; la responsabilidad y solidaridad hacia las siguientes generaciones; la Tierra-Patria como comunidad de destino, de origen y, también, de perdición,

Si bien no se puede confundir ética y política, cabe reconocer que “las grandes finalidades éticas necesitan de una estrategia, es decir, una política, y la política necesita un mínimo de medios y finalidades éticas, sin por ello reducirse a la ética” (Morin, 2006b, p.89) Hay, entre ambas, complementariedad, incertidumbre y en ocasiones contradicción.

Cuando más se ejercita la política en la complejidad de una sociedad, más imperiosos son los imperativos éticos de libertad, de derechos; cuanto más se degradan las sociedades y comunidades, más necesarios son. En este sentido una política de la complejidad lleva en sí una aporía permanente. (p.90)

El reto es, sostiene el pensador de la complejidad, superar la impotencia de la humanidad para constituirse en humanidad, de donde se deduce la necesidad de una política de la humanidad, es decir, se necesita regenerar el pensamiento político en el sentido que quienes deciden las acciones políticas: los expertos, los responsables políticos viven el día a día (política del corto plazo) y no tienen una visión global futura (política de largo plazo).

Este es el sentido que Morin otorga a la *gobernanza*, porque las crisis de ingobernabilidad no son meros descontentos con la forma de gobernar, sino son problemas más profundos que tienen que ver con la forma en que los gobiernos operan las transformaciones de las sociedades. La mayoría de los cambios estarían relacionados con la globalización, ese proceso de apertura e intercambio que hoy comprende a gran parte del planeta, y pone en cuestión la manera de gobernar y la capacidad real de los gobiernos democráticos para enfrentar las crisis económicas y sus impactos sociales y políticos.

El problema de gobernanza está presente internacionalmente y sería un primer síntoma de la aparición de una sociedad-mundo, que podría sustituir nuestra actual noción

de desarrollo basada en la economía. “Se esboza una sociedad global. Económica y técnica, todo se conjuga en una sociedad-mundo. El problema es que no es técnico” (2003a, p.265). Si esto llega a pasar, sería necesaria una política de la humanidad a escala planetaria con un objetivo urgente: solidarizar al planeta. “La sociedad-mundo precisa ética, derecho y política” (p.268).

No se pueden ocultar los obstáculos que se oponen a la aparición de la sociedad-mundo. Nos encontramos con conflictos y colisiones que deben ser regulados no solo por la ley de una autoridad jerárquica, sino también por relaciones de solidaridad. Lo que se necesita es, en definitiva, “una política de la civilización y una política de la humanidad que sustituya la política de desarrollo” (Morin, 2006b, p.185).

Hemos de reconocer que no es posible abordar solo localmente problemas globales como el cambio climático, el agotamiento de recursos vitales, o la reducción de la pobreza y la marginación que afectan a todo el planeta. Se precisa una coordinación planetaria capaz de impulsar y controlar las necesarias medidas “glocales”, es decir, a la vez locales y globales, en defensa del medio y de las personas, para reducir el impacto de las actividades humanas, para afrontar la ecología de la acción y hacer posible a futuro una comunidad de destino.

El problema planteado a la humanidad es a la vez local y global. Sin embargo, “el pensamiento que no percibe más que lo parcelario, lo fragmentado, lo descontextualizado, lo cuantificable, es incapaz de cualquier concepción global” (Morin, 2003a, p.272). La humanidad emerge en un caos que amenaza con destruirla. No se sabe qué ocurrirá, se trata entonces de impulsar un nuevo “orden mundial”, basado en la cooperación y en la solidaridad, con instituciones que sean expresión de una ciudadanía planetaria común.

Para ello necesitamos medidas políticas glocales, complementarias a las educativas, y tecno-científicas para avanzar en la realización de una ética planetaria. Este hecho conlleva una manera de pensar muy diferente, compleja, de largo plazo, no maniquea. Cabe por ahora preguntarnos ¿cómo impulsar nuevos logros?

La política de civilización debería concurrir con la reforma de la vida, la cual debería concurrir con la política de civilización. La reforma ética debe ser conjugada con la reforma educativa y la reforma de la vida. (Morin, 2006b, p.196)

Una integración política a escala mundial plenamente democrática constituye un requisito primario para hacer frente a la degradación, tanto física como social, de la vida en nuestro planeta. Vale como ejemplo un pensamiento político que podría conducir a una metamorfosis, a un cambio de rumbo, el *International Ethical, Scientific and Political Collegium*, también conocido como *Collegium Internationale*,¹¹⁸ creado en 2002, y que cuenta y contó entre sus miembros con intelectuales políticos, filósofos, sociólogos como Edgar Morin, Amartya Sen, Stéphane Hessel, Joseph Stiglitz, Jürgen Habermas, Manuel Castells, Anna Eleanor Roosevelt, entre otros. Fue fundado con el doble objetivo de favorecer el surgimiento de una ciudadanía y una democracia mundiales, capaces de dar legitimidad a las indispensables regulaciones ecológicas, sanitarias, sociales y económicas para revertir el actual proceso de degradación y proporcionar cualidad ética al proyecto de integración planetaria.

En términos morinianos, no es una cuestión de “modelo” porque no hay un modelo, como sí los había en el pasado, sino es cuestión de afirmar que “no necesitamos modelo, necesitamos “los caminos de las reformas para formar la Vía” (Morin, 2011a, p.284). El futuro humano está lleno de incertidumbres y de incógnitas para nuestro saber actual. Debemos emprender las vías reformadoras para preparar “el advenimiento de la Vía, que impedirá que la humanidad sea esclavizada o destruida por la hipertrofia de los poderes que ella misma ha engendrado” (p.291).

Morin formula el siguiente cuestionamiento ético-político: ¿cómo salir de la prehistoria del espíritu humano? ¿Cómo salir de nuestra barbarie civilizada? Siguiendo su camino de

¹¹⁸ Recuperado de: https://translate.google.com.ar/translate?hl=es&sl=en&u=https://en.wikipedia.org/wiki/Collegium_International&prev=search

un pensamiento complejo, sabemos que no se tendrá una respuesta acabada y definitiva; “en cada ocasión hay que establecer una prioridad y efectuar una elección (apuesta)” (2006b, p.63). Nos advierte que no se trata de eliminar los antagonismos ni alcanzar la armonía; las contradicciones éticas permanecen, “el problema ético surge cuando se imponen dos deberes antagonistas [y] no existe un imperativo categórico único para todas las circunstancias” (p.52).

Por lo tanto, la tesis weberiana que ponía en conflicto la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no puede prescribirse, el conflicto es inherente en el seno de la finalidad ética misma; es decir, “la realidad humana comporta tres instancias: individuo, especie, sociedad y la finalidad ética a partir de ahí, es en sí misma trinitaria” (p.55). Por consiguiente, la relación ética y política tiene que plantearse en términos complementarios, concurrentes y antagónicos, que tiendan a la creación de una sociedad compleja, diversa y conflictiva, pero en la que tengan mayor presencia la cooperación, la fraternidad, la solidaridad, la responsabilidad, la compasión.

La ética que nos propone Morin es ética de resistencia a la crueldad. Pero también es una ética creadora de realización de la vida humana: “La misión antro-po-ético-política del milenio es realizar una unidad planetaria en la diversidad” (2006b, p.182).

2. El deber para con el futuro: La Fraternidad

En el desarrollo de esta tesis recorrimos, por un lado, las propuestas mironianas como también las expuestas por otros autores referidas a los avatares que nuestra historia reveló sobre los “males de la civilización”, allí donde esperábamos logros y grandes beneficios. Un ejemplo de ello es el concepto de individualización, cuyas virtudes no se trata de subestimar, pero que nos llevaron a la degradación de antiguas solidaridades y a la atomización de las personas; la tecnificación que invadió, con la “lógica de la máquina artificial”, los sectores cada vez más amplios de la vida cotidiana e introdujo en ella su organización mecánica, especializada, cronometrada y que

sustituyó la comunicación persona a persona; el desarrollo, vivido como carrera del crecimiento lineal, competitivo, expuesto como rentabilidad económica que terminó pagando el precio de las pérdidas en la calidad de la vida y ocultando los problemas singulares concretos.

Nos encontramos con problemas juzgados periféricos pero que deben convertirse en centrales, problemas considerados privados y que deben convertirse en políticos, problemas en el límite de lo económicos que no son considerados con tales. No hay bienestar, hay malestar; hay atomización, fragmentación, hiperespecialización que conlleva a la pérdida de relaciones y de solidaridad. Son estas las dificultades que ponen en crisis nuestro modo de pensar, de actuar, de vivir, a las que debemos “regenerar” para no caer en una degradación moral, dado que no hay sentido moral sin sentido de la responsabilidad y sin sentido de solidaridad.

Por otra parte, expusimos sobre surgimiento de “contracorrientes”,¹¹⁹ contratendencias como expresión de resistencia, como reacción a las corrientes dominantes. Contracorrientes como la de la conciencia ecológica, la de resistencia de microtejidos de la sociedad civil que tratan de reaccionar por ellos mismos y abren perspectivas de calidad de vida y de convivencialidad. Todas son iniciativas aisladas, por lo tanto, hay necesidad de religarlas, coordinarlas para que constituyan un todo. Hay que “hacerlas emerger a la política de civilización”; es decir, una política que no reduzca el pensamiento y la acción de la política, sino que busque volver a darle sentido, y se transforme en una herramienta compleja que dé respuesta a problemas considerados o analizados parceladamente frente a la realidad.

¹¹⁹ Vid. supra capítulo 3, 3.2. También Morin (2003a, p.261) explicita las contracorrientes, cuyo desarrollo puede contribuir a la “segunda mundialización”: La contracorriente ecológica; la contracorriente de resistencia a la invasión generalizada de lo cuantitativo; la contracorriente de resistencia a la primacía del consumo estandarizado, la contracorriente de salvaguarda de las identidades y cualidades culturales; la contracorriente de la emancipación respecto de la tiranía omnipresente del dinero; la contracorriente de la resistencia a la vida prosaica, puramente solitaria; la contracorriente de la ética de la pacificación.

La tragedia política se da en primer lugar en la oposición entre la realidad antropológica, que produce y apela a una complejidad muy alta, y el pensamiento político, que responde a la ambigüedad, a la incertidumbre y la contradicción por la simplificación, el maniqueísmo, el exorcismo. (Morin, 2006a, p.504)

La “hiper-complejidad antropológica” se ha convertido en un problema que pone en evidencia no solo la manera en que la política los resuelve, sino también la contradicción que sufre la acción política: su mayor necesidad y su mayor producto, como son la detección del error, de lo falso, de la mentira, es inherente a ella misma. Por lo tanto, un antídoto ante la desintegración y la ceguera es invocar a las “fuerzas vivas” de la fraternidad y el amor. Morin usa la noción de “‘fuerza’ para indicar su carácter energético y productor, y ‘vivas’, pues tienen una fuente biológica y un carácter viviente” (p.505).

Para el pensador de la complejidad, la solidaridad, la responsabilidad, el amor y, con ellos, la *fraternidad* no son verdades de evidencia, palabras-maestras, sino que busca en cada una de ellas su potencial de religancia, para lo cual es necesario situar “cada término en las condiciones de producciones, de su emergencia, de su vagabundeo” (p.505).

Al igual que otros pensadores, recurre a las imágenes-símbolo del Padre, de la Madre, del Hermano para esclarecer la problemática de la fraternidad, las que pueden ser comprendidas con un carácter metafórico y mitológico y hasta evangélico. Sin embargo, lo que es de nuestro interés es recuperar el sentido de la fraternidad social; ese modo en que las sociedades históricas, particularmente los Estados-Nación “producen una intensa fraternidad mítica entre ‘hijos de la patria’, y el mito racial de la ‘sangre común’ da un valor pseudo-genético a esta fraternidad ideológica/cultural” (p.507).

La palabra fraternidad (del latín *fraternitas*, “hermandad”, la que a su vez deriva de *frater*, que significa “hermano”) da cuenta de las relaciones, las obligaciones, los vínculos o las reciprocidades entre los individuos o los grupos.

Los conflictos, las revoluciones, las guerras no son solo parte de un pasado histórico de la historia de la humanidad,

sino son también muestra de nuestra experiencia inmediata y de nuestro presente. La idea de fraternidad desafía estas cuestiones y se ofrece como espacio de reciprocidad, de cooperación o comunidad; como un vínculo en la esfera de la familia, el trabajo o la política; una vivencia autoética que busca ligar la socioética y la antropoética con las esferas de la micro, meso y macro política.

Ciertamente, la realización y construcción del lazo común próximo de hermandad y la posibilidad de tejer el vínculo convivencial-social, de comunidad y terrenal conlleva tiempos distintos. Es necesario un llamado a la fraternidad que, si bien nace como “valores filiales que dependen de la autoridad paterna/materna (Estado-nación), [son también] valores generadores/regeneradores fundamentales de toda sociedad” (p.509).

Por primera vez la palabra fraternidad tomó el significado y la disposición –como se entiende hoy– en 1790, cuando Robespierre presenta ante la Asamblea Francesa el más célebre de sus discursos en el que enarbola la tríada revolucionaria “libertad-igualdad-fraternidad”; estandarte del Mayo francés del 68 que fue tomado por diversos movimientos sociales, intelectuales, literarios o políticos.

Es un lema complejo formado por términos que son a la vez complementarios y antagónicos; provienen de una lógica política diferente, “la libertad puede asegurarse mediante constituciones e instituciones; la igualdad puede quedar determinada por decretos y leyes; pero la fraternidad no se puede institucionalizar ni decretar” (Morin 2002, p.172). Hoy, los ideales de Mayo del 68 nos imponen “abandonar las ideas claras y distintas que lo catalogan y tipifican y pensar juntos las ideas contradictorias que le conciernen” (Morin, Lefort y Castoriadis, 2008, p.134).

Es la fraternidad la que tiende un vínculo, la que “religa” la libertad como disposición del hombre o de los grupos para autodeterminarse y la igualdad entendida como igualdad de oportunidades para realizarnos considerando nuestras capacidades. La fraternidad requiere un cierto grado de libertad y de igualdad, va más allá de la relación filial y familiar: “la libertad aislada aniquila a la igualdad y a la fraternidad; por

su parte una igualdad impuesta destruye la libertad sin conseguir la fraternidad, sólo la fraternidad puede contribuir a la libertad y la igualdad” (Morin, 2006b, p.90).

En su libro *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (2004), el filósofo catalán Antoni Domènech realiza un exhaustivo estudio histórico en el que busca encontrar el punto en que la fraternidad, como guía social, pudiese respaldar la formación de leyes. Domènech llama a la fraternidad “el pariente pobre de la tríada”, así como “la cenicienta de los valores democráticos”¹²⁰ debido a que, a diferencia de la libertad e igualdad, ni siquiera está recogida en las sucesivas declaraciones de derechos humanos proclamados desde la Revolución Francesa. Sostiene que, con el fracaso de la llamada “República de la Fraternidad”, en 1848 fracasó también el ideario revolucionario fraternal presente en la escena política de la democracia europea durante décadas. No abandona, sin embargo, el reclamo a las instituciones democráticas para que asuman el compromiso de hacer de la fraternidad una tarea política para que la exigencia de igualdad sea más que una exigencia formal (pp.115-122).

En efecto, la fraternidad es uno de los grandes ideales modernos que aún espera ser rescatado “del olvido político práctico para colocarla nuevamente en el pedestal que le corresponde” (Rawls, 1993); no se encierra “en una raza, una clase, una élite o una nación. Proviene de quienes, donde se hallen lo oigan en sí mismos y se dirige a todos y cada uno” (Morin y Kern, 1999a, p.198).

En su libro *Teoría de la justicia* (1993), John Rawls explicita su teoría normativa de la justicia acerca de la distribución justa de los bienes y servicios, considerando las preferencias y demandas reales de las personas. En dicha obra da un giro al concepto de fraternidad al considerarlo más allá de los buenos sentimientos morales e indica su presencia en lo que denomina el “principio de diferencia”. Entiende por fraternidad:

¹²⁰ Una lectura minuciosa al respecto merece A. Domènech (2004). “Esplendor y eclipse de la trinidad republicana” (cap. 3, pp. 72-122).

El querer actuar según el principio de diferencia tiene como consecuencia el hecho de que aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados. (p.107)

La fraternidad es, entonces, la “disposición y el querer actuar de tal modo que nadie obtenga ventajas indebidas” (p.107), es decir, ventajas que no benefician también a los demás. Así, la fraternidad deja de ser un principio puramente humanitario y se convierte, para Rawls, en un sentido de solidaridad moral que incluye la igualdad en la valoración social.

Del análisis y estudio realizado de la obra de Morin, podemos dar cuenta lo alejadas que están de una propuesta teórica liberal, sin embargo, también él realiza un llamado a la fraternidad que, ya que no puede ser establecida por decreto, debería regular la libertad y reducir la desigualdad, para traspasar no solo la “impermeabilidad de la indiferencia, [sino también] superar la enemistad, los egocentrismos y los etnocentrismos, que suscitaron y suscitan enemigos” (Morin y Kern, 1999a, p.199).

La fraternidad nos coloca en el corazón de una verdadera metamorfosis social. Supone un cambio del antagonismo ético-político en el que el control de un yo fuerte y seguro de sí y una razón crítica (pero centrada en el poder de los principios de fundamentación de la moral) llevan en sí mismos el poder de ver cómo la libertad se transforma en riesgo, las desigualdades rompen fronteras, y que la individualidad nunca podrá resolver por sí misma los problemas de la vida del hombre. Todas estas acciones “llevan a la ética a adaptarse a la fuerza o ser utilizada [‘por la política’] para sus fines” (Morin, 2006b, p.90).

Nos encontramos, entonces, ante un imperioso llamado a fraternizar, a “ampliar el nosotros, a abrazar –en la relación matripatriótica terrícola– todo alter ego y reconocer en él un alter ego, es decir, un hermano humano” (Morin y Kern, 1999a, p.199).

Este constituye el objetivo de la política de civilización, cuya manifestación es el bien-vivir y no el bienestar. Se trata

de una tarea ético-política de largo plazo, que no se resigna a disolver la ética en la política inmediata y que, aun comprendiendo las contradicciones y antagonismos, busca la complementariedad dialógica entre ambos. Desde este sentido de problematización de la ética, cabe considerar, entonces, que el desarrollo de una política del hombre requiere, al mismo tiempo de su realización, una “regeneración” de los valores de la trinidad republicana: libertad, igualdad, fraternidad.

La Ética compleja asume estos valores, pero –también como ya expusimos– asume una crítica al capitalismo y sus excesos, al socialismo histórico y sus excesos, a las teorías capitalistas, socialista y comunista en sus fundamentos. No se trata de una ética ideológicamente aséptica, sino que tiene un sentido crítico muy profundo, que parte de la contextualización, de las realidades de las sociedades concretas.

Para la Ética compleja, el centro de la reconstrucción de una ética política es el ser humano y su “acontecimiento” como ente individual, social y biológico, o –como señala Morin– la trilogía individuo/sociedad/especie, sin la cual perdemos aspectos básicos del ser humano y su vida.

3. Un humanismo planetario

El desafío para una comunidad ética no es el amor abstracto a la humanidad, sino que parte de las interacciones concretas entre los individuos. Solo “siendo humano con lo humano es como se constituye la cualidad de la humanidad. Aún más: la humanidad se ha convertido en una comunidad de destino” (Morin, 2006a, p.516). Hoy, más que nunca, como “no ha sido nunca ninguna patria, [la humanidad], es una comunidad de vida y de muerte” (p.517).

Esta posición de Morin es consecuente con su modo de ver “cómo se amontonan las nubes, esbozarse en todas partes la crisis de la humanidad, vamos hacia el Apocalipsis” (2005a, p.137). Para él, el riesgoso proceso de las desmesuradas proporciones de la civilización científico-técnico-industrial, propia del “paradigma de Occidente”, nos hace estar aún en “la

edad de hierro planetaria y en la “prehistoria del espíritu humano”. Este proceso contiene las cegueras de las tres barbaries: una que desencadena las guerras y provoca masacres y torturas; otra inherente a nuestra civilización, que genera, para los subordinados y excluidos, humillación y ofensa; y una tercera barbarie “helada”, fruto de la lógica de las máquinas, que solo conoce lo programable y lo calculable.

El dinamismo del progreso y “éxito” de la modernidad, dado los cortos plazos con que se fijan las metas, condujeron a una producción y un consumo desmedido y la imposibilidad de predecir las proporciones del éxito. Una de las “fórmulas” del ideal moderno sostenida por Bacon dice que “saber es poder”; pero el propio programa baconiano manifiesta en su ejecución la cumbre de su triunfo y su insuficiencia, más aún, su contradicción interna “al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres” (Jonas, 1995, p.235).

Para Jonas el progreso técnico y, paralelamente, su uso cada vez más inevitable nos ha hecho incapaces de decretar el cese de la previsible y la cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras. Tal necesidad de “dominio sobre la naturaleza” ha llevado al completo “sometimiento a sí mismo”. El poder técnico-científico “se ha vuelto autónomo, mientras que sus promesas se han convertido en amenazas y sus salvadoras perspectivas se han transformado en un apocalipsis” (p.235).

Morin llama a esta situación el “mito providencial, que, nacido en Occidente se extendió al este anunciando un porvenir brillante y al sur, con la esperanza del desarrollo” (2010b, p.196). Sin embargo, este mito se desintegró y la pérdida del futuro dio lugar a la incertidumbre y, hoy, todos los humanos compartimos el “destino de la perdición”.

Sin duda, nuestra civilización occidental ha ampliado y sigue teniendo muchos rasgos positivos, pero acordamos que los rasgos negativos van en aumento. El paradigma de Occidente aportó “al mundo humanismo, democracia, derechos humanos, lo mejor de nuestras ciencias y técnicas, pero sufre

de carencias profundas” (Morin, 2010b, p.198).

Frente a lo que se manifiesta como una “profecía” apocalíptica, y si bien es algo que escapa a cualquier especulación, podemos preguntarnos cómo puede empezar de nuevo, en una tierra devastada, lo que haya quedado de humanidad, pero –parafraseando a Morin– acerca de lo imposible/posible, siempre hay posibilidades de que solo rochemos la profecía y, entonces, la humanidad entrará en una nueva era y comenzará a superar los hitos de inhumanidad.

Lo que el pensador francés denomina política de civilización apunta a luchar “contra los desarrollos negativos de nuestra civilización occidental preservando sus desarrollos positivos. Retoma la aspiración a más comunidad, a más fraternidad y libertad” (p.198).

Hoy se hace necesario redefinir una visión de mundo, un proyecto social que retome los logros de las visiones científicas del desarrollo, pero restaurándolas a la altura de los logros actuales de las ciencias y el conocimiento, como una “construcción social” permanente en la que se generen y regeneren los intereses del individuo-la sociedad-la especie. El desafío es superar la impotencia de la humanidad para constituirse en humanidad, de donde se deduce la necesidad de una “política de la humanidad” a la que se le impone una doble conducción: “hombre/naturaleza; tecnología/ecología; inteligencia consciente/inteligencia inconsciente. Para salir de la edad de hierro planetaria y salvar la humanidad” (Morin y Kern, 1999a, p.214).

El concepto de *humanismo* suele ser tan indefinido como inabarcable. Podemos, sin embargo, diferenciar dos acepciones que comparten conceptos básicos como dignidad –concepto central del humanismo–, grandeza, libertad. Una acepción clásica refiere a un “humanismo en sentido estricto” y designa una época histórica, una actitud espiritual que aspira a formar una humanidad armoniosa, siguiendo el modelo clásico (greco-romano); y la otra, una acepción laxa, es la que designa humanismo a todo sentido filosófico o actitud que defiende valores como la dignidad, la grandeza, y que suele confundirse, a veces, con humanitarismo o se equipara humanismo con derechos humanos.

Sin duda, el humanismo fue una forma de pensar y de estar en el mundo. En su libro *La tradición humanista de Occidente* (1989), Alan Bullock, al abordar el problema desde el punto de vista histórico, sostiene que el humanismo no fue una escuela del pensamiento ni una doctrina filosófica. El humanismo fue, más bien, una dimensión del pensamiento, un sentimiento, una creencia, un debate. Por ello, es posible dar sentido a diferentes significados que se han atribuido al término humanismo.

Es una dimensión de pensamiento, sentimiento y creencia, un continuado y vivo debate dentro del cual en cualquier momento histórico pueden encontrarse muy diferentes, y a veces opuestas, concepciones, unidas más que por una estructura unificada, por la certeza de compartir ciertas asunciones y preocupaciones ante algunos problemas y tópicos, que cambian en distintos momentos históricos. Tradición humanista es la mejor expresión que he podido encontrar para expresar esa amplia concepción. (p. 11)

Los distintos humanistas hicieron hincapié en la capacidad autocreadora del hombre, en su libertad, en la creación de su destino. Tanto los humanistas del Renacimiento como los que alumbraron la ilustración creyeron en la perfectibilidad del hombre. La ilustración excede las marcas del humanismo renacentista y otorga al hombre la capacidad de ser lo que se proponga ser, le otorga progreso, perfectibilidad, racionalismo; un humanismo que valora más la autonomía del sujeto que la interdependencia.

Ciertamente, no olvidemos en qué desembocó el exceso de “razón ilustrada” y los males que han devenido para la civilización occidental; por ello, desde una concepción antropológica compleja “hemos de abandonar el humanismo que hace del hombre el único sujeto en el universo de objetos y que le propone como ideal la conquista del mundo” (Morin, 2002, p.181); como también debemos “abandonar el naturalismo que ahoga y disuelve al hombre en la naturaleza. Pero debemos regenerar al mismo tiempo la idea de hombre y la idea de naturaleza” (p.181).

Regenerar es el llamado porque es tan cierta la afirmación que sostiene que es necesario rescatar del humanismo este comienzo del hombre de creer realmente en sus propias capacidades, rompiendo las tradiciones escolásticas medievales y exaltando en su totalidad las cualidades propias de la naturaleza humana; como también volver a asociar al hombre a la vida y a la naturaleza. En otras palabras, el humanismo moriniano retoma el hilo de la tradición humanista nacida en Occidente, particularmente en Francia, pero no la que suscribe la idea del hombre soberano, amo de la naturaleza, sino la que proclama la fraternidad entre los hombres.

Pasada la primera década del siglo XXI, es preciso volver a soñar con retornar y regenerar las “condiciones de humanidad” en función de lo que hemos aprendido y comprendido. Debemos “conservar la naturaleza, conservar las culturas, conservar el patrimonio humano del pasado porque contiene los gérmenes del futuro y revolucionar este mundo para conservarlo” (Morin, 2002, p.182).

La consideración que se hace de Morin como un *humanista plantario* es fruto de su mirada integral e integradora del ser humano en su conjunto, así como el de su entorno, que le permite su desarrollo multidimensional. No un humanismo que “convierta al hombre en un Gengis Kan de la barbarie solar y conduzca a la autodestrucción de la humanidad” (p.181), sino un “humanismo hominizado” teniendo en cuenta las críticas al humanísimo clásico racionalista y al mismo tiempo generando una concepción compleja de la naturaleza humana y una toma de conciencia de nuestro destino terrestre. De este modo, “la idea humanista de las Luces, que reconoce la misma calidad a todos los hombres, puede unirse con el sentimiento romántico de la naturaleza, que había re-encontrado la relación umbilical con la Tierra-Madre” (Morin y Kern, 1999a, p.210).

Un acuerdo fundamental en la historia del pensamiento es que la *educación* es lo que en definitiva llevó a “los humanistas” a descubrir al hombre y dar un sentido racional a la vida y rescatar como maestros a los clásicos griegos y latinos, cuyas obras se redescubrieron y estudiaron; es la *educación*.

En esto Morin es un humanista. Es la aspiración a más humanidad, a un humanísimo planetario irrealizable por decreto y a corto plazo, pero proclamarla y explicarla prepara su puesta en marcha.

Es imperiosa “la revitalización de las fórmulas federales y confederativas para superar el Estado-nación; estimular para que se desarrolle, en el tercer milenio, la idea vital del patrimonio terrestre” (p.183). Por consiguiente, se trata de repensar, reformular la educación, la política, la ética, de instituir una solidaridad basada en una comunidad de destino. Por ello, el acontecimiento, el fenómeno, que a Morin le interesa pensar, es la prosecución consciente de la hominización,¹²¹ para alcanzar lo que denomina “el quinto nacimiento posible, el nacimiento de la humanidad” (Morin y Kern, 1999a, p.118), es decir, la emergencia de la humanidad en la era planetaria.

3.1. Una trama posible: humanismo y educación

Edgar Morin, al igual que los humanistas de otros tiempos, concibe una misión como ser humano: preocuparse por el “desarrollo” integral del ser humano, los conocimientos y la enseñanza.

A mediados del siglo XX, Werner Jaeger publicó *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (1993),¹²² en el que realiza

¹²¹ Para Morin la prosecución de la hominización daría lugar a un nuevo nacimiento del hombre. El primer nacimiento fue el de los inicios de la hominización; el segundo la emergencia del lenguaje y la cultura; el tercero fue el del *Homo sapiens* y la sociedad arcaica; el cuarto fue el nacimiento de la historia que comprende también los nacimientos de la ciudad y del Estado. El quinto nacimiento posible, el nacimiento de la humanidad. Ver (1999a, p.118) y también (2005b, pp.181-213).

¹²² Podemos decir que es el más detallado estudio sobre la noción de *paideia*. En la Introducción: “Posición de los griegos en la historia de la educación humana” (pp. 3-17), da cuenta de ello. Bajo el concepto de *paideia*, en griego *παιδεία*, educación o formación, se congregan elementos de la gramática, la retórica, la poesía, la gimnasia, las matemáticas y la filosofía, que se suponía debían dotar al individuo de conocimiento y cuidado sobre sí mismo y sobre sus expresiones. El ideal de *paideia* estaba dado por la estructura específica de la *polis* griega, en que una casta reducida de ciudadanos, exentos de las necesidades manuales con la excepción de la guerra, dedicaban su vida a la participación en los asuntos cívicos. En

un minucioso estudio “de la formación del hombre griego, la *paideia*, en su carácter peculiar y en su desarrollo histórico” (p.6). Señala que bajo el concepto de *paideia* se centraban los elementos de la formación que harían del individuo una persona apta para ejercer sus deberes cívicos. Los griegos “situaron el problema de la individualidad en lo más alto de su desenvolvimiento filosófico, [por ello] mirar la educación y la cultura desde el punto de vista moderno supone partir de la constitución racial del espíritu griego” (p.8).

Nuestro autor, Edgar Morin, reafirma a la educación como un hecho radical, pero para él no se trata solo de enseñar los conocimientos, sino también enseñar a *aprender* los conocimientos, y no es una acción individual para enaltecer, sino es el fiel ejercicio de la tríada: se enseña y se aprende en un contexto, con los otros, en un camino de incertidumbre y contradicciones. Comprender esta propuesta es fundamental ya que la emergencia de la humanidad, como comunidad de destino planetario, no se dará sin una correspondiente reforma del pensamiento (Morin, 2001a).

La educación, en la propuesta del *pensamiento complejo*, adquiere un nuevo significado. En primer lugar, la necesidad de reivindicar el fenómeno educativo más allá de la concepción disciplinar. Esto supone enseñar a investigar, a integrar las ciencias sociales con las humanísticas, a fomentar tanto un conocimiento autónomo como una práctica educativa más sensible, más ligada a “enseñar a vivir”. Formar ciudadanos, hijos de una democracia cognitiva y cívica, que puedan interaccionar con el entorno con estrategias creativas, como constructores de saberes desde una perspectiva ética y con conciencia de una ciudadanía planetaria. Por consiguiente, reflexionar sobre la educación como camino, repensar la edu-

Roma, el concepto de *paideia* fue ocupado por el de *humanitas*, que significa igualmente cultura, educación y pedagogía propias del hombre libre y a la cual se relacionan todas las disciplinas. *Humanitas* reveló el desarrollo de las cualidades que hacen al hombre un ser verdaderamente humano, que lo enriquecen con una cultura y lo diferencian del bárbaro. De aquí proviene la designación de “humanidades” para los estudios vinculados a la cultura y el movimiento filosófico, pedagógico y cultural conocido como “Humanismo”, que caracterizó al Renacimiento grecolatino en Europa.

cación desde y para la Complejidad se transforman en tareas urgentes para los educadores del siglo XXI.

El pensamiento complejo acoge un conocimiento que se crea y recrea en el caminar. Un conocimiento que reconoce la certidumbre, que postula la dialógica, la recursividad, lo hologramático; un conocimiento articulador y multidimensional.

Varios son los libros que Morin emprendió junto a otros pensadores, principalmente a partir de la postulación en la Unesco de la “Cátedra itinerante Edgar Morin”, para mostrar esta propuesta de una educación para el futuro. Junto a Ciurana y Motta escribieron *Educación en la era planetaria* (2003), libro de gran difusión y trabajo en las instituciones educativas abocadas al estudio del pensamiento complejo. En este libro dan cuenta de la necesidad de educar en un sentido global y planetario; es decir, postulan que la educación debería progresar hacia la conciencia de su pertenencia a una sociedad mundo en la que se reconocen las antinomias y las contradicciones.

Otra obra también de mucha difusión en el ámbito educativo, principalmente en Latinoamérica, es *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (2001a) porque allí Morin marca el camino para la educación del futuro. Se refiere al pensamiento de la complejidad y a la noción de incertidumbre inherente a esta; señala cuales son los “siete saberes”¹²³ necesarios para desarrollar un pensamiento vincu-

¹²³ Los siete saberes fundamentales para la educación del futuro nacen a partir de los vacíos que Morin descubre en la educación y que deberían tratarse en cualquier sociedad y en cualquier cultura. Estos 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, separación del contexto... (3) Enseñar la condición humana. El significado de ser humano. La necesidad de una convergencia de la condición humana. (4) Enseñar la identidad terrenal. Conciencia antropológica y conciencia ecológica; ser ciudadano de la Tierra. (5) Enseñar a afrontar las incertidumbres. Las ciencias sólo enseñan certezas; estamos ante la condición de posibilidad de la incertidumbre ética. (6) Enseñar la comprensión. Enseñar a establecer un diálogo entre las culturas. Reformar las mentalidades. (7) Enseñar la ética del género humano. La humanidad debe convertirse en verdadera humanidad y encontrar su realización en ella. La educación debe conducir a la antropoética.

lante y afrontar la incertidumbre. Son, en expresión de Morin, “siete agujeros negros en todos los sistemas de educación, siete problemas que no tienen lugar ni en los programas ni en la educación y que, sin embargo, son totalmente necesarios” (2010b, p.217). Se trata de una apuesta a futuro porque si bien son saberes que se presentan como exigencias necesarias desde un punto de vista epistemológico, convergen en lo socio-político-ético.

Creemos que no podemos dejar afuera lo que en los anteriores capítulos expusimos para poder dar cuenta del derrotero histórico de la ciencia, el conocimiento, la política, la vida y la nueva mirada sobre la reforma de la educación-la reforma del pensamiento; un modo de acompañar el camino del método como invitación para reorganizar y ligar nuestra manera de conocer, actuar, de vivir. Es necesario retomar la idea de nuestro autor de que la historia no avanza de forma frontal, como un río, sino por medio de innovaciones o creaciones internas y de accidentes externos.

Particularmente, en el encabezado de la Parte Tercera: “Por el pensamiento complejo” de su libro *Ciencia con conciencia* (1984), Morin expresa: “La simplificación es la barbarie del pensamiento. La complejidad es la civilización de las ideas” (p.292), es decir, las formas de pensamiento que actualmente tenemos para comprendernos en el mundo científico son profundamente ciegas, no acaban de comprender que lo que está en sus manos es el destino de nuestra propia sostenibilidad; la escisión entre la cultura humanística y la cultura científica es adversa para una, para la otra, y para ambas a un mismo tiempo; las ciencias “duras” no tienen como referente al hombre y las ciencias humanas lo han fragmentado para poderlo conocer. Cada disciplina habla de una parte del hombre, ninguno habla del hombre total, ninguno capta la hipercomplejidad que nos constituye, y el hombre termina desmenuzado en una racionalidad ciega. Por ello, se hace necesaria una reorganización conceptual del pensamiento: no hay otra posibilidad. (pp. 293-369).

Para el pensador de la complejidad la salida de la ‘edad de hierro planetaria’ y de la ‘prehistoria del espíritu’ nos exige

pensar de forma radicalmente compleja (1992, p.244); por ello apuesta a comprender que la revolución se juega hoy no tanto en el terreno de las ideas buenas o verdaderas, opuestas en una lucha de vida o muerte a las ideas malas y falsas, sino en el terreno de la complejidad del modo de organización de las ideas.

Conocer no es llenar la cabeza de información. Conocer es saber qué hacer con esa información. Conocer es *articular* y no solo distinguir. Conocer es *organizar*. Por ello, el problema crucial es el del principio organizador del conocimiento, no se trata únicamente de aprender, reaprender y desaprender, sino de reorganizar nuestro sistema mental para reaprender a aprender (1999b, pp. 23-35).

La parcelación y la compartimentación de los saberes nos hace incapaces de abordar *lo que está tejido en conjunto*. Necesitamos un conocimiento pertinente para afrontar la complejidad. Nuestra forma de pensar y de actuar da cuenta del paradigma inconsciente que la gobierna. Reconocer un paradigma es condición fundamental para des-obedecerlo. Es posible y necesario superar el paradigma fragmentario y pensar y actuar bajo un *paradigma dialógico* que pueda incorporar nuevos principios y hacerse cargo de la complementariedad y del antagonismo. Practicar la dialógica es generalizar la comprensión; reconocer el pluralismo, la diversidad, como también reconocer la unidad en lo diverso (2001a, pp.35-43).

Una educación para el nuevo siglo nos concierne como humanidad, nos implica a todos de manera dialógica, organizacional, compleja y nos interpela como seres humanos capaces de ejercitar una razón constructiva, abierta y crítica. Los grandes retos que tiene la humanidad por delante son retos y problemas generales. Por lo tanto, es comprensible que para Morin “un deber capital en la educación es armar a cada uno en el combate vital por la lucidez” (1999b, p.54). Eso es lo que han pretendido siempre los humanistas de todos los tiempos, pero desde un pensar complejo se trata de desarrollar conscientemente un nuevo nivel de lo humano: la “humanidad” y para ello es necesario que la educación sea el camino para un *humanismo responsable*.

En consecuencia, tenemos necesidad de una educación para el futuro, de una educación para religar, de un sentido de regeneración económica, social, política, cognitiva, educativa, ética o de la reforma de vida. La educación es toma de conciencia y responsabilidad.

En *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación* (2015), Morin reflexiona sobre de qué manera podemos hacer entender la importancia de la educación, comprendiendo que “una de las misiones básicas de toda educación es la autonomía y la libertad mental” (p.39). Vale recordar que una autonomía del individuo cerrado en sí mismo alumbra un individualismo ético-político y si la libertad es solo independencia privada, entonces es inevitable la atomización de lo social y la consecuente destrucción de los lazos de solidaridad y convivencialidad. Pero, nuestro autor da un giro recursivo a estas acciones; entiende que la educación para la autonomía se inserta plenamente en la educación para la vida.

No hay autonomía mental que no dependa de aquello que la nutre –la cultura– y que no tenga conciencia de los peligros que sobre ella se ciernen –la ilusión y del error, de las incomprendiones mutuas y múltiples, de las decisiones arbitrarias a causa de la incapacidad de concebir los riesgos y las incertidumbres–. (p.39)

Por su parte, la enseñanza de lo que es la libertad “personal reside en el grado de posibilidad de elecciones entre las opciones que nos ofrece la vida” (p.39). Es decir, al igual que la autonomía, también está determinada por sus condiciones de emergencia. Pero la noción de libertad, en la perspectiva humanista compleja de la educación, emerge en la esfera antropológica, “allí donde la competencia cerebral, cree, multiplique, desarrolle condiciones de elección, posibilidades de inventar y plantear diversos esquemas/escenarios de acción” (Morin, 2006a, p.272).

La libertad es la ruptura con el determinismo. Los condicionamientos no son absolutos, existe un “residuo estadístico” no controlado por los condicionamientos, existe la eco-

gía de la acción, que es donde se mueve la libertad humana. De esta manera habla Morin de la libertad como una “autonomía dependiente”. La libertad es el hecho fundamental que origina propiamente la ética en su sentido pleno

Este es el sentido del método, el poder equiparnos, individual y colectivamente ante los problemas fundamentales y globales que son los de la era planetaria y vislumbrar un esfuerzo a favor de una reforma de la educación que vaya en esa dirección. Morin busca concretizar su reforma del pensamiento en una reforma de la educación.

Tenía esa necesidad cuando escribía el Método. El método desembocaba necesariamente en una reforma del pensamiento y, para concretizarse, hacía falta una reforma de la educación. (2010b, p.213)

A lo largo de sus escritos nos va señalando una serie de vías que pretenden desembocar en el camino de una educación que esté a la altura del nuevo siglo. Necesitamos comprender y sumir la necesidad de un horizonte que asegure, como “prioridad material, la disponibilidad del agua, alimentos, energía, medicamentos y como prioridad moral la reducción de la subordinación y la humillación sufrida por la mayor parte de la población del globo” (2011a, p.109). No fueron suficientes las revoluciones del siglo XX que se focalizaron en el desarrollo tecno-económico; el desafío hoy es que el desarrollo debe ser cuestionado, repensado y, desde su punto de vista, reemplazado por una política de la humanidad, tal es la propuesta que realiza en *La vía para el futuro de la humanidad*.

Cada una de las iniciativas de cambio, de reformas, forman “vías” que al conjugarse podrán dar lugar a la nueva “Vía” que orientará a la sociedad del futuro. En este libro detalla que las vías necesarias para el futuro de la humanidad serían: reformas políticas de la humanidad; reformas del pensamiento y de la educación, reformas de la sociedad y reformas de la vida. Pero estas reformas están condenadas a la insuficiencia y al fracaso si no progresan de manera interactiva. Las reformas son solidarias e interdependientes. La apuesta es:

Emprender ya, y resueltamente, todas las vías reformadoras para preparar el advenimiento de la Vía, que impedirá que la humanidad sea esclavizada o destruida por la hipertrofia de los poderes que ella misma ha generado y no sea capaz de controlar. De ahí la necesidad de interdependencia y esperanza. (p.291)

La causa del origen de esta nueva Vía, en la que deberíamos organizarnos, no es otra que “salvar a la humanidad”. No basta con indignarnos, ya que “la indignación sin reflexión ni racionalidad conduce a la descalificación del prójimo” (2006b, p.61).

La indignación suele ser solo una máscara para cubrirse de moral, de ahí que las respuestas a los problemas que enfrentamos suponen más que una revolución, una metamorfosis,¹²⁴ “animando el gran círculo virtuoso [reforma del conocimiento, del pensamiento y de la educación], en una voluntad para cumplir la misión histórica de saber-vivir-pensar-actuar en el siglo XXI” (Morin, 2015, p.138).

Este camino da cuenta de la imperiosa necesidad de celebrar la enseñanza sobre la libertad, porque dicha enseñanza es aprender a ser consciente de lo que uno elige, es decir, consciente de los peligros, de las incertidumbres, de los cambios de sentido de la acción y, por lo tanto, de la ecología de la acción; “ser consciente de la apuesta que entraña toda elección y de que se ha de aplicar una estrategia permanente para evitar que el resultado de la elección degenera” (p.40).

Entendemos que esta trama, humanismo-educación, es una apuesta en la acción humana de un “humanismo complejo” que regenere el valor de la educación que brinde a los seres humanos aquello que les permita contextualizar, vincular, articular, es decir, situarse en un contexto y si es posible globalizar, colocar en un sistema los conocimientos adquiridos. Enseñar es “enseñar a vivir”.

¹²⁴ La palabra revolución le parece a Morin no solo desviada sino también insuficiente. Por eso habla más bien de metamorfosis, que mantiene la identidad, pero transformándola.

El vivir se sitúa concretamente en un tiempo y en un lugar. El tiempo es el nuestro, pero el lugar no es solamente nuestro país, sino nuestra civilización típicamente occidental en su economía, sus técnicas sus costumbres, con sus problemas de vida cotidiana”. (2015, p.24)

La educación, que nos habilita y nos brinda los útiles y elementos de una cultura general para vivir en sociedad, nos prepara en una educación profesional, pero –para el autor de la complejidad– presenta una carencia en lo que concierne a una necesidad propia de la vida. Vivir “es vivir en tanto individuo que hace frente a los problemas de su vida personal, es vivir en tanto ciudadano de su nación, es vivir también como parte de lo humano” (2010b, p.215). Frente a este mundo de relaciones nos equivocamos y nos ilusionamos, pero tenemos la necesidad de reconocer esas fuentes y en todos los casos buscar un conocimiento pertinente, multidimensional, significativo, que interaccione con la realidad exterior, que se acerque a una realidad comprensiva de nociones antagónicas, que se encuentre para converger y hallar el consenso de la unidad en lo diverso y lo múltiple, de lo concreto en lo universal, de lo “glocal”.

El saber necesario para la educación del futuro, el número siete, expuesto en su libro, es “enseñar la ética del género humano”. Éste expresa tanto el sentido como el camino de la humanidad para convertirse en verdadera humanidad y encontrar su realización en ella. Por ello, la educación debe conducir a la *antropoética*, considerando el carácter ternario de la condición humana como individuo-sociedad-especie.

4. Antropoética. Hacia una Ética del género humano

El concepto *antropoética* es introducido por Edgar Morin en su propuesta del pensamiento complejo. En un sentido literal podemos traducirla como “hombre ético”, pero, en un sentido amplio, significa una actitud y una forma de vida cuya apuesta principal es humanizar al hombre.

La antropológica es concientizar al individuo de que no es un sujeto especial, jerárquica y racionalmente superior, sino un sujeto complejo que emerge en una trama biológica, social, cultural que se entrelazan formando el bucle individuo $\leftrightarrow$ sociedad $\leftrightarrow$ especie. Así graficadas, las flechas nos indican que estos términos se coproducen unos a otros sin jerarquizarse.

Expresa Morin: “llamo antropológica, o ética del género humano, a la toma en cuenta de la inseparable trinidad de la condición humana: somos a la vez individuos, miembros de una sociedad y miembros de una especie” (2010b, p.225). Son nociones indisociables e incluso comprendidas unas con otras, de ahí que, tal como expusimos en el capítulo anterior, refrenda tres direcciones para la ética: personal (autoética), social (socioética) y planetaria (antropológica). Los imperativos que surgen de estas direcciones, si bien son complementarios, pueden resultar antagónicos; entonces, hay que saber elegir provisionalmente, contar con estrategias y luego reencontrar la trinidad ética.

La sociedad moderna está cambiando tan rápida y, en algunos casos, radicalmente que ha afectado la “esencia” humana y es precisamente aquí donde la educación plasma la esperanza de salvaguardar la humanidad. Así como es necesario enseñar la comprensión como salvaguarda de la violencia y la exclusión; es necesario enseñar la antropológica o ética del futuro con la que se busca desarrollar la decisión consciente de contribuir a respetar la diversidad humana, social y de la especie, así como favorecer el humanismo, la conciencia de solidaridad y la democracia. La antropológica conlleva, entonces, “la esperanza de lograr la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria” (Morin, 2001a, p.106).

Pensar los grandes problemas de la humanidad como condición de posibilidad de vida humana y no-humana en la era planetaria es, para Morin, contar con otra posibilidad política. No una política de los poderes para sacrificar a los que no son de su grupo político, sino una antropológica para salvar a la humanidad realizándola. Señalamos que en esto no hay programa, tan solo hay estrategias; maneras de asumir las dificultades que se presentan en cada caso, tratando de salvar lo que es genérico en la humanidad.

¿Qué es lo genérico en la humanidad? Lo genérico, para Morin, es la capacidad histórica que tiene el género humano de sobreponerse ante las amenazas de muerte.

Por consiguiente, pensar la continuidad de la humanidad como comunidad de destino planetario será la apuesta de una antropolítica y de una política de civilización en el sentido de considerar no solo lo cuantitativo y manipulable, sino la parte de carne, de sangre, de sueño que hay en la realidad humana y, por eso mismo una antropoética, como ética que dialoga con la condición humana, ética planetaria que busca vías regeneradoras para una metamorfosis de la humanidad, capaz de tejer en conjunto e interdependientemente la multidimensionalidad humana.

La Ética –aquí propuesta como antropoética– no exhibe un primado sustancial, la Ética es vital y nos compete y compromete en todas las dimensiones de nuestro vivir. Así como tenemos la exigencia ética de reencontrar y regenerar sus fuentes, que son los lazos de la “red vincular” en la que convivimos: la vida, los sujetos, la naturaleza, las situaciones de vida, el lugar, la historia; los lazos que unen a todo lo que existe en su mutuo producirse; también, frente a la visión compleja del bien y del mal, tenemos otras tres exigencias éticas:

La primera es resistir a la crueldad del mundo (...). La segunda, contribuir a todo lo que permita a los humanos vivir poéticamente, es decir, realizar amor, fraternidad, comunión. Por último, está mi profesión de fe: “La fe ética es amor”. Pero es un deber ético preservar la racionalidad en el amor. (2010b, p.180)

Si bien no existe un principio del mal, el bien está condenado a ser débil; eso quiere decir “que hay que abandonar el sueño de perfección, de paraíso, de armonía. Siempre está amenazado, perseguido. Induce a una ética de resistencia” (2006b, p.215). Por ello reafirmamos y compartimos que el centro de la reconstrucción de una ética-política es el ser humano y su situación como ente individual, social y biológico, como trinidad humana, es decir, la trilogía individuo-sociedad-especie sin la cual perdemos aspectos básicos del ser hu-

mano y su vida. Así, la antropológica vive la conciencia del riesgo que implica la ecología de la acción, “comprende, como toda ética, una aspiración y una voluntad, pero también una apuesta a lo incierto” (2001a, p.106).

Volver a encontrarnos como humanidad supone un esfuerzo de la educación para trabajar para la humanización de la humanidad. Esto porque el hombre, a pesar de su evolución del homínido al *Homo sapiens*, no ha asumido su humana condición. Hoy, agrega Morin, “la hominización culmina en un nuevo comienzo: lo humano” (p.47). Es aquí, a partir de lo humano, donde se abre la posibilidad de construir una Ética realmente humana que reconozca la condición humana, y abandonemos el sueño (pensemos en Bacon, Marx, Descartes) del progreso ilimitado, la conquista del universo, de la razón dominante, que alentaron la aventura conquistadora del paradigma de simplificación, con los adversos resultados que hoy enfrentamos.

Es necesaria una educación para la comprensión humana, una educación para conocer los obstáculos a la comprensión. Una educación que camine hacia el reconocimiento de la unidad planetaria en la diversidad individual, la enseñanza del respeto al otro, tanto la diferencia como la identidad consigo mismo, la enseñanza y desarrollo de la ética en su triple aspecto, de la solidaridad, de la comprensión y de la Ética del género humano (Morin, 2001a, pp.87-98).

La antropológica debe contribuir a la formación de una conciencia humanista y ética de pertenencia a la especie humana, que solo puede ser completada por la conciencia del carácter matricial de la Tierra para la vida y de la vida para la humanidad. “La idea de una ética para la especie humana era abstracta, en tanto esa especie no se hubiera visto concretamente reunida, en conexión por el desarrollo de la era planetaria” (2006b, p.176). Por eso reafirmamos que la antropológica renueva la esperanza de lograr la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria. En consecuencia, la “ética compleja es una ética de esperanza (...), sabe que lo inesperado puede llegar, que en la historia lo improbable acaece más a menudo que lo probable” (pp.121-122). Lo mejor del humanismo está por nacer.

4.1. El camino de la esperanza

Aunque el futuro previsible no genera demasiado optimismo, es una exigencia ética preguntarnos si acaso debemos inclinarnos por el pesimismo escéptico. Creemos con Morin que el improbable beneficio llegará. Existen momentos en la historia de la humanidad en los que se producen cambios de rutas, bifurcaciones, lo que nos lleva a buscar un nuevo camino. En la propuesta del pensador de la complejidad, el camino es desarrollar la idea de la metamorfosis para decir que en el fondo todo debe cambiar, esto es, desarrollar una antropolítica y una antropoética planetaria: “¡Civilizar la Tierra! [Es el llamado] Pero hay que tomar conciencia del problema mismo de nuestra civilización” (Morin y Kern, 1999a, p.154).

¿Hay señales que nos indiquen que estamos realmente en este camino? Frente al legado del siglo XX, de sus herencias de muerte, aprendimos que el individuo, como destinatario de una moral prescrita, por más responsable que sea, no puede asumir por sí solo las condiciones de vida digna, de libertad e igualdad; sino que se requiere de una tarea compartida. Por ello, el desafío que nos imprime una ética compleja es ligar, tejer juntos el desarrollo de una política a largo plazo, que lleva implícita regenerar la acción ética.

Cuando Morin realiza su propuesta por un pensamiento complejo, nos invita a restaurar lo concreto, la existencia, lo que existe de afectivo en nuestras vidas. Restaurar lo singular, no disolverlo en un universal abstracto, sino integrarlo en lo universal concreto. Una invitación a tejer juntos la “otra cara del humanismo”, la del valor y de la dignidad de todos los seres humanos, independientemente de quiénes sean o de dónde vengan. Una invitación a asumir, difundir y educar en esta idea en la era planetaria, en la que toda la humanidad vive una comunidad de destino.

Pasada ya la primera década del siglo XXI, tal vez sea el momento adecuado de “tomarnos en serio” una reflexión sobre el campo significativo y el valor epistemológico de esta metáfora de la metamorfosis que no es más que asumir la complejidad: lo *complexus*, tejer juntos.

La perspectiva histórica para el siglo XXI es constituir una unión planetaria que respete la diversidad de naciones y culturas. No podemos decidir solos sobre el destino de nuestro planeta, pero sí podemos esperar con Morin el “largo camino hacia una Tierra-Patria que englobe y respete las diversas patrias. Exigiría dejar atrás las soberanías absolutas de los Estados-nación ante tantos problemas globales” (Morin y Hessel, 2013, p.14). Estas líneas de pensamiento las evoca, junto a Stéphane Hessel, en el Ensayo *El camino de la esperanza. Un llamado a la movilización cívica*. Es una invitación a repensarlo todo; y es alentador, porque la fuerza del cambio no reside en el lamento ni en la expoliación; ni el curso perverso de una política ciega, sino en una vía política de salvación pública: el anunciar una “nueva esperanza”.

La esperanza suele ser más un tema de enunciados ambiguos, o de buenas intenciones como intento de inculcar en los demás algo de optimismo. Por supuesto, el optimismo es una forma de la esperanza; pero la espera de la esperanza no es sinónimo de expectante inacción. Es, por el contrario, vitalidad, voluntad y reto de encontrar en la esperanza el rumbo para otros rumbos.

¿Qué es lo posible o lo imposible en este camino? “La única restricción insuperable de carácter universal es la del segundo principio de la termodinámica,¹²⁵ que, por sus con-

¹²⁵ Vid. supra, cap. 1, 1.1. Un nuevo paradigma ha transformado la concepción determinista de la ciencia clásica: la ciencia del calor, la termodinámica, puso de manifiesto en el siglo XIX la posibilidad de procesos irreversibles, la existencia de una flecha en el tiempo por la función de la entropía. Los investigadores partícipes de estas ideas de la dinámica del no equilibrio demuestran que el azar y la irreversibilidad pueden dar lugar al orden y a la organización. Ilya Prigogine es el representante más conocido de esta revolución de la historia de la ciencia. Formula el segundo principio de la termodinámica de la siguiente forma: “Dado un sistema, es decir una porción arbitraria de espacio, el segundo principio afirma que existe una función, la entropía, que podemos descomponer en dos partes: un flujo entrópico proveniente del mundo externo, y una producción de entropía propia del sistema considerado” (1991, p.47). Muestra que los procesos donde se genera orden a partir del caos son frecuentes en la naturaleza, e inserta de este modo el tiempo en el interior de la ciencia, y en la naturaleza. El universo evoluciona gracias a tres exigencias: la irreversibilidad, la aparición de la probabilidad y la coherencia. El cambio de planteamiento

secuencias, veda el movimiento perpetuo, la inmortalidad, el paraíso terrestre” (Morin y Kern, 1999a, p.149). Pero, como el mismo Morin sostiene, las “restricciones sociológicas y económicas insuperables en un sistema dado pueden eventualmente ser superados por y en un metasistema” (p.150).

En consecuencia, la unión planetaria es la experiencia racional mínima para un mundo estrecho e interdependiente, en donde las posibilidades de adquisición de conciencia del destino común se acrecientan con los peligros. Vivimos y nos dolemos con el agravamiento simultáneo de la crisis de civilización, la crisis de la sociedad y la crisis económica que aumenta los peligros y “exacerba las rupturas, los temores, los odios y nos conduce hacia nuevos abismos, de ahí la urgencia de otro pensamiento y de otra política en todos los ámbitos” (Morin y Hessel, 2013, p.34).

Consideraciones de esta naturaleza nos inducen a pensar en lo probable y lo improbable. La esperanza puede ser posible, aunque, en algunos casos, improbable. Pero lo improbable tiene también su perspectiva de posible y Edgar Morin lo ha planteado en su mirada histórica y nos impulsa a incursionar en terrenos de lo complejo.

No hay caminos fáciles. Lo que hay son múltiples direcciones, a veces contrapuestos, con el riesgo de no llegar a ninguna parte. Pero la apuesta está en la capacidad de sortear posibilidades, aunque lo más posible sea lo improbable.

Encontramos, a lo largo de los escritos de Edgar Morin, tres principios de esperanza: la ocurrencia de lo improbable que en determinado momento resulta salvador; las potencialidades humanas de las que pueden surgir la generación y la regeneración ético-política como formas de encontrar salidas creadoras, imaginativas; y la metamorfosis, que en el proceso social-histórico de improviso encuentran convergencia de factores que posibilitan un “salto salvador”.

Estos principios de esperanza rompen concepciones an-

es notable: el universo evoluciona irreversiblemente; la reversibilidad y la simplicidad clásicas son casos particulares. Sostiene “Deberíamos considerar el tiempo como aquello que conduce al hombre, y no al hombre como creador del tiempo” (1991, p.24).

teriores,¹²⁶ no hay una “ley del progreso, no tenemos mesías, ni salvación, caminamos entre la noche y la niebla. Es una esperanza privada de recompensa final” (Morin y Kern, 1999a, p.196). El itinerario de la esperanza incorpora elementos más vinculados con el azar, con las estrategias ante lo inesperado, la probabilidad de lo improbable. Pero también pone en acción una voluntad dispuesta a jugar su papel, a correr los riesgos de los propios pasos, a correr el riesgo de la incertidumbre de la ecología de la acción.

El “progreso” ético y políticamente necesario no es una voluntad histórica lineal, determinista; el propio progreso se ve afectado por un principio de incertidumbre. Lo que deseamos “sea una vanguardia de un movimiento planetario no es ni podría ser más que una pequeña retaguardia de resistencia contra la barbarie” (Morin y Kern, 1999a, p.155).

Cuando nuestro autor sostiene que al final el fundamento de la ética es “la resistencia a la crueldad del mundo y a la barbarie humana”, motiva el reconocimiento de la esperanza, porque se sabe que no es certidumbre, pero sabe, como dijo el poeta Machado, que “se hace camino al andar”. De ahí que exprese que “la consecución del esfuerzo desesperado que, en el humano, toma la forma de la resistencia a la crueldad del mundo, es lo que yo llamaría esperanza” (2006b, p.223).

En consecuencia, el principio de esperanza no es meramente una oposición al pesimismo, a lo improbable, a la violencia. No es una reacción inmediata o a lo inmediato; sino que es acción que mira a futuro, a largo plazo. Por ello se vive como un principio de responsabilidad en el corazón de la ecología de la acción. La esperanza es condición de toda acción, presupone la posibilidad de hacer algo y su apuesta por hacerlo.

¹²⁶ Para Morin el consuelo no está en la creencia de que hay un más allá para nosotros después de la muerte, o la esperanza de que el universo escapa a la muerte. Sostiene “no niego la idea de salvación por masoquismos o dolorismo, es un mínimo psíquico de racionalidad lo que me impide creer en ella. Pero la renuncia a la Salvación, a la Promesa, me hace adherirme tanto más a la poesía de la vida allí donde hay desesperanza, la poesía de la vida, participación, comunión, amor, aporta gozo y plenitud” (2006b, p.222).

Después de la promesa poética de “cambiar la vida”, la política se volvió hiperprosaica (tecnificada, burocrática, econocrática). Pero debemos saber que el hombre habita la Tierra a la vez poética y prosaicamente y que la poesía no es solo una variedad de la literatura: también es un modo de vivir en la participación, el amor, el fervor, la comunión, el rito, la fiesta, la danza, el canto, que transfiguran la vida prosaica compuesta por áreas prácticas, utilitarias, técnicas. Existe una complementariedad o alternativa necesarias entre prosa y poesía. (Morin y Kern, 1999a, p.163)

La Ética compleja es una Ética de la esperanza/desesperanza: “Decir que se tiene esperanza es decir que se tienen muchas razones para desesperar” (2006b, p.222), porque la esperanza no es certeza. Actuar puede ser para algunos más que esperanza, seguridad y confianza en sí mismo; pero lo que se logra en el incierto y azaroso caminar, ya sea de manera inmediata “y su ulterior operatividad en el imprevisto curso de las cosas se siga deseando todavía, eso, en todo aquello que la acción se cree capaz de hacer, sólo esperanza puede ser” (Jonas, 1995, p.157).

¿Por qué continúa siendo necesaria la crítica de la imagen del pasado, cuando aún hay refutación de la imagen del futuro? ¿Se pueden mejorar las relaciones entre humanos, lo que quiere decir a la vez el individuo, la sociedad y sus vínculos?

La Ética compleja produce una explicación y complementariedad 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. De esta concepción del bien y del mal Morin exige y regenera la ética de la resistencia a la crueldad del mundo y su profesión de “fe ética”, es decir, contribuir a todo lo que permita a los humanos vivir poéticamente; realizar el amor, la fraternidad, la comunión (Morin, 2006b, pp.223-226).

La toma de conciencia de la Tierra-Patria puede colocarnos por sí sola en estado poético; “pero sería vano soñar con un estado poético permanente, que, por lo demás se debilitaría por sí mismo o se volvería salvaje si fuera ininterrumpido”

(Morin y Kern, 1999a, p.203). Estamos, entonces, consagrados a la complementariedad y a la alternancia poesía/prosa; y en este camino necesitamos regenerar las vías para una “política del buen vivir” más allá de lo prosaico, que puso de relieve el “bienestar reducido a su sentido material [que] implica comodidad, posesión de objetos y de bienes, pero no comporta lo propio del buen vivir” (Morin y Hessel, 2013, p.36). El buen vivir es revitalizar la fraternidad, “dado que la ética bebe en las fuentes de la responsabilidad y la solidaridad, [todo] contribuye a la revitalización ética, a la remoralización de una sociedad” (p.44), para no quedar enclavados en un estado prosaico que nos coloca en una situación utilitaria y funcional.

En algunas entrevistas, así como en aquel discurso que rescatamos del “Primer Encuentro por un Pensamiento del Sur”,¹²⁷ Morin hace referencia al “Buen vivir” de las primeras naciones de los Andes Centrales del Cono Suramericano, dando sentido a sus palabras que en “Latinoamérica está la esperanza”.

El buen vivir es un modo de vivir la cotidianidad, y/o una forma de contractualidad que incluso ha sido llevada a la institucionalidad jurídica, al ser incluida, por ejemplo, en la constitución política de Ecuador, que lo define como: “*sumak kawsay*”.

Josef Estermann, estudioso del tema, filósofo y teólogo suizo, conocido por sus estudios en el campo de la interculturalidad, de las teologías y filosofías indígenas y de la cosmovisión andina, en la conferencia dada en el marco de las Jornadas “Sumak Kawsay, sabiduría de los pueblos originarios, para el mundo”,¹²⁸ en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, expresó que el Sumak Kawsay (“buen vivir”) es una forma de dar voz y expresión a los que fueron acallados por el ruido triunfador de las concepciones importadas e impuestas, como un deber de ‘devolución’ “de lo propio, negado y supuestamente extinguido”, como una “protesta contra la situación del pueblo andino que sufre las consecuencias de la globali-

¹²⁷ Vid. supra cap. 3, 4.3.

¹²⁸ Recuperado de: <http://www.radiouniversidad.unse.edu.ar/index.php/editar-material-del-dia/560-josef-estermann-la-filosofia-andina-es-el-pensamiento-de-la-inclusividad>

zación”. Pero al mismo tiempo afirma que la filosofía andina es el “pensamiento de la inclusividad”. Es decir, un llamado a no despreciar los sistemas de pensamiento no occidentales, más cuando el criterio para reconocer una “auténtica filosofía no-occidental” sea la propia filosofía occidental. Es tiempo, reconoce, de que lo “otro”, que en este caso es lo nuestro, no se vea enfrentado al dilema de la “absorción total” por lo occidental moderno o la “exclusión total” de lo occidental moderno. Diríamos, siguiendo el desarrollo de nuestra tesis: es tiempo de fraternidad.

Es evidente que debemos regenerar lo que contiene la virtud de la racionalidad. Por ello, cuando Morin, en su discurso, se pregunta ¿Qué es el Sur?, despliega su idea que el pensamiento del Norte está hecho para tratar los problemas de organización técnicos, prácticos y cuantificables, es decir, la prosa de la vida. Hay varios nortes y sures; en los que es necesario comprender que la vida humana no es solo prosa, que es la que nos hace sobrevivir por obligación, para ganarnos la vida. Sino que, vivir significa, vivir poéticamente, es decir, en la comunión, en la realización de uno mismo, en la alegría y en el límite. Retoma allí la expresión de Hölderlin: “Poéticamente el hombre habita la Tierra”, aunque reconoce que habitamos la Tierra prosaica y poéticamente. La prosa tiende, sin embargo, a invadir nuestras vidas.

El Pensamiento del Sur tendría como misión recordar el carácter esencial de la poesía del vivir. Sería un pensamiento que reconecta y, por lo mismo, estaría apto a resucitar los problemas globales y fundamentales. O sea, el *sumak kawsay*, el buen vivir. La nueva sabiduría necesita, por tanto, buscar el diálogo permanente, la complementariedad en el antagonismo entre la razón y la pasión. Es un pensamiento empeñado en restaurar las solidaridades concretas y generar la nueva solidaridad planetaria.

Hemos entrado en una gran época de incertidumbres sobre nuestro futuro, el de nuestras familias, el de nuestra sociedad, el de la humanidad mundializada. Por ello, vivir es una aventura que conlleva en sí misma incertidumbres siempre renovadas, eventualmente con crisis, riesgos o daños personales

o colectivos. No obedece a una regla “preestablecida de una vez por todas. Se ve enfrentada a la ley suprema de la vida: todo lo que no se regenera degenera (Morin, 2006b, p.154).

4.2. La Ética del género humano como Ética de responsabilidad planetaria referida a la historia.

Colaborar en la realización a largo plazo de las condiciones de realización de la ética compleja no está unido a la expectativa de una “revolución mundial” o de un “reino de Salvación”. Se trata de querer una mundialización de solidaridad y de comprensión, una “religión” de la fraternidad humana en el sentido nombrado por Morin de Tierra-Patria.

Si hay un punto de partida, lo encontramos en el bucle trinitario individuo/sociedad/especie. La realización de la “humanidad” no se delega en un individuo aislado, como tampoco en universalismos abstractos. Ahora bien, en las fuentes concretas de la acción, hay una conciencia particular –autoética– de los individuos que pone a “prueba” la capacidad de diálogo, de convivencia. Es decir, las fuentes de la ética, a la vez muy diversas, son universales (la solidaridad y la responsabilidad) y a la vez concretas. Por tanto, nos exige una responsabilidad universal/concreta, lo que es decir “glocal”.

La Ética del género humano enfrenta la incertidumbre que es inseparable del vivir. Toda acción, una vez emprendida, hace frente a la ecología de la acción. En la propuesta moriniana, la incertidumbre sobre el futuro de la humanidad es producto del curso incontrolado e impensado de los procesos técnicos, científicos, económicos, vinculados a la ceguera que produce nuestro tipo de conocimiento parcelado y compartimentado.

Por ello, no podrá enseñarse solo con lecciones de moral, sino en los “espíritus” a partir de la conciencia de que el humano es a la vez individuo, parte de la sociedad, parte de una especie. Cada uno de nosotros tiene incorporado esta triple realidad, que lleva implícita la esperanza de la responsabilidad, y, a partir de ello, esbozar las grandes finalidades ético-políticas del nuevo milenio.

La conciencia de la responsabilidad supone una reforma de las estructuras del propio conocimiento. Es necesario promover un conocimiento capaz de captar los problemas globales y fundamentales para inscribir en ellos los conocimientos parciales y locales. Es preciso desarrollar la aptitud natural del espíritu humano a situar sus informaciones, sus conocimientos en un contexto y en un conjunto; es decir, desarrollar un conocimiento pertinente.

El camino que emprendemos, “la buena nueva no es nueva: el evangelio de los hombres perdidos regenera el mensaje de compasión y conmiseración por el sufrimiento” (Morin y Kern, 1999a, p.198). El camino, la itinerancia de la ética compleja corresponde al mundo de aquí abajo, es decir al destino terrestre.

En otras palabras, la búsqueda de los más allá “no se trata de ‘más allá’ de fuera del mundo, son los ‘más allá’ de la miseria y la desdicha, los ‘más allá’ desconocidos correspondientes a la aventura desconocida” (Morin y Kern, 1999a, p.196).

No puede tratarse de volver atrás, a antes de la reducción e interpretación parcelada del mundo, el hombre, la vida. Suficientes sufrimientos aquejaron a millones de seres como resultado de los efectos del pensamiento parcial y unidimensional. Se trata, por el contrario, de asumir la reducción y sus efectos, pero restituyéndola a sus condiciones de posibilidad, inscribiéndola de manera antagónica y complementaria en una perspectiva compleja, abierta, reencontrando lo originario a partir de lo cual ha sido producida, el “error”.¹²⁹

Además, cabe reconocer que el conocimiento de la historia no tiene por objetivo solo ayudarnos a reconocer las características determinadas y aleatorias del destino humano,

¹²⁹ Para Morin, el error es un problema central y permanente para la comprensión de una palabra, un mensaje, una idea, una persona. La fuente del error y la fuente del conocimiento son las mismas. La definición primera del error no se sitúa en relación con la verdad; sino por el contrario, se lo puede definir en relación con la vida. La vida comporta innumerables procesos de detección, de represión del error, y el hecho extraordinario es que la vida también comporta procesos de utilización del error, no solo para corregir los propios errores, sino para favorecer la aparición de la diversidad y la posibilidad de la evolución. “El error está unido a la vida y por tanto a la muerte” (1984, pp.273-289).

sino también abrírnos hacia la incertidumbre del futuro. En sentido moriniano, el desarrollo histórico de la sociedad está íntimamente relacionado con el desarrollo de la individualidad; es el producto de antagonismos, de contradicciones. De ahí que la humanidad ha tenido varios comienzos. La humanidad no ha nacido una sola vez, ha nacido muchas veces y Morin es de los que esperan un nuevo nacimiento (2005b).

Sin duda, lo que constituye el momento más decisivo en la acción ética es el reconocimiento de la situación, es decir, el conocimiento de la situación que desde el punto de vista ético reclama una conducta determinada. Reconocer las ausencias, las barbaries de la situación, es comprenderla según su significación ética y apostar a la acción, aun en el riesgo y la incertidumbre.

Por ello la esperanza en las reformas de la educación/política/ética está en enseñar no solo humanismo, sino también lo que define al ser humano “en su triple naturaleza biológica, individual y social, así como una clara conciencia de la condición humana, de su historia, sus entresijos, sus contradicciones, sus tragedias” (Morin y Hessel, 2013, p.60).

Un humanismo planetario, una ética del género humano será el “nuevo nacimiento”: el “evento” en la historia.

Morin utiliza la noción de evento para designar lo que es improbable, accidental, aleatorio, singular, concreto, histórico. Una noción aparentemente simple, elemental, que remite a otras nociones, las contiene en una noción compleja. Reconocer el evento no es solamente reconocer el alea (la aventura) en la historia (del mundo, de la vida, del hombre); sino también permitir el estudio de las propiedades de los sistemas (bióticos, humanos, sociales), entre ellas la aptitud para evolucionar (1984).

La vida es afectada siempre en lo concreto de una vida; la acción, en tanto que apertura hacia la ética es desde ese momento, en su dimensión concreta, necesariamente un imperativo de religación. Por ello nos recordamos que, si la complejidad no es la clave del mundo, es, sin duda, un desafío a afrontar; la complejidad no evita o suprime el desafío, sino que ayuda a revelarlo, tal vez, a superarlo. La finalidad ética es resistencia a la crueldad y a la barbarie y, complementariamente, es asumir la realización de la vida humana.

CONCLUSIONES

Todo principio ético es universal y se reconoce como regla o norma de conducta que orientan la acción. Por ello, entendemos a la ecología de la acción como un principio que metamorfosea –reforma, transforma– la acción de todo principio ético, en tanto este es siempre acción.

A lo largo de la escritura de esta tesis, no solo hemos indagado y madurado en las ideas del gran pensador Edgar Morin, admirable sabiduría batalladora a sus 96 años, sino que esto nos condujo a pensar y poner en juicio sus escritos, por momentos extensos, con datos explicativos, sin encontrar en ellos, a primera vista, las fundamentaciones filosóficas que buscábamos.

Nos llevó un tiempo entender qué busca Morin, cuál es su camino, lo que nos permitió conocer un pensador que no se reconoce a sí mismo -y que no le molesta que no lo hagan los demás- ni filósofo ni sociólogo ni politólogo, en el sentido de la “academia clásica”. Es más, él se presenta con una formación intelectual “desinstitucionalizada” y con un interés por “alimentarse omnívoramente”, como lo señala en su autobiografía, *Mis demonios* (2005a, p.12). Esto es lo que le ha permitido vincular una serie de contribuciones teóricas y conceptuales a su amplia y diversa producción intelectual.

Morin tiene los más grandes detractores en su propio terruño y continente; lo desairan por su estilo y por sus conceptos, a los que consideran más complicados y presuntuosos que complejos; porque interpretan su obra como un discurso ecléctico que pretende ser completo, es decir, la gran síntesis de nuestro tiempo. Morin ha subrayado siempre la incompletitud del conocimiento humano, de ahí que muchos consideran que esta característica es un defecto o falla en su pensamiento; pero la incompletitud de la que habla Morin no implica falta alguna, sino la aceptación de nuestra finitud.

Para otros, su obra reconstruye su propio camino de articulación; por ello, le faltan referentes y tiende a ser demasiado explicativo, lo que la torna en “poco académica”. Sin

embargo, el mismo Morin destaca que su propuesta no pretende ser un fundamento, mucho menos un paradigma, sino un principio del pensamiento que considera al mundo y no la revelación de la esencia del mundo.

Existe, sobre todo, el cuestionamiento a un planteo utópico, irrealizable. Esto puede tener validez en términos o mediciones calculables, científicas y experimentales. Pero hay que considerar que sus propuestas de un futuro deseable, como un modo de salir de la barbarie de la Modernidad, de escapar del abismo del siglo XX, ofrece no solo conceptos, categorías que nos permitan vivenciar y analizar estas definiciones, sino también estrategias de transformaciones e institucionalización en los ámbitos educativos, políticos y sociales.

También se percibe su generalísimo como un obstáculo que impide que la ciencia opere y funcione, es decir, una crítica fuerte a un faltante empírico y metodológico donde haga pie su pensamiento complejo; la carencia de una metodología para desarrollar una investigación científica. Si bien esto último tiene consistencia crítica y le exige mayor “rigurosidad” científica, hoy están alumbrando trabajos al respecto. Se están desarrollando, por ejemplo, algunas investigaciones y propuestas con una impronta epistemológica de aplicación y operativización de los principios y estrategias del pensamiento complejo en estudio sobre fenómenos socioculturales y realidades humanas concretas.

Por lo tanto, son los retos no resueltos por Morin, los que nos interpelan a seguir pensando sus ideas, reflexionar y repensar sus postulados y sus conocimientos. Ciertamente, quienes nos dedicamos al estudio de su pensamiento y a una apuesta por el pensamiento complejo, no debemos quedarnos en la mera aceptación, sino estar atentos a estas críticas para madurarlas y para religar otros modos de conocer, pensar y actuar; como también innovar redes de relación éticas-políticas a largo plazo que permitan emerger propuestas concretas como ser el fortalecimiento de una sociedad-mundo; una economía plural-solidaria, la democratización de la enseñanza cognitiva y comunicacional y la revitalización de nutrientes de los lazos de humanidad, como la solidaridad, la fraternidad.

Cabe también reconocer que en la dialógica moriniana emerge un pensamiento que abre a las preguntas más profundas acerca del misterio de la vida, de la muerte y de la conciencia. Su concepción de la complejidad antro-po-social incluye las dimensiones de lo biológico y lo imaginario para religar nuestra más íntima conexión espacio-temporal con el cosmos e indagar el misterio del conocimiento humano.

La necesidad de un pensamiento complejo y el papel que juega la incertidumbre se impondrá a mediano plazo -en tanto vayan apareciendo los límites- las insuficiencias y las carencias de un pensamiento simplificante. Debemos estar preparados para este desafío, para lo cual, siguiendo a Morin, es necesario un método que le dé carta de ciudadanía a la complejidad, una manera de pensar, un pensamiento que dialogue con lo real sin divisiones ni compartimentos, considerando su interrelación con el contexto y el todo. No encontraremos en él un pensamiento consolidado, sino el articulado de caminos posibles que parecerían imposibles. He ahí el rescate de la frase del poeta español Antonio Machado: “Caminante no hay camino. Se hace camino al andar”.

En la introducción de esta tesis, como en su desarrollo, expusimos respecto al carácter pluridimensional, interdisciplinario del pensamiento moriniano y también dijimos que la preocupación por la ética como disciplina, como enseñanza, como forma de vivir es lo que orientaría este escrito. Este ha sido el motivo por el cual Morin fue el pensador elegido para desandar el estudio de la ética en el mundo contemporáneo: porque sus ideas nos ayudan a desentrañar el plexo de situaciones y pensamientos que conlleva la acción que nos involucra como individuos, como miembro de una comunidad y como preservación de la especie.

Sin duda, a lo largo de las distintas etapas de su producción, Morin ha contribuido en otros ámbitos tanto de las Ciencias Naturales, Sociales como en las Humanidades. No cree en la certidumbre absoluta, pero eso no le impide apostar por el desarrollo de un pensamiento “lo más racional posible”. Por ello, propone una razón abierta, un diálogo pluri-multi-inter-transdisciplinar con el que toma posición para

cuestionar los aspectos del mundo contemporáneo al identificar sus problemas y sus crisis.

Él mismo se autodenomina como heterodoxo, inconformista e innovador. Sus ideas no son propiedad de una disciplina en particular ni de una corriente política preferente. Sin embargo, aun en esta diversidad, existe una unidad en su producción intelectual. Su obra es un compromiso permanente con la búsqueda de un conocimiento no mutilado, no aislado, no fragmentado. El desafío de la complejidad se impone tanto al conocimiento científico como al estudio de los problemas humanos, sociales y políticos.

Pensar desde la complejidad es acercarnos al aparente mundo real y descubrir lo invisible, algo que siempre ha estado allí, pero que no fue indagado ni “objeto” de conocimiento porque escapa a los conceptos reguladores, a toda norma, porque no podemos controlarlo. Nos invita a descubrir, vincular, hacer emerger la vida, lo que nos duele, lo que nos demanda, lo imposible. Rescatamos su principal enseñanza: una apuesta ética para el nacimiento de una nueva humanidad, una ética para el género humano.

En el camino, armamos-desarmamos, muchos equipajes para seguir pensando y madurando con Morin y más allá de Morin.

1. ¿Qué sostiene la propuesta de Edgar Morin por un pensamiento complejo?

Entre otras contribuciones, expuestas y trabajadas en esta tesis, retomamos: *El Método*, que es su búsqueda para enfrentar el desafío de la complejidad de lo real, porque no solo se refiere al conocimiento científico, sino también a la complejidad de los problemas humanos, ambientales, sociales y políticos que nos interpelan permanentemente.

A sus reflexiones sobre el método del conocimiento y la complejidad, Morin las articula con la necesidad urgente y necesaria de *reformular la educación*. Su mirada sobre los problemas fundamentales de la humanidad y la propuesta de una ética compleja para nuestro tiempo está ligada a un conjunto

de reformas - tanto del pensamiento como de la educación, de la ciencia, de la política, de la sociedad y de la economía. Esta es su apuesta por una *antropolítica* y una *antropoética* para enfrentar nuestro futuro.

Una de las afirmaciones de Morin (2001, 83), es que “el conocimiento es una aventura incierta que conlleva en sí misma y permanentemente el riesgo de ilusión y de error”. Define a la complejidad como un tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares que conforman el mundo de lo fenoménico. Para el autor, la complejidad no es una reducción o pura distinción de la simplicidad, sino la incertidumbre en los sistemas organizados, es decir, una mezcla de orden y desorden y en esa dirección está relacionada con el azar.

La mirada crítica y problematizadora que hace del pensamiento simplificante -aunque considera que la simplificación es necesaria- es porque para él este pensamiento no concibe la conjunción de lo uno y lo múltiple, sino que es universal-abstracto, anula la diversidad y, por este camino, lleva a un conocimiento sin contexto, a una “inteligencia ciega”. Define esta visión como el paradigma de la simplicidad, occidental, moderna que ofreció al mundo la gran falacia de haber pretendido que el hombre era capaz de un conocimiento universal, un logro de la civilización. Desde este paradigma no fue posible pensar la recursividad, lo incierto, lo contradictorio porque implicaba paradojas para esa concepción del mundo.

Por su parte, la complejidad admite una infinidad de miradas, enfoques, modos de conocimiento y expresión, no se restringe ni presupone un modo privilegiado de relación con el mundo. Genera una diferencia tanto en lo cognitivo, como en lo ético y lo político con el paradigma de la simplicidad, es decir, que la conciencia de lo inadecuado, de esas absolutizaciones, reducciones, disyunciones y exclusiones promueve la necesidad de un pensamiento complejo que intenta evitarlas. Por ello, Morin propone la puesta en juego de principios de conocimiento y de operaciones cognitivas que puedan servir de equilibrio y complemento.

El pensamiento complejo toma distancia de las formas simplificadoras de pensar. Se concibe como un pensamiento

no parcelado, no dividido, no reduccionista, sino multidimensional, integral, diverso, dinámico e implicado y, al mismo tiempo, se reconoce en un principio de incompletitud y de incertidumbre y sus rasgos son los de organizar el desorden, la ambigüedad y la incertidumbre.

Según Morin, hay tres principios que vertebran la complejidad: el principio dialógico, la recursividad y el principio hologramático, que dan cuenta de que el pensamiento de la complejidad trata de incorporar lo concreto de las partes a la totalidad. Articula los principios de orden/desorden, de separación/unión, de autonomía/dependencias.

Uno de los aportes de su teoría -que coincide con los pensadores de la teoría de la información, la cibernética, la teoría de los sistemas- fue el atreverse a salir de la estrechez de la lógica clásica y construir una nueva epistemología y una nueva ética a partir de su pensamiento de la complejidad, en el que las paradojas son vías de transformación. Morin propone para ello estrategias del pensamiento. La complejidad no es una alternativa ni un oponente a la simplicidad. Es un modo diferente de relación con el mundo y el saber.

Otra de las afirmaciones de Morin es que “la educación debe mostrar que no hay conocimiento que no esté, en algún grado, amenazado por el error y por la ilusión” (2001a, 19), porque el presente que vivimos contiene riesgos y dolores de un mundo nuevo. El temor ante la incertidumbre y la paradoja de estos últimos siglos se visualiza en que los logros del saber y los avances técnicos científicos son, al mismo tiempo, los más inciertos. Para este autor, la certidumbre oficial se ha vuelto incierta y esto es por obra del paradigma que la ha representado en los últimos siglos.

Ante el desencanto, la incertidumbre y la violencia, la regeneración del pensamiento es un primer paso para la metamorfosis de una nueva humanidad. En términos de nuestro autor, confusión e incertidumbre no son las últimas palabras del saber, sino los signos precursores de la complejidad. Por ello, la apuesta del pensamiento complejo no solo es conocer a partir de otros principios epistemológicos y metodológicos, sino que exige una reforma del pensamiento que integre las

diversas disciplinas y nos abra a una actitud más humana y convivencial.

Necesitamos retomar un camino complementario entre la cultura humanística y la científica. Es preciso romper una “frontera mental epistémica”, en el sentido de que una reforma del pensamiento no es programática, sino de naturaleza paradigmática, porque concierne a nuestra actitud para organizar el conocimiento.

La emergencia de este modo de pensar, conocer y actuar de otra manera no es una nueva teoría ni un hecho empírico, sino una manera holística, integral, no-lineal, transdisciplinaria para comprender, por ello también exige una reforma de la educación como un ámbito social-sistémico-complejo, incluyendo los contenidos, pero también los aspectos organizativos-institucionales.

La reforma del pensamiento desarrolla estrategias transdisciplinarias: en lugar de pensamientos divididos, contrarios, fragmentados, aislados, no-lineales, apuesta re-ligando lo que ha quedado desligado y examinando globalidades no fragmentadas, lo que nos posibilita comprender de otra manera el modo en cómo se articula en el mundo lo local con lo global y viceversa; es decir, un conocimiento pertinente. Esto es, un modo de pensar, actuar y conocer acerca de la auto-organización de ese mundo que denominamos como complejo.

Una última idea fundamental en Morin (2001a, 114) expresa que “mientras que la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de la autodestrucción, el imperativo es salvar a la Humanidad realizándola”. De esta manera, explica el paso de un sistema fragmentado o uno hegemónico hacia una nueva configuración planetaria, más allá de las diferencias culturales. A esto Morin denomina la Confederación de la Especie Humana. Este es un desafío ético-político de la humanidad que camina el siglo XXI como culminación de una mundialización ciega y unidimensional.

Vale decir, que la humanidad –como comunidad de destino planetario– se encuentra, en la historia de su autoconstitución como especie, con una decisión política-ética clave: la posibilidad de transformar su civilización simplista de “socie-

dad-imperio” en una civilización planetaria “sociedad-mundo”. Tiene la posibilidad de desaparecer o de continuar su propio proceso de gestación en la tierra.

Lo que está en juego en la apuesta moriniana no es una mera articulación teórico-conceptual ética/política, sino la realización de la humanidad en el actual proceso histórico de planetarización. Para ello hay vías, estrategias y reformas necesarias para vincular lo uno/lo otro/lo diferente; lo local/global; lo situado/lo universal; lo que somos, *unitas/multiplex* en tanto individuo/sociedad/especie.

Ahora bien, esto nos exige una regeneración política y complementariamente ética, porque en medio de la tríada individuo-sociedad-especie emerge la conciencia y una ética humana o antropológica, que es una esperanza y una conciencia individual más allá de la individualidad. Son los ciudadanos los que producen una democracia que contiene un carácter dialógico en lo social, observable en la ciencia y la técnica y en los procesos tecno-científico-económicos.

La crisis de la democracia no es solo de representación, sino que impregna toda la forma democrática que heredamos de los dos últimos siglos de la modernidad. Es necesario repensar la relación entre lo global y lo local, poner en el centro a la política, como horizonte de sentido de la acción individual y colectiva y como nexo entre las formas de vida y nuestro ser en común.

La regeneración política democrática es un camino necesario para transformar lo que el conocimiento parcelado y sin contexto deja fuera: el “resto sobrante de la humanidad”. Para retornar a la complementariedad racionalidad-convivencialidad, para afirmar una política de civilización y una gobernabilidad planetaria.

Entonces, cabe preguntarnos: ¿Cómo comprender la palabra política de Morin, siguiendo sus investigaciones, pero fundamentalmente su historia de vida hecha política?

Reconocemos que sus posiciones tienen que ver con la advertencia respecto de las interpretaciones unilaterales del “desencanto” y la racionalización de un mundo administrado cuantitativa y fragmentariamente. Ni razón ni racio-

nalización: ¡sí! Una racionalidad abierta que debe procurar erradicar el individualismo, la intolerancia, las cegueras, entre otras y fortalecer el respeto del punto de vista del otro, la solidaridad, la cooperación, la convivencialidad. Esto no es inmediato ni seguro, es un “camino hecho al andar” por lo que necesitamos, más que nunca, tejer redes de pensamiento, de acción, de prácticas; institucionalizar educativa, jurídica y políticamente otros modos para pensar, actuar, vivir; para potenciar un mundo probable que deseamos común para todos.

La exigencia ética de salvaguardar la vida nos recuerda la frase del *Tractatus* (1921) del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein: “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”. Pero, si lo ético cae entre lo que no se puede hablar, mejor es callar sería no solo un escepticismo, sino un cinismo ético, porque nos encontramos en siglo XXI no con situaciones aisladas, sino como culminación de una mundialización unidimensional (acarreando dolores, guerras, crueldades, miserias físicas-económicas-sociales-políticas) que nos exige no solo hablar y cuestionar al “sistema” sobre su perversidad, sino proponer estrategias, formular programas/estratégicos que apuesten lo necesario para el cambio/la metamorfosis.

La Ética no calla, sino que impulsa, cuestiona y nos invita a la acción. No nos dice qué hacer en cada situación, ante cada conflicto, sino –más bien– nos exige aplicar la inteligencia para evaluarlos y nos orienta; en esto decimos que la ecología de la acción es el “corazón” de la ética compleja.

El pensamiento moriniano atravesó el siglo XX y su autor continua, pasada la primera década del siglo XXI, con una insistencia recurrente en la urgencia de una reforma del pensamiento y en la necesidad vital de una antropoética y una antropolítica que afronten los problemas de hombre planetario. “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).

Emerge así una transformación del término humanidad y humanismo. La humanidad no expresa un vocablo para diferenciar a los seres humanos de aquello que no lo es, sino una noción ética que pone en consideración a los humanos para

convertirse en una “comunidad de destino”, es decir, pone en nuestras manos la posibilidad de degenerar o regenerar la humanidad en una organización cualitativamente distinta.

Por lo tanto, la humanidad no tiene programa previo; la humanidad en adelante es una noción ética que debe ser realizada por todos y cada uno. Por ello, el tema de esta tesis: “Hacia una ética del género humano”. La razonable confianza en que, mediante nuestro esfuerzo, nuestras acciones políticas-ética responsables, llegará a cumplirse aquello que proyectamos y esperamos.

2. Lo probable, lo posible, el camino de la esperanza hacia una Ética del género humano deviene acción

La propuesta moriniana integra todos los campos de la acción humana. El nuevo humanismo no se asienta en reafirmar la dignidad o la libertad (baluartes clásicos del humanismo), sino más bien en el reconocimiento de la fragilidad que humanamente nos caracteriza y en la fraternidad planetaria con nuestros semejantes.

Esta impregna un propósito ético y político para el planeta. Esto supone, en lo político-democrático, el desarrollo de la relación individuo ↔ sociedad; y en la realización de la humanidad, el desarrollo de la relación individuo ↔ especie. Siguiendo a Morin, esto no es una certeza, es una declaración sin garantías porque todo está atravesado por la incertidumbre y el riesgo intrínsecos al devenir humano

El desafío del pensamiento complejo se inscribe en una acción política transformadora, orientada por valores éticos, políticos que conlleven a una acción más humana, menos mutilante. La opresión y la barbarie humana permanecen en el planeta y se agravan, principalmente, porque es un problema antro-po-histórico fundamental para el cual no hay solución *a priori*, pero sobre el cual hay mejoras posibles; no hay una llave maestra que abra las puertas de un futuro mejor, pero hay vías para emprender nuestras finalidades: la continuación de la hominización en *humanización*, una vía a la ciudadanía terrestre.

La Antropoética puede comprenderse como la síntesis del pensamiento y la ética compleja, desplegada en forma de un nuevo humanismo. Esta es la gran misión de Edgar Morin: una ética planetaria del género humano, que deviene conciencia y ciudadanía planetaria para la cual no puede faltar una Antropolítica, es decir, una nueva concepción de la complejidad de la democracia que resulta impostergable enseñarla –educar– en la era planetaria. Individuo ↔ sociedad existen mutuamente y puede/deben ayudarse, desarrollarse, regularse y controlarse, comprenderse entre sí.

La regeneración democrática supone la regeneración del civismo, una nueva forma de gobernabilidad planetaria a lo que Morin llama política de civilización. Es una política que busca comprender la hipercomplejidad humana en su proceso de planetarización y, al mismo tiempo, una antropolítica, una forma de pensar la humanidad como comunidad de destino planetario.

Si algún mandato ético-político debiera existir hoy es *salvar* la humanidad; para ello la exigencia es superar el individualismo (inaugurado por la Modernidad) y asumir toda forma de solidaridad humana con el otro, la sociedad, la naturaleza y el cosmos. Por consiguiente, la propuesta moriniana es global, integra una política del hombre, una política de civilización, una reforma de pensamiento, la antropoética, la realización de un nuevo humanismo y la conciencia de Tierra-Patria.

3. ¿Qué podemos hacer –aquí y ahora–?

No todo está resuelto, pero está la esperanza en que la propia humanidad, humanizándose, realice este camino. Los conflictos, las incertidumbres, los desvíos, las infinitas posibilidades abiertas por los desarrollos científicos-técnicos, los cambios económicos son un desafío para la acción, que consiste básicamente en el esfuerzo por integrarlos a la trama de la vida.

La acción no espera; lo posible se hace real. Lo posible de la acción es la apuesta mediante sus proyectos, y se vuelve

real cuando lo que es proyectado puede inscribirse en el curso de las cosas. Se experimenta a sí misma en la experiencia de posibilidades diversas, e incluso contradictorias, que se ve constreñida a vivir en ciertas situaciones en las cuales está comprometida. Se percibe forzada por una demanda que le impone una obligación de orientarse de una u otra manera.

Por la acción, el ser humano puede inscribir determinaciones nuevas en la realidad, modificando la red de relaciones por medio de las cuales se vincula a la realidad cósmica, a la especie, a la vida social, a la cultura, a la historia. Es por y en la acción que se proyecta, combinando su iniciativa con aquello que le viene al encuentro y se le impone como un orden de realidad que no ha elegido.

Sin embargo, la acción no siempre se determina y resulta según las orientaciones que se le impone. Ninguna acción tiene la certeza de obrar en el sentido de su intención, de ahí que la incertidumbre en la intención de la acción genera la incertidumbre misma de la acción. Esto es lo que Morin llama la *ecología de la acción*.

3.1. Resistir / apostar por la vida

La incertidumbre no se puede abolir, se resuelve aleatoriamente en/con la acción. Ello significa que la acción y el riesgo son indisociables; por lo tanto, debemos concebir la acción como una apuesta.

Ahora bien, la apuesta, entendida en relación con la ecología de la acción, la incertidumbre y la complejidad ética, se hace responsabilidad compleja: no renuncia a la acción, asume la incertidumbre, reconoce el riesgo y, en la estrategia que elabora, incluye la apuesta. La apuesta está en toda la acción y en toda la vida que es juego. Hay que apostar, hay que vivir.

La vida nos pide estrategias pues lleva en sí la conciencia de la incertidumbre. La estrategia se propone, entonces, como acción política que requiere el conocimiento complejo, porque surge trabajando con lo incierto, lo aleatorio, el juego múltiple de las interacciones y las retroacciones. Se opone al programa, aunque puede compartir elementos programados;

su camino permite a partir de decisiones iniciales imaginarse, no predeterminar, un cierto número de escenarios para las acciones.

3.2. Esperar contra toda esperanza

Apostar por la vida en su consideración biológica, cósmica y social es avanzar por sobre el sentido apocalíptico y por sobre la predicción de una catástrofe. Ciertamente, hay amenazas que pueden considerarse allí donde tenemos situaciones más o menos extremas que atentan contra determinada estabilidad; pero si un sistema no es capaz de resolver sus problemas fundamentales, se precipita en la barbarie, o bien se transforma para encontrar respuestas nuevas.

La esperanza está ligada a la desesperanza, pero siempre hay razones para esperar. En la apuesta moriniana está en las virtudes generadoras-creativas que son inherentes a la humanidad y se mueven en las sociedades en crisis. No se está en presencia de sociedades estabilizadas, rígidas; tampoco de la aspiración milenaria de la humanidad de la armonía, sino de la conciencia de un nuevo tiempo y de la construcción común ética responsable.

4. ¿Cuál es el alcance a futuro de la responsabilidad ético-política?

La responsabilidad carece de los plazos fijados por la naturaleza del objeto, pero por otra parte se complica por el hecho de que el alcance de las repercusiones causa-efecto desborda el de nuestra prescindencia y que, en los casos de mayor trascendencia, por razones del medio cultural, social, histórico, se refiere cada vez más a consecuencias que no son formalmente imputables al sujeto.

La responsabilidad ético-política, cuya acción tiene una enorme dimensión de futuro, va mucho más allá de lo que nuestro conocimiento y nuestra intención alcanzan a ver, pero toda responsabilidad es también responsable, en todas

sus tareas concretas, de que -más allá de su propio cumplimiento- siga siendo posible en el futuro la acción responsable. Por ello, decimos que la ecología de la acción transforma el principio de la responsabilidad por la preservación de nuestro propio supuesto. El conocimiento de los posibles efectos de nuestras acciones reclama una política y una ética que corrija el rumbo hacia lo catastrófico.

4.1. La complejidad ética afronta las dificultades implícitas en pensar y vivir

La Ética para Edgar Morin es compleja porque es de naturaleza dialógica, afronta la ambigüedad y la contradicción, está expuesta a la incertidumbre y carece de fundamentos. Nos enseña sobre la necesidad ética de elegir o de tomar opciones, de aceptar responsabilidades, lo que introduce la estrategia en el corazón mismo de la ética.

No es una ética utilitarista o de una subordinación de los medios a los fines, sino una ética en diálogo permanente con la incertidumbre, con las contradicciones y con antagonismos complementarios que se mantienen y dan lugar a la complejidad de lo real y a la emergencia. Acepta la duda y requiere una actitud vigilante hacia sus efectos y consecuencias en la acción, para tratar de atenuarlos: posibilita revisar y cambiar la decisión tomada.

No es una ética universal y general, sino que se produce y auto-eco-organiza debido a la incertidumbre, la dialógica orden/desorden, uno/múltiple, lo multidimensionalidad de la realidad y el rechazo a dogmatismos.

La Ética compleja teje y actualiza conexiones que emergen del juego infinito de inter-retroacciones en eventos, acciones, interacciones, determinaciones, azares que constituyen nuestro mundo fenoménico. Nos implica en vinculaciones que no son conexiones entre objetos o sujetos preexistentes, ni estructuras fijas e independientes, sino vínculos que emergen simultáneamente con aquello que enlaza en una dinámica de autoorganización. Por ello, es un llamado a sustituir la noción de regulación ética normativa por la de auto-eco-organización

ética (individual y social), lo que implica reconocer en la Ética la independencia/dependencia del individuo frente al mundo y comprenderla como un proceso recursivo y generativo de los elementos y los efectos necesarios para su propia generación.

La Ética, a la que aspiramos, nos advierte que no se trata de eliminar los antagonismos ni alcanzar la armonía permanente, sino que hay que aceptar la conflictividad como integrante de la complejidad.

4.2. La ecología de la acción como un principio transformador de la responsabilidad

Para el pensamiento complejo la responsabilidad emerge como construcción y comprensión. No nace de un conocimiento entendido como “descubrimiento” de algo dado que obliga a la obediencia; sino de un conocimiento que obliga a generar responsabilidad por nuestras elaboraciones conceptuales., pero cómo conocer es actuar, el conocimiento implica una obligación de carácter ético.

Morin entiende la *ecología de la acción* como el “medio” en la que se lleva a cabo la acción y en el que se presentan múltiples interacciones y retroacciones; es por eso que la acción “no sólo corre el riesgo de fracasar, sino también de que su sentido se vea desviado o pervertido” (2006b, p.47). Las dos derivaciones que propone para la ecología de la acción son: que los efectos de la acción escapen a las intenciones del actor y la impredecibilidad de sus efectos a largo plazo.

Esto no nos impide actuar, por lo contrario, ante la inacción, la inmovilidad, el momento de la elección es el momento de la opción moral y de apostar. Si bien solo en la acción adquiere sentido la intención moral, hay que estar atentos pues también puede generar una relación antagónica en el caso de que la acción tuviera consecuencias contrarias a la intención del actor: la ecología de la acción.

Lo que imprime la ética compleja es la imposibilidad de separar el sujeto del contexto donde se lleva a cabo su acción. Una consecuencia de la ecología de la acción es que determina el carácter ético o no de una acción depende, en estos

tiempos de desesperanza, del conocimiento local/global y de las condiciones del entorno. Entonces, la responsabilidad ya no puede ser concebida en relación directa con el sujeto como tampoco limitarla solo su poder de influencia.

Otras de las consecuencias derivadas del conocimiento de la presencia del principio de la ecología de la acción es que la problemática de la voluntad y la intencionalidad del sujeto es solo una pequeña parte de la cuestión ética, a medida que se desarrollan las consecuencias del juego de las inter-retro-acciones del medio.

No podemos determinar el impacto de las acciones porque el conocimiento global es imposible por la complejidad de las condiciones del entorno. Esto nos exige conciencia, aprendizaje y comprensión que decidimos siempre en condiciones de incertidumbre, apuesta y riesgo. Por ello, la necesidad de la humildad en el conocimiento de los riesgos y consecuencias a largo plazo de toda acción.

En un mundo del cual debemos preocuparnos y ocuparnos individual y socialmente por lo que viene, ya no soy ético si solo hago mi voluntad, es decir, mi intención por convicción. Eso no basta y tampoco solo el respetar y sostener responsablemente los derechos de los demás, sino que va más allá pues comporta procesos tanto de complementariedad como de antagonismos. La responsabilidad solo tiene sentido en un mundo de relaciones, no en un mundo atomizado y seguro. Es el vínculo que nos mueve a hacernos cargo en algún sentido y cargar con el riesgo de nuestras decisiones.

Nunca las responsabilidades por el bien de la humanidad –de la Tierra Patria– fueron tan dolorosas y nos exigen estar ligados al “resto”. La humanidad no es solo el otro humano a quien reconozco sus derechos; son las entidades vivientes, es la especie y la naturaleza en su conjunto y se extiende también al futuro.

Nos corresponde hablar de la responsabilidad respecto de una relación reconstructiva ética/política a largo plazo. Estos son los rasgos de la responsabilidad en una ética compleja que rebasa lo concebido como su universo de acción: el efecto y la limitación a lo humano. La ética compleja rescata

este punto que es la ampliación del círculo de la moralidad, pero da otro paso: asume que las contraposiciones tienen un sentido distinto, no destruyen, sino permiten el movimiento y la transformación.

En el tejido de relaciones, la responsabilidad es libertad fraterna que asume y se correlaciona con el riesgo, la incertidumbre, la complejidad humana, y de ello emana una reconceptualización: convicción/responsable, autonomía/dependiente que incluye la responsabilidad y la apuesta. Una responsabilidad así comprendida, consciente de los riesgos, los antagonismos y la incertidumbre hace camino al andar.

5. La ecología de la acción en el camino hacia una Ética del género humano

En su movimiento la acción se descubre implicada en situaciones, en circunstancias, en una historia a la vez cósmica y humana que, para ella, pertenecen también al orden de los hechos. Corresponde a su constitución, incierta, el poder orientar su devenir, trazar estrategias en medio de todo lo que la rodea y en cierta medida la obliga. Por eso es ecología: es relación y conexión.

La ecología de la acción, por lo tanto, no es solo un medio donde la acción se realiza, sino que se ofrece como un principio de realización de la acción.

No se trata de un principio de fundamentación porque el programa filosófico de Morin no es sustancialista. La propia ética compleja no es una ética de fundamentación, sino de comprensión. Por lo tanto, es un principio que, al igual que la ética compleja, funda sus raíces en la tríada individuo/sociedad/especie. No nace de una visión individualista ni aislada del sujeto, no permanece circunscrito al ámbito inmediato o interpersonal; tiene autonomía, pero que no se comprende sino en relación con la tríada, en contexto y hacia el futuro.

En su acción, el individuo abre para sí mismo la posibilidad de su camino futuro; proyecta, en cierta manera, la cualidad de su trayectoria futura, incluso en el modo de lo

que no ha sido todavía decidido. Es en la acción misma que religa su historia situada y futura. Es decir, actúa apoyándose y apropiándose de lo acontecido. Pero la acción nos compromete más allá de los objetivos inmediatos en función de los cuales es emprendida; y ese es el momento de anticipación; el momento en que entra en el juego de las inter-retro-acciones del medio en el cual interviene. Debe afrontar las incertidumbres y para ello generar estrategias.

La ecología de la acción enfrenta a la acción con lo azaroso, lo incierto, pero la acción no es simple repetición de un esquema de comportamiento heredado, de un programa preestablecido, o consecuencia necesaria de lo que la ha precedido; sino que es iniciativa, y por eso nuevo comienzo.

Es un principio que soporta en su propia constitución la estrategia para conocer los límites y posibilidades de nuestros proyectos. Al enfrentarnos con lo incierto, los antagonismos, nos exige aprender a vivir, compartir, comunicar; es decir, cooperar para un cambio de relaciones a largo plazo. Es lo que llamamos convivencialidad, relacionalidad. Un camino abierto cuya meta sea disminuir la tensión entre la norma ideal de solución del conflicto y la complejidad incierta de la realidad.

La ecología de la acción no solo como instrumento de resolución de conflictos, sino como un principio de complementariedad con la conflictividad. Un principio para seguir pensando la responsabilidad en referencia a acciones complejas, más allá de la relación causa-efecto, en tanto permite pasar de una visión simple de una causalidad lineal a una visión compleja, como causalidad circular, en bucle.

Entonces, afrontar una problemática ética, para la ética compleja, es considerar la composición entre querer, pensar, evaluar, decidir, actuar; es decir, afrontar, apostar por la responsabilidad que le es confiada y que involucra la relación individuo-sociedad-especie, al sujeto y su contexto. Así, la ecología de la acción transforma el carácter de la responsabilidad directa por la acción efectuada al aceptar la incertidumbre misma de la acción, que pone en juego la problemática de la incertidumbre en la Ética.

Todo esto sitúa a la ecología de la acción en el centro de

la Ética; de ahí que, la apuesta es por una nueva Ética: una Ética del género humano en la que la ecología de la acción se despliegue como un principio situado en el vacío de lo común: certezas, contradicciones, antagonismos, incertidumbre, azar, como un modo de pensar capaz de religar y solidarizar sujetos y culturas diversas, capaz de prolongarse en una ética del vínculo entre humanos.

El futuro no es irrealizable, no tiene el carácter universal *a priori*, sino que es la realización de una comunidad concreta y situada a partir de las acciones vividas, pensadas, actuadas en la propia comunidad. La acción en el contexto de la ecología de la acción opera en el corto y mediano plazo, se apropia del presente -de lo probable-posible- y, en el largo plazo, de lo por-venir.

La apuesta es vislumbrar una nueva ética: una *Antropoética*, una ética orientada hacia el futuro, entendiendo que la complejidad se sitúa en un punto de partida para una acción más rica, menos mutilante y más solidaria. Una ética de la responsabilidad con futuro es una ética del género humano. La utopía se conjuga con altruismo, con sentido de humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Edgar Morin

- Morin, Edgar. (1966). *El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas* (Trad. R. Uria y C. M. Bru). Madrid, España: Taurus.
- . (1971). *La revolución de los sabios* (Trad. S. Urbina). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- . (1972). *Las Stars. Servidumbres y mitos* (Trad. R. Mazo), 1ª ed. Barcelona, España: DOPESA.
- . (1973). *Diario de California* (Trad. C. Manzano) (2ª ed.). Madrid, España: Editorial Fundamento.
- . (1976). *Autocrítica* (Trad. J. Muls de Liarás). Barcelona, España: Kairós.
- . (1982). *Para salir del siglo XX* (Trad. J. Fibla) (1ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- . (1984). *Ciencia con consciencia* (Trad. A. Sánchez). (1ª ed.). Barcelona, España: Anthropos.
- . (1985). *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS* (Trad. A. Sánchez). Barcelona, España: Anthropos.
- . (1992). *Método IV. Las ideas* (Trad. A. Sánchez). Madrid, España: Cátedra.
- . (1994). *El Método III. El conocimiento del conocimiento* (Trad. A. Sánchez) (2ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- . (1995). *Sociología* (Trad. J. Tortella). Madrid, España: Tecnos.
- . (1999b). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento* (Trad. P. Mahler). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- . (2001a). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (Trad. M. Vallejo-Gómez). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- . (2001b). *El cine o el hombre imaginario* (Trad. R. Gil Novales). Barcelona, España: Paidós.
- . (2001c). *Amor, poesía y sabiduría*. Barcelona, España: Seix Barral.

- , (2002). *Introducción a una política del hombre* (Trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar) (1ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.
- , (2003a). *El Método V. La humanidad de la humanidad* (Trad. A. Sánchez) (1ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- , (2003b). ¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo. *Gazeta de Antropología*, 19. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G19_01Edgar_Morin.html
- , (2005a). *Mis demonios* (Trad. M. Serrat Crespo) (2º reimp.). Barcelona, España: Kairós.
- , (2005b). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología* (Trad. D. Bergadà) (7ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- , (2006a). *Método II. La vida de la vida* (Trad. A. Sánchez) (7ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- , (2006b). *Método 6. Ética* (Trad. A. Sánchez) (1ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- , (2007a). *Introducción al pensamiento complejo* (Trad. M. Pakman) (9ª reimp.). Barcelona, España: Gedisa.
- , (2007b). *El hombre y la muerte* (5ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- , (2007c). *El mundo moderno y la cuestión judía* (Trad. R. Figueira). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- , (2008a). *El año I de la era ecológica* (Trad. P. Hermida). Barcelona, España: Paidós.
- , (2008b). Estamos en un Titanic. [Documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo www.iadb.org/ética]. Recuperado de http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/files/morin_estamos-en-un-titanic.pdf
- , (2009a). *Método I. la naturaleza de la naturaleza* (Trad. A. Sánchez y D. Sánchez García) (8ª ed.). Madrid, España: Cátedra.
- , (2009b). *Para una política de la civilización* (Trad. Á. M. Malaina Martín). Barcelona, España: Paidós.
- , (2009c). *Breve historia de la barbarie de Occidente* (Trad. a. Grieco y Bavio). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- , (2010a). ¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI

- (Trad. Á. M. Malaina Martín). Barcelona, España: Paidós.
- , (2010b). *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo (Edgar Morin conversa con Djénane Kareh Tager)* (Trad. A. García Castro). Barcelona, España: Gedisa.
- , (2010c). *A favor y en contra de Marx* (Trad. R. Figueira). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- , (2011a). *La vía para el futuro de la humanidad* (Trad. N. Petit Fontseré) (1ª ed.). Barcelona, España: Paidós.
- , (2011b). *¿Hacia dónde va el mundo?* (Trad. Á. Malaina). Madrid, España: Paidós.
- , (2012). *Pensar Europa. La metamorfosis de un continente* (Trad. B. Anastasi, Lonnedé) (4ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.
- , (2013). *En carne viva. Meditación.* (Trad. T. Peralta) (1ª ed.). Barcelona, España: Editorial RBA Libros.
- , (2015). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación* (Trad. R. E. Figueira) (1ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Edgar Morin y otros
- Attali, Jacques, Castoriadis, Cornelius, Morin, Edgar y otros (1980). *El mito del desarrollo* (Trad. C. Mendés) (1ª ed.). Barcelona, España: Kairós.
- Morin, Edgar y Kern, Brigitte Anne. (1999a). *Tierra-Patria* (Trad. R. Figueira) (2ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Morin, Edgar, Ciurana, Emilio Roger y Motta, Raúl. (2003). *Educación en la era planetaria* (1ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.
- Morin Edgar y Baudrillard, Jean. (2005). *La violencia del mundo* (Trad. P. Ubertone). Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Morin, Edgar y Cyrulnik, Boris. (2006). *Diálogo sobre la naturaleza humana* (Trad. L. Vernal) (1ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Morin, Edgar, Lefort, Claude y Castoriadis, Cornelius. (2009). *Mayo del 68: La brecha* (Trad. R. Figueira). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

- Morin Edgar y Viveret, Patrick. (2011). *Cómo vivir en tiempos de crisis* (Trad. R. Figueira). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Morin, Edgar y Hollande, Francois. (2012). *Diálogo sobre la política, la izquierda y la crisis* (Trad. N. Petit Fontseré) (1ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Paidós. [Entrevista realizada por NicolasTruong].
- Morin, Edgar y Hessel, Stéphane. (2013). *El camino de la esperanza. Una llamada a la movilización cívica* (Trad. R. Alapont) (1ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Morin, Edgar y Delgado Díaz, Carlos. (2014). *Reinventar la educación. Hacia una metamorfosis de la humanidad* (1ª ed.). Hermosillo, México: Multiversidad Mundo Real.

Bibliografía sobre Morin

- Grinberg, Miguel. (2005). *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Buenos Aires, Argentina: La Cuadrícula.
- Lemieux, Emmanuel. (2011). *Edgar Morin. Vida y obra del pensador inconformista* (Trad. M. Serrat Crespo). Barcelona, España: Kairós.
- Reynoso, Carlos. (2009). *Modelos o Metáforas. Críticas del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*. Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.
- Solana Ruiz, José Luis. (2001). *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*. Granada, España: Comares.
- (Coord.) (2005). *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo. Implicaciones interdisciplinarias*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Vallejo-Gómez, Nelson (Comp.). (2007d). *Articular los saberes (textos escogidos). ¿Qué saberes enseñar en la escuela?* (Trad. G. de Mahieu y M. Ooms) (2ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Universidad de El Salvador.
- Velilla, Marcos Antonio (Comp.). (2002). *Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo*. ICFE- UNESCO. Recuperado de <http://www.pensamientocomplejo.com>.

com.ar/docs/files/Vilella_Manual_pedagogia_pc.pdf

- , (2000). El desafío del siglo XXI. Unir los conocimientos. *Jornadas Temáticas animadas por Edgar Morin*. (1ª ed.). La Paz, Bolivia: Plural.

Bibliografía general

- Acuña, Carlo y Vacchieri, Ariana (Comp.). (2007) *La incidencia política de la sociedad civil*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Aguilar Villanueva, Luis. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Alimonda, Héctor (Comp.). (2002). *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Amiel, Anne. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento* (Trad. R. C. Paredes). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Apel, Karl Otto. (1985). *La transformación de la Filosofía* (Trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill). (Tomo 2). Madrid, España: Taurus.
- , (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Trad. N. Smilg). Barcelona, España: Paidós.
- , (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad* (Trad. R. Maliandi). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Arendt, Hannah. (1993). *La condición humana* (Trad. R. Gil Novales). Barcelona, España: Paidós.
- , (2002). “Comprensión y política. Las dificultades de la comprensión” (Trad. C. Sánchez Muñoz). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 26, 17-30. Recuperado de: <http://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>
- , (2005). *De la historia a la acción* (Trad. F. Birulés). Barcelona, España: Paidós.
- , (2008). *La promesa de la política* (Trad. E. Cañas y F. Birulés). Barcelona, España: Paidós.
- Aristóteles. (1989). *Ética a Nicómaco* (Trad. M. Araujo y

- J. Marías) (Ed. bilingüe). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Atlan, Henri. (1990). *Entre el cristal y el humo. Ensayo sobre la organización de lo vivo* (Trad. M. Serrat Crespo) (1° ed.). Barcelona, España: Debate.
- Bateson, Gregory. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente* (Trad. R. Alcalde). Buenos Aires, Argentina: Editorial Lohlé-Lumen.
- Bauman, Zygmunt. (2008). *La globalización. Consecuencias humanas* (Trad. D. Zadunaisky) (3°reimp.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bohm, David y David Peat. (2010). *Ciencia, orden y creatividad* (5° ed.). Barcelona, España: Kairós.
- , (1997). *Sobre el diálogo* (Trad. D. González Raga y F. Mora). Barcelona, España: Kairós.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Trad. T. Kauf). Barcelona, España: Anagrama.
- , (2000). *Poder derecho y clases sociales* (Trad. A. García Inda). Bilbao, España: Editorial Desclée.
- , (2007). *El sentido práctico* (Trad. A. Dilon y P. Tovillas). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- Bullock, Alan. (1989). *La tradición humanista de Occidente* (Trad. E. Fernández Barro). Madrid, España: Alianza.
- Cabral, Nicolina. (1999). *Complejidad, incertidumbre y educación*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Capra, Fritjof. (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Trad. D. Sempau). Barcelona, España: Anagrama.
- , (2004). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente* (Trad. G. de Luis). Buenos Aires, Argentina: Editorial Estaciones.
- Castoriadis, Cornelius. (2009). *Los dominios del hombre* (Trad. A. L. Bixto). Barcelona, España: Gedisa.
- , (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico y social* (Trad. S. Garzonio) (1° ed.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- , (2008). *El mundo fragmentado* (Trad. R. Paéz). La Plata, Argentina: Terramar ediciones.

- Cortina, Adela. (1992a). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (3ª ed.). Madrid, España: Tecnos.
- , (1992b). *Ética sin moral* (2ª ed.). Madrid, España: Tecnos.
- , (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, España: Tecnos.
- , (1997). *Ciudadanos del mundo hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid, España: Alianza.
- , (2001). *Alianza y contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid, España: Trotta.
- Cortina, Adela y Conill, Jesús. (1998). *Democracia participativa y sociedad civil*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- , (2004). "Ciudadanía activa en una sociedad mediática". En J. Conill y V. González (Coords.). *Ética de los medios* (pp. 11-31). Barcelona, España: Gedisa.
- Dabas, Elina y Najmanovich, Denise. (Comps.) (2002). *Redes el lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil* (2ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- De Almeida, María da Conceição. (2008). *Para comprender la complejidad*. (Prólogo Edgar Morin. Presentación Rubén Reynaga) (1º ed.). Hermosillo, Sonora, México: DR Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C.
- De La Reza, Germán. (2010). *Sistemas complejos. Perspectivas de una teoría general*. Barcelona, España: Anthropos.
- De Miguel, Jorge. (2000). *Visiones filosóficas de la democracia*. Santa Fe, Argentina: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Vol. 1) (Equipo de traducción. Coordinador/editor, J. Herrera Flores). Bilbao, España: Ed. Desclée de Brouwer. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf
- , (2008). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (trad. D. Palacios Cerezales). Madrid, España: SEQUITUR.
- , (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (Trad. y edición,

- J. G. Gandarilla Salgado) (1° ed.) México D.F., México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Siglo XXI.
- Delgado Días, Carlos Jesús. (2002). *Límites socioculturales de la educación ambiental*. México D.F., México: Siglo XXI.
- Descartes, René. (1983). *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente* (Trad. A. Rodríguez Huéscar) (1° ed.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Orbis S. A.
- Dilthey, Wilhelm. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica* (Trad. A. Gómez Ramos). Madrid, España: Itsmo.
- Domecq, Martin. (2013). *Pensar, escribir, pensar. Apuntes para facilitar la escritura académica*. Buenos aires, Argentina: Lugar Editorial
- Domènech, Antoni. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, España: Crítica.
- Eco, Umberto. (1995). *Como se hace una tesis*. (Trad. L. Baranda y A. Clavería Ibáñez) (1ª ed.). Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Ferrater Mora, José. (1994). *Diccionario de Filosofía* (Tomo 1) (1ª ed. rev., aum. y actual. por Josep-María Terrabras). Barcelona, España: Editorial Ariel. (Referencia: noviembre 1994).
- Gadamer, Hans-George. (1977). *Verdad y Método* (Trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito). Salamanca, España: Sígueme.
- Galli, Carlo. (2013). *El malestar de la democracia* (Trad. M. J. De Ruschi). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony. (1999). *Consecuencias de la modernidad* (Trad. A. Lizón Ramón) (1° ed.). Madrid, España: Alianza.
- , (2000). *Un mundo desbocado* (Trad. P. Cifuentes Huer-tas). Madrid, España: Taurus.
- Giddens, Anthony y Turner, Jonathan. (1990). *La teoría social hoy* (Trad. J. Alborés Rey) (1° ed.). Madrid, España: Alianza.
- Habermas, Jürgen. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad* (Trad. M. Jiménez Redondo) (Reimp.). Madrid, España: Taurus.

- , (1999). *La inclusión del otro. Estudio de teoría política* (Trad. J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca)). Barcelona, España: Paidós.
- , (2004). “Modernidad: un proyecto incompleto”. En N. Casulla (Comp.). *El debate modernidad - posmodernidad* (pp. 53-63). Buenos Aires, Argentina: Editorial Punto Sur.
- Hegel, Georg. (2002). *Fenomenología del espíritu* (Trad. W. Roces y R. Guerra) (13ª reimp.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Heisenberg, Werner. (1988). *La imagen de la naturaleza en la física actual* (Trad. G. Ferraté). Barcelona, España: Orbis.
- Heráclito. (1983). *Fragmentos* (Trad. L. Farré). Buenos Aires, Argentina: Orbis.
- Hernández, Andrés. (2006). *La teoría ética de Amartya Sen*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Höffe, Otfried. (2008). *El proyecto político de la modernidad* (Trad. P. Storandt Diller, Revisión, G. Leyva) (1ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento* (Trad. M. Ballester. Revisión de G. Vilar). Madrid, España: Crítica.
- Huertas, Francisco. (2016). *Planificar para gobernar: el Método PES: entrevista a Carlos Matus* (1ª ed.). Buenos Aires, Argentina: Fundación CiGob. Recuperado de http://www.cepal.org/ilpes/noticias/paginas/2/36342/LI-BRO_ENTREVISTA_CON_MATUS.pdf
- Ibáñez, Jesús. (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Illich, Ivan. (1974). *La convivencialidad* (Trad. M. P. de Gossmann) (1º ed.). Barcelona, España: Barral editores.
- Jaeger, Werner. (1993). *Paideia: Los ideales de la cultura griega* (Trad. J. Xiral). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Trad. J. M. Fernández Retenega). Barcelona, España: Herder.

- , (1997). *Técnica, medicina y ética* (Trad. C. Fortea Gil). Barcelona, España: Paidós.
- Kant, Immanuel. (1983). *Crítica de la razón pura* (Trad. J. del Perojo. Revisión A. Klein. Nota preliminar, F. Romero) (Tomo 1 y 2) (10° ed.). Buenos Aires, Argentina: Losada.
- , (1989). *La metafísica de las costumbres* (Trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho). Madrid, España: Tecnos.
- , (1990), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. F. Larroyo) (7ª ed.). México D.F., México: Porrúa S.A.
- Kuhn, Thomas. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas* (Trad. A. Contín) (1ª ed.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- , (1996). ¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos (Trad. J. Romero Feito) (1ª reimp.). Barcelona, España: I.C.E.de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ladriere, Jean. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas* (Trad. J. M. González Holgera). Salamanca, España: Sígueme-UNESCO.
- Lastra, Antonio. (2008). *Ecología de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- Llamazares, Ana María. (2011). *Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial del Nuevo Extremo.
- Maffesoli, Michel. (1997). *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo* (Trad. M. Bertrán) (1° ed.). Barcelona, España: Paidós.
- Maldonado, Carlos Eduardo (Ed.).(1999). *Visiones sobre la complejidad*(pp. 7-27). Bogotá, Colombia: Ediciones El Bosque.
- Maldonado, Carlos Eduardo (Ed.), Campos Romero, Diógenes, Domínguez Calle, Efraín, Gómez Cruz, Nelson A. y Osorio García, Sergio N. (2009). *Complejidad: revolución científica y teórica*. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.
- Maliandi, Ricardo. (1994). *Ética, conceptos y problemas* (2° ed.). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- , (1998). *La ética cuestionada*. Buenos Aires, Argentina: Almagesto.

- , (2006). *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la UNLa.
- Maturana, Humberto. (1995). *La realidad, ¿objetiva o construida?* Barcelona, España: Anthropos.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Argentina: Lumen.
- Matus, Carlos. (1987). *Política, planificación y gobierno*. Instituto Latinoamericano del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES). Organización Panamericana de la Salud (OPS). Fundación ALTADIR. Recuperado de http://www.trabajosocial.unlp.edu.ar/uploads/docs/2_carlos_matus_politica_planificacion_y_gobierno.pdf
- , (1993) “Curso Nacional de Capacitación y Actualización en Planificación y Administración de la Educación”. [PDF] Argentina, Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES). Argentina. (pp.243-246). Recuperado de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001185.pdf>
- , (2008). *Teoría del juego social*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la UNLa.
- Mead, George H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: Desde el punto de vista del conductismo social* (Trad. Gino Germani). Barcelona, España: Paidós.
- Merton, Robert. (1964). *Teoría y estructura sociales* (Trad. F. M. Torner y R. Borques). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Mosterín, Jesús. (1984). *Racionalidad y acción humana*. Madrid, España: Alianza.
- Mouffe, Chantal. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Trad. M. A. Galmarini). Barcelona, España: Paidós.
- Najmanovich, Denise. (2005). *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: Figuras en mutación*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- , (2008). *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

- Nietzsche, Friedrich. (2005). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Trad. A. Sánchez Pascual) (6ª reimp.). Madrid, España: Alianza.
- Pascal, Blaise. (1948). *Pensamientos y Cartas Provinciales* (Trad. E. D'Ors). Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- Pascal, Blaise y Bousset, Jacques. (2000). *Escritos escogidos*. Barcelona, España: Océano.
- Piaget, Jean. (1969). *Biología y conocimiento* (Trad. F. González Aramburu). México D.F., México: Siglo XXI.
- Picó, Josep. (1999) *Teorías sobre el Estado de Bienestar* (3ª ed.). Madrid, España: Siglo XXI.
- Poper, Karl. (1980). *La lógica de la investigación científica* (Trad. V. Sánchez de Savala) (5º reimp.). Madrid, España: Tecnos.
- , (1994). *En busca de un mundo mejor* (Trad. J. Vigil Rubio). Barcelona, España: Paidós.
- Poundstone, William. (2006). *El dilema del prisionero: Von Neuman, la teoría de juegos y la bomba* (Trad. D. Manzanares Fourcade). Madrid, España: Alianza.
- Prigogine, Ilya. (1983). ¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden (Trad. F. Martín) (1º ed.). Madrid, España: Tusquet.
- , (1991). *El nacimiento del tiempo* (Trad. J. M. Pons) (1º ed.). Barcelona, España: Tusquets.
- , (1997). *El fin de las certidumbres* (Trad. P. Jacomet). Madrid, España: Taurus.
- Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. (1983). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia* (Trad. M. García Velarde) (1º ed.). Madrid, España: Alianza.
- Rawls, John. (1993). *Teoría de la justicia* (Trad. M. D. González) (1ª reimp.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Regnasco, Josefina. (2000). *El imperio sin centro. La dinámica del capitalismo global*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- , (2004). *El poder de las ideas*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Reynoso, Carlos. (2006). *Complejidad y caos. Una exploración antropológica* (1º ed.). Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.

- Ricoeur, Paul. (1984). *Educación y política* (Trad. M. De Gi-lotaux y R. Ferrara). Buenos Aires, Argentina: Docencia
- , (1996). *Sí mismo como otro* (Trad. A. Neira Calvo y col. de M. C. Alas de Tolivar) (1° ed.). Madrid, España: Siglo XXI.
- , (2005). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. (Trad. A. Neira). Madrid, España: Trotta.
- Riera de Lucena, Elba. (2001). *En busca de los fundamentos de la complejidad*. Santiago del Estero, Argentina: Ediciones UCSE.
- , (2017). *Pensar y actuar en el siglo XXI. Un cambio de paradigma*. Editorial Académica Española.
- Rodríguez Zoya, Leonardo. (2010). “Hacia una epistemología política: la tensión entre ciencia y política en la filosofía de la ciencia del positivismo lógico”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 69. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/zoya69.pdf>
- , (2011) “Temas centrales que inspiran el pensamiento del Sur”. En *Para umpensamentodo sul. Diálogos com Edgar Morin*. Río de Janeiro, Brasil: SESC Departamento Nacional. Recuperado de: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/ANAIIS-para-um-Pensamento-do-Sul-Marco2011.pdf>
- , (2013). El modelo epistemológico del pensamiento complejo. Análisis crítico de la construcción de conocimiento en sistemas complejos. [Tesis de Doctorado en Sociología y Ciencias Sociales. Toulouse: Universidad de Buenos Aires y Universidad de Toulouse].
- , (2014). “Epistemología y política de la metodología interdisciplinaria”. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* (Relmecs). 4(1). Recuperado de http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs_v04n01a02
- , (Coord.). (2016). *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina* (Tomo 1). Buenos Aires, Argentina: Comunidad Editora Latinoamericana.
- Rosanvallon, Pierre. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza* (Trad. G. Zadunaisky). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

- Sartori, Giovanni. (2003) *¿Qué es la democracia?* (Trad. M. A. GonzálezRodríguez y M. C. Pestellini Laparelli Salomon) (1º ed.). Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Sen, Amartya. (2000). *Desarrollo y libertad* (Trad. E. Rabasco y L. Toharia). Buenos Aires, Argentina: Edit. Planeta.
- , (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (Trad. V. I. Weinstabl y S. M. de Hagen). Buenos Aires, Argentina: Katz Editores
- Solana Ruiz, José Luis. (2011). *El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprensiones y revisiones necesarias*. *Gazeta de Antropología*, 27(1) Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1325>
- Sotolongo Codina, Pedro, y Delgado Díaz, Carlos Jesús. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de un nuevo tipo* (1º ed.). Buenos Aires, Argentina: CLACSO Libros.
- Sotolongo Codina, Pedro. (2011). *Teoría social y vida cotidiana: la sociedad como sistema dinámico complejo*. Santo Domingo, República Dominicana: Editorial Somos Literatura.
- Speranza, Andrea. (2006). *Ecología profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Taylor, Charles. (1991). *Ética de la Autenticidad* (Trad. P. Carbajosa Pérez). Barcelona, España: Paidós.
- , (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (Trad. A. Lizón). Barcelona, España: Paidós.
- Touchard, Jean. (2006). *Historia de las ideas políticas* (Trad. J. Pradera) (6ª edición). Madrid, España: Tecnos.
- Touraine, Alain. (1995). *Crítica de la modernidad* (3ª reimp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Trigueiro, Andrés. (2009). *Espiritismo y ecología* (Trad. R. de Bittencourt). Brasilia, Brasil: Consejo Espírita Internacional. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?isbn=857945008X>
- Tugendhat, Ernst. (2010). *Lecciones de ética* (Trad. L. R. Rabanaque) (1ª reed.). Barcelona, España: Gedisa.

- Varela, Francisco. (1990). *Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, España: Gedisa.
- , (1996). *Ética y acción*. Santiago, Chile: Dolmen Ediciones.
- Vilar, Sergio. (1997). *La nueva racionalidad: comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona, España: Kairós.
- Von Bertalanffy, Ludwig. (1976). *Teoría General de los Sistemas* (Trad. J. Almela). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Von Foerster, Heinz. (1991). *Las semillas de la cibernética* (Trad. M. Packman). Barcelona, España: Gedisa.
- Wagensberg, Jorge. (2003). *Ideas sobre la complejidad del mundo (3º ed.ampl.)*. Barcelona: Tusquets Editores.
- , (2014). *El pensador intruso: El espíritu interdisciplinario en el mapa del conocimiento*. Barcelona, España: Tusquets Editores
- Wallerstein, Immanuel. (2004). *La incertidumbre del saber* (Trad. J. Barba y S. Jawerbaum). Barcelona, España: Gedisa.
- Walsh, Roger. (1994). “La supervivencia humana: un análisis psicoevolutivo” (Trad. A. Colodrón). En S. Grof (Ed.). *La evolución de la conciencia* (pp. 15-25). Barcelona, España: Kairós.
- Watzlawick, Paul y Krieg, Peter (Comps.). (1995). *El ojo del observador. Contribuciones al Constructivismo* (Trad. C. Piechocki). Barcelona, España: Gedisa.
- Weber, Max. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica* (Trad. J. L. Etcheverry) (2º ed.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- , (2002a). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva* (Trad. J. Medina Echavarría, J. Roura Fàrrela, E. Ímaz, E. García Maynez y J. Ferrater Mora) (2ª reimp.). Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- , (2002b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Trad. P. Martín Cuadrado). Madrid, España: Mesas Ediciones.

- Wiener, Norbert. (1979). *Cibernética y Sociedad* (Trad. J. Novo Cerro). Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Zolo, Danilo. (1992). *Democracia y complejidad. Un enfoque realista* (Trad. H. Pons). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Zorrilla, Alicia María. (2009). *Normativa lingüística española y corrección de textos* (3º ed.). Buenos Aires, Argentina: Litterae.

La ecología de la acción en el pensamiento de Edgar Morin. Hacia una ética del género humano surgido de la tesis doctoral de Rosa Josefina Fantoni. La obra va a formar parte del acervo cultural y filosófico de quienes se dedican a reflexionar sobre estos temas, y que también, nos llevará a incrementar las reflexiones en torno a las temáticas inherentes al campo intelectual de procedencia de su autora.

Una mirada aguda se cursa entre sus páginas resultantes de la lectura y del análisis que la autora realiza sobre la prolífica obra del filósofo y autor Edgar Morin.



**Edición y
Publicación**
Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO

**Secretaría de Ciencia
y Técnica**

Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



**Facultad de
Humanidades
Ciencias Sociales
y de la Salud**
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO



UNSE
**Universidad Nacional
de Santiago del Estero**