

PARTE TERCERA

EL SUJETO HUMANO, LA ACCIÓN Y LA ÉTICA

Introducción

Todo lo animal está en el hombre, pero todo el hombre no está en lo animal. LAO-TSÉ.

Si la vida tuviera una meta, no sería la vida. Paul VALÉRY.

*Aunque deseemos sobre todas las cosas ver el cese de la humillación, el desprecio, la mentira, ya no tenemos necesidad de la certidumbre de victoria para continuar la lucha. Las verdades exigentes prescinden de la victoria y resisten para resistir.
E. MORIN.*

Morin reconoce en *Science avec conscience* que cada uno de sus libros singulares contiene “hologramáticamente” todos los demás (cfr. 1982: 19). De parecida manera podríamos decir que la ética se halla presente en todas sus obras, no sólo porque es una dimensión que aparece constantemente en los escritos morinianos como preocupación teórica al mismo tiempo que vital, sino también porque fácilmente se la puede hacer brotar de las otras dimensiones o aspectos estudiados sobre el sujeto.

No obstante, la cuestión ética, y también la política, se tratan de modo expreso y directo en *La Méthode II*, en su última parte, como vamos inmediatamente a ver. Abundantes aspectos y reflexiones de *antropoética* encontramos también en *Le vif du sujet*, obra que contiene al menos en germen casi todo lo que su autor desarrollará en las obras siguientes. En cuanto al pensamiento político (*antropolítica*), las ideas fuerza aparecen formuladas en *Introduction à une politique de l’homme* (1965), si bien muchos pensamientos están ya en *Autocritique* y también en la revista *Arguments* que Morin dirigió a lo largo de toda su historia (1956-1962); sus profundizaciones y desarrollos posteriores los encontramos principalmente en *Pour sortir du XXe siècle* (1981), *De la*

nature de l'URSS (1983) y en *Terre-Patrie* (1993), quintaesencia del pensamiento político de nuestro autor.

Vivir es conocer, pero vivir también es *actuar*. En esta tercera y última parte estudiaremos el sujeto humano desde la perspectiva de la acción. Como decimos en el Propósito, también la acción, al igual que el conocimiento, necesita ser concebida desde la nueva óptica del paradigma de complejidad y por tanto desde la incertidumbre y el riesgo. La *antropoética* coloca al sujeto humano en el trance de tener que *apostar*, hasta el punto de que no hacerlo es la peor apuesta. ¿Apostar a favor de qué? Apostar –dentro de la incertidumbre y de la duda, que desde luego tampoco desaparecerán en la acción– a favor del surgimiento de la *Humanidad*, es decir, a favor de la *fraternidad* y del *Amor* y por una política del hombre entero o *antropolítica*.

En el último capítulo reflexionaremos sobre el “pascalismo” de Morin y el “credo” moriniano. Esta última cuestión afecta tanto al conocimiento y al pensamiento como a la acción y la opción, dimensiones todas ellas del sujeto humano, las cuales desde la perspectiva de la complejidad y de la realidad del sujeto no son entre sí verdaderamente aislables.

I

INCERTIDUMBRE, LIBERTAD Y ÉTICA. VIVIR PARA VIVIR

Es verdad que la cuestión del enraizamiento del hombre y de lo humano en el *Lebenswelt* (mundo de la vida) ha sido planteada contemporáneamente de maneras diversas (Nietzsche, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty...). Lo que Morin sin embargo ha mostrado en *La Méthode II: La vie de la vie* es que esta cuestión sólo puede encontrar respuesta mediante una reflexión sobre los datos proporcionados por el conocimiento científico de la vida. Sabemos bien que no se trata de reducir el conocimiento sobre el hombre al que nos dan las ciencias empíricas, *ciegas* como son ellas solas para las cuestiones humanas; se trata de que la reflexión filosófica o antropológica, que ha de incluir al sujeto que la hace, no puede llevarse a cabo al margen de la ciencia sencillamente porque sin sus datos sería *vacía*. Desde el principio hemos de tener presente que **no cabe desgajar de la vida las distintas cualidades o dimensiones humanas**, ni siquiera las ético-políticas:

las cualidades humanas por excelencia son de hecho el hiper-desarrollo de cualidades vivientes y animales fundamentales (1980: 423).

Sin embargo, **tampoco es posible reducirlas a cualidades puramente animales**: lo humano implica un “hiper-desarrollo” de lo animal y por lo tanto su superación. El hombre de hecho es naturaleza y cultura o *bios* y *anthropos*, verdadero nudo gordiano que no cabe intentar romper:

La hominización no suprime al animal en el hombre, sino que le da cumplimiento. Pero por ello mismo realiza una mutación en la animalidad por la cual se convierte ésta en humanidad, una revolución en la evolución que deviene psíquica, social, cultural, y después se transforma en devenir histórico (1980: 424).

En nuestro estudio de la acción del hombre, de la ética y la política, habremos pues de reflexionar y de meditar sobre la vida y las aportaciones que las ciencias de la vida nos prestan. Habremos, no obstante, de aceptar que **no es posible deducir una ética** a partir de las ciencias, y **tampoco una política** a partir de una ética, si bien **no es posible aislarlas** unas de otras. Morin es taxativo a este respecto:

Es imposible deducir una ética de una ciencia y una política de una ética. Pero es necesario hacer que se comuniquen (1980: 432).

El fenomenismo y escepticismo metafísico de David Hume y su descubrimiento, o al menos esbozo, de la combatida falacia naturalista denunciaron ya lo fallido del intento de deducir/demostrar el bien y el mal morales de nuestra conducta a partir de un supuesto conocimiento de la esencia o naturaleza del hombre. Por otra parte, deducir, entendido en sentido estricto, es un acto propio de la lógica de la identidad y de la disyunción (tercio excluso) que aplicado a la acción humana y a la vida en general supone una injustificada reducción/simplificación de su complejidad. Sin embargo, estas consideraciones no nos obligan a concluir aislamiento y separación entre las ciencias y la ética. A la ciencia clásica/reduccionista claro está que el problema ético le resulta un sin sentido, como también la idea misma de sujeto. Pero una ciencia compleja permite establecer la comunicación entre conocimiento y ética y esclarecer la elección de las finalidades. Lo mismo hay que decir de la relación entre ética y política: es imposible deducir una política de una ética, pero es imposible aislar una ética, no sólo de un conocimiento, sino también de una técnica y una política.

No se trata de esperar de nuestro conocimiento sobre la vida lecciones magistrales, en el sentido de dogmas, y tampoco normas universales y ciertas para nuestra conducta. Ello no es posible, pues no podremos dejar nunca de compañera a la incertidumbre. Sin embargo, de la vida nos llegan **mensajes, ambiguos e inciertos**, pero que nos obligan a **optar** y, por tanto, a la **reflexión**. Dice Morin:

Si hay una lección que sacar... es sin duda la imposibilidad de sacar una lección de la ecología, de la genética, de la etología, de la sociobiología. Oikos, genos, bios no proporcionan ninguna norma y los mensajes que de ellos podemos extraer son intrínsecamente ambiguos e insuficientes. Pero podemos y debemos reflexionar sobre ellos, precisamente porque estos mensajes son ambiguos e insuficientes. Y ésta es la

lección que más necesitamos y que nos será más preciosa: la lección de complejidad (1980: 424).

1. LA INCERTIDUMBRE DEL VIVIR Y EL JUEGO EXISTENCIAL

La **incertidumbre** afecta en primer lugar a las mediciones y predicciones relativas a toda manifestación individual de vida. La misma indeterminabilidad o incertidumbre que hallamos en el comportamiento individual de las partículas microfísicas se encuentra también en el nivel de los individuos vivientes. Niels Bohr lo formula de este modo: “Es imposible efectuar mediciones físicas y químicas completas sobre un organismo sin matarlo” Es decir, es imposible sin más. Así que la indeterminación o imprecisión en este sentido sólo es posible resolverla en el nivel estadístico, que es justamente donde se pierde de vista la realidad del individuo.

Pero la incertidumbre concierne en general a los conceptos mismos necesarios para concebir o dar cuenta de los fenómenos complejos de la vida. Hemos visto cómo ha sido preciso constituir **macroconceptos polisémicos** a base de términos a la vez opuestos y complementarios cuya asociación aporta por tanto la ambigüedad, incluso la contradicción, es decir, la incertidumbre. Sabemos que no se puede claramente distinguir, por ejemplo, lo que separa o lo que une a *autos* y *oikos* y lo mismo ocurre con *autos*, *fenon* y *ego*. Esto hace que la noción de individuo-sujeto presente unas incertidumbres insuperables y que las finalidades que emergen de él sean ambiguas, inciertas.

Tenemos, además, que **el azar** (*alea*) constituye una dimensión permanente en la organización y existencia de los seres vivos. No se trata, como sabemos, de deificar el azar. Morin es crítico incluso con Monod porque, a su juicio, “tiende a reificar/hipostasiar la noción de azar” (1982: 113). No pretende, sin embargo, nuestro autor restar importancia al azar, como hace el pensamiento determinista, que ve en él tan sólo el signo y el testimonio de nuestra ignorancia provisional o de nuestra insuficiencia irremediable, cuando resulta que el azar cada vez se hace más presente según avanzan nuestros conocimientos científicos. De lo que se trata es de no bajar la

guardia en cuanto a la perentoriedad de mantener que el azar no puede pensarse sino remitido a la necesidad y viceversa, que es lo que permite que el título del libro de Jacques Monod sea “verdaderamente paradigmático” (1980: 368):

En adelante el azar y la necesidad ya no pueden ser ni opuestos ni yuxtapuestos. Remite el uno al otro. Así, allí donde se impone el mayor determinismo (genético, ambiental) es donde reina el mayor azar (lotería sexual, mutación genética, alea ecológicos). El problema de pensar la relación azar → necesidad es el del pensamiento complejo (ibid.).

En la concepción moriniana, como sabemos, azar y necesidad son polos constitutivos/constituyentes del bucle tetralógico, sin que sea uno más real que el otro ni haya entre ellos relación de preeminencia ni de precedencia reales. Lo único real es su conjunción, como queda sentenciado en *La Méthode I*:

Lo “único real” es la conjunción del orden y del desorden (1977: 75).

Hemos de añadir que el azar, elemento constitutivo de las realidades vivas y de los seres vivientes, les transmite a éstos la incertidumbre propia de su naturaleza. La naturaleza del azar es, en efecto, incierta, ya que “no podría ser refutada ni probada (Chaitin, 1975)” (1980: 380)¹⁶⁶, y de este modo “nos impone su irreductibilidad y su irracionalidad fundamentales” (1980: 367). Pero el azar, gracias precisamente a que no actúa solo ni soberanamente sino integrado y articulado en el paradigma orden/desorden/interacciones/organización se convierte, sin perder su ininteligibilidad, en un “**principio de inteligibilidad de los fenómenos vivientes**” (ibid.). Ello no impide sin embargo que la incertidumbre propia del azar subsista, situación sólo concebible para un espíritu complejo, que sabe que conocimiento e ignorancia deben progresar *juntos*.

Hay, en efecto, una “*incertidumbre de principio*” (1980: 379) en todo lo viviente. El viviente es un ser aleatorio, cuya existencia implica computación, es decir cálculo. La computación es primaria, fundamental, permanente en toda existencia viviente, unicelular, vegetal, animal. Recordemos:

¹⁶⁶ Distintos matemáticos han intentado llevar a cabo una definición formal de “azar”. Chaitin, particularmente, presenta una definición de “azar” en términos de la teoría de la información, según la cual una serie, por ejemplo numérica, es azarosa cuando no es “comprimible” mediante un algoritmo; sin embargo, parece que “dada una serie... no puede saberse, en general, si es azarosa o parece serlo” (cfr. Gregory J. Chaitin, *Randomness and mathematical proof*, in *Scientific American*, vol. 232, 1975, pp. 47-52).

El cálculo está en todas partes. Nada que sea viviente existe sin cálculo: una síntesis de proteína, una recepción de señal, un acoplamiento, una predación, una huida. La definición del sujeto es cálculo en primera persona: computo (1980: 401).

Toda computación o cálculo comporta **riesgo de error**, si bien permite al viviente comunicación con el mundo exterior. Ésta de hecho se realiza con errores, miopías y hasta cegueras (las bacterias no son más que pobres quimiorreceptores, el ojo de la rana sólo percibe el movimiento y no la mosca inmóvil, los sentidos pueden ser engañados, embaucados...). El problema del error es un problema biológico radical: la menor síntesis de proteína, el menor comportamiento contiene un riesgo de error.

El error forma parte de todas las aventuras de la vida. El error está agazapado detrás de todos los alea de la existencia... (1980: 402).

El individuo viviente se protege sin cesar del error, su enemigo mortal. Tenemos los siguientes datos:

la organización viviente comporta dispositivos de resistencia al error, de tratamiento del error, de detección del error, de corrección del error, de aprendizaje por ensayo y error, de recuperación del error, de utilización del error, de transformación del error (ibíd.).

Desde este punto de vista bien podemos decir que, para un individuo viviente, puesto que está inserto en un universo aleatorio y en la propia incertidumbre, **vivir es intentar cometer los menos errores posibles**. Así que la existencia es en realidad un **juego** que el individuo lleva a cabo en y contra su entorno:

Vivir debe ser plenamente considerado como un juego en el sentido neumanniano del término..., en el que cada individuo auto-ego-céntrico se esfuerza por maximizar sus probabilidades vitales y por minimizar sus riesgos mortales (1980: 403).

El ser humano **no tiene menos riesgo de error**. Al igual que los demás seres vivientes, no escapa al error, la miopía, la ilusión, la ceguera. Más aún, *las ideas*, que le permiten pensar y crear, son un nuevo medio de ilusionarse, de equivocarse, y también de equivocarse:

El surgimiento del reino del espíritu no eleva al hombre por encima de los yerros de la existencia. Lo sumerge en éstos, más profundamente aún... (ibíd.).

Las sucesivas emergencias han ido haciendo del hombre un ser *hipercomplejo* hasta el punto de llegar a poseer la consciencia, que le da una gran capacidad de acción y de autonomía sobre sí mismo (*recursividad*). Sin embargo, sabemos que **la autonomía crece, paradójicamente, con la dependencia**, hasta el punto de que las dos

van juntas. De hecho, para Morin, “una teoría de las libertades no se funda en la desaparición de las dependencias, sino en su aumento” (1980: 434). Ello quiere decir que “*toda libertad es sierva*” (ibíd.) porque, al ser una emergencia de la vida, queda definida/limitada/constreñida por las condiciones de emergencia de las que depende. Ahora bien, tales condiciones no van en detrimento, sino al contrario, de un crecimiento en la autonomía y en la aptitud para utilizar el *alea*. Es la **paradoja de la libertad**:

Como toda emergencia, la libertad puede retroactuar sobre las condiciones de su formación. Y en tanto que libertad, autonomizarse en relación a aquello de lo que depende, sin por ello dejar de depender (ibíd.).

En consecuencia, la mayor complejidad no disminuye, sino al contrario, el grado de incertidumbre en que se tiene que mover el ser humano y sus acciones. Por tanto, tampoco reduce la necesidad del juego contra el error y el fracaso, sólo que en su caso el juego dispone en sus decisiones de un mucho mayor número de posibilidades de error, a la vez que de éxitos.

2. LA INCERTIDUMBRE FINALITARIA Y “VIVIR PARA VIVIR”

La finalidad estaba estirpada de la física clásica. En biología, sin embargo, resultaba más difícil eliminarla porque –como le ocurriera a Aristóteles– las ideas de meta y de fin se imponían con toda claridad en la ontogénesis, la fisiología, el comportamiento. Morin señala cómo, no obstante, al igual que tiende a ocurrir con todo problema molesto no resuelto, se acabó por prescindir también en biología de la finalidad:

Se llegó al convencimiento de que acción/reacción, estímulo/respuesta, que daban la primacía a la causalidad física exterior, bastaban para el estudio “objetivo” del organismo (1977: 260).

La verdad es que no se veía cómo explicar la finalidad de otra forma que no fuera recurriendo al providencialismo, recurso que evidentemente resultaba extracientífico. Sin embargo, fue desde la física como se rescató el concepto de finalidad para la ciencia; no evidentemente la finalidad “vitalista”, teleológica, cargada de providencialismo. Como se sabe, la finalidad la introducen Rosenblueth y Wiener

(1950) como idea teleonómica, dentro de la teoría de las máquinas artificiales, *para dar cuenta de procesos físicos que no podían ser descritos según la causalidad física clásica*. Observa Morin que fue a través de la cibernética como se introdujeron en la biología conceptos tales como “código, programa, comunicación, traducción, control, dirección, inhibición y, por supuesto, retroacción” (ibíd.). Este cambio conceptual y teórico permitió concebir a la célula como una **máquina viviente que persigue metas** en sus acciones y funciones y, en conjunto, la gran finalidad de organizarse para vivir:

La célula apareció desde entonces como una fabulosa fábrica automática en la que cada operación, cada función tenía su meta precisa, registrable, conjugándose el conjunto de estas metas en la gran finalidad: producir, organizar para vivir. Esta máquina viviente apareció pues naturalmente como una goal seeking machine dotada de comportamientos intencionales purpose behavior (ibíd.).

Morin asume por supuesto esta noción de finalidad que hace posible concebir/describir los fenómenos de los seres vivos, aunque sin desalojar de ellos la **incertidumbre** o, si se quiere, permitiéndonos avanzar en su conocimiento al mismo tiempo que en su ignorancia. Ocurre, en primer lugar, que esta finalidad la encontramos en el viviente, confundiendo con él, de modo que podemos decir que “ha emergido con él” (1980: 403). La vida en cuanto emergencia es una “novedad”, que no se puede por tanto pretender explicar por completo desde aquello de lo que procede. Es decir que **la vida no puede ser concebida como el cumplimiento de una finalidad cósmica**:

Somos incapaces de concebir una finalidad la cual hubiera producido la vida y la hubiera desarrollado para el cumplimiento de una misión cósmica (ibíd.).

No tenemos, por tanto, posibilidad de decir que una finalidad cósmica ha hecho emerger de la *physis* al ser viviente, sino que, como decimos, finalidad y ser vivo han surgido a la vez. De hecho nacer no sólo es una suerte excepcional en el sentido de que “cada una de las vidas que constituyen la vida es de una posibilidad inaudita” (1980: 395), sino que es “un misterio ontológico” (ibíd.) en cuanto que resulta/constituye una “novedad”:

El ser que nace no nace a partir de nada. Emerge ex autos y ex physis, pero, en tanto que individuo-sujeto nace ex nihilo. No había nada. Yo no era (ibíd.).

Tenemos, pues, una primera incertidumbre de la finalidad, la “incertidumbre **de abajo**” (1977: 262), la que está inscrita en la finalidad en cuanto que es una emergencia, nacida de la complejidad de la organización viva. Pero hay otras dos incertidumbres en la finalidad de los seres vivos: la “incertidumbre **de arriba**: los

incierto fines del vivir” (1977: 263) y las “incertidumbres **en el circuito**: la relatividad de los medios y de los fines” (1977: 265). Nos interesa, desde el punto de vista de la acción y de la ética, tratar estas dos últimas, si bien no dejaremos de tener presente la no-finalidad de los orígenes de la vida, ya que este problema repercute en el de los fines globales del vivir y, en general en el **carácter incierto/arriesgado** de la acción humana individual y comunitaria.

En los seres vivos cada *computo* se realiza en función de una meta. El conjunto de todas las metas, que pueden ser muy diversificadas, se engranan en **la finalidad que las integra: vivir**. Ahora bien, “esta finalidad de vivir es equívoca” (1980: 404), por lo que se nos plantea el problema de **dilucidar qué es vivir**. Pero resulta que no es posible dar una respuesta clara y terminante a la cuestión, sino que la **ambigüedad persiste**. En efecto, el significado de vivir se escinde inevitablemente en un vivir-para-sí (gozar, vivir para vivir) y un vivir-para-la-especie:

La finalidad de vivir se escinde por una parte entre un egocéntrico vivir-para-sí y un ego-altruístico vivir-para-los-suyos (progenitura, familia, sociedad, congéneres). Por una parte el ser se entrega a la vida y, en este sentido, vive para “gozar” de la vida. Por otra parte, da vida (reproducción), ayuda a vivir (a los suyos) (ibíd.).

Esta dualidad/ambigüedad puede también formularse desde otra perspectiva:

*Por un lado, el ser viviente parece obedecer a un deber-vivir que le supera: ejecuta como un autómeta su “programa” genético y ejerce como profesional su oficio de vivir... Pero, por otra parte, en tanto que individuo, cada uno de sus *computo* es una afirmación ego-céntrica de querer vivir (ibíd.).*

Nos aparecen dos fines y no tenemos posibilidad de dar prioridad a uno sobre el otro. Desde luego **la vida no zanja de modo claro la cuestión**, ya que, si son innumerables los ejemplos de sacrificios *por* la progenitura, lo son también los ejemplos de sacrificios *de* la progenitura (comer los huevos, los hijos, olvidarlos...). Pero es que **tampoco desde la perspectiva lógica** nos resulta evidente la preeminencia del dar vida sobre el vivir egocéntrico: “Si se da vida hasta el infinito es para que el vivir-para-sí también pueda continuar hasta el infinito” (ibíd.). Por otra parte, el mismo vivir-para-sí implica una circularidad complementaria entre vivir para el instante y para el más allá del instante, puesto que hay que vivir instantes de vida para sobrevivir pero también a la inversa. Entre vivir para el instante y para el más allá del instante hay también sin embargo antagonismo y aleatoriedad, ya que vivir el instante comporta riesgos, incluido el de muerte, y, además, el más allá del instante es indeterminado e incierto pues

“contiene indistintamente en sí las virtualidades de goce egoísta, de dedicación al otro, de riesgo, de muerte” (ibíd.). Concluye Morin:

Hay incertidumbre sobre las finalidades verdaderas. ¿Para qué se vive? ¿Para sí? ¿Para los demás? ¿Para la vida? ¿Para conservar la vida? ¿Consumirla? ¿Consumirla? ¿Evolucionar? ¿Desarrollarse? ¿Para nada? Paul Valery decía: “Si la vida tuviera una meta, no sería la vida” (1980: 404-405).

Las metas y finalidades de la vida constituyen un “problema tipo de complejidad” (1980: 404), pues se presentan entre sí a la vez “complementarias, concurrentes y antagonistas, y se convierten mutuamente en fines/medios las unas para con las otras” (1980: 405). De hecho vivir, sobrevivir, dar vida/ayudar a vivir se remiten indefinidamente uno a otro y de este modo crean una circularidad que es complejizante para cada término en el sentido de que por ella se relativiza la noción de fin (que se convierte también en medio) y se enriquece la noción de medio (que adquiere valor de fin). En la vida no hay, pues, una finalidad clara y no equívoca, pero **hay un “complejo de finalidades”**:

si bien no existe una finalidad de la vida, en el simple término vivir hay un complejo de finalidades (ibíd.).

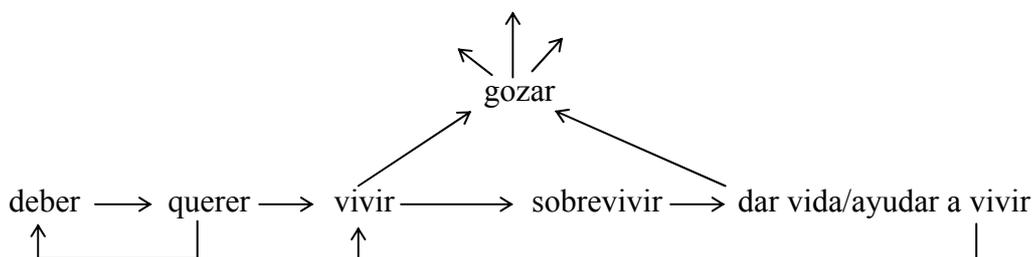
Esta situación podría equivocadamente entenderse como que la misma complejidad fuera la finalidad de la vida, pero ello no es conceptualmente posible porque la complejidad “se convierte en una noción simplificante desde el momento en que se la finaliza”(ibíd.). En este sentido sería igualmente un error dar como fin general de la vida su propio desarrollo; como también negarlo, por otra parte. En efecto, entre subsistir y desarrollarse no cabría tomar partido de modo claro, pues, si bien es un hecho que “la vida se ha desarrollado para subsistir, no ha subsistido para desarrollarse” (ibíd.); también es posible afirmar que “el desarrollo, en cierto estadio, crea su propia finalidad que ambigüiza la finalidad de subsistir” (ibíd.). En consecuencia, la incertidumbre sobre la finalidad “verdadera” del vivir debe mantenerse.

El ser viviente, como individuo-sujeto que es, no constituye simplemente la encrucijada de todas las finalidades complementarias/concurrentes/antagonistas/inciertas del vivir, sino que él mismo “es para sí mismo su fin y su no-fin” (1980: 408) o, si se quiere, es **jugador/juguete**. Como juguete, lo es “de un gran juego cósmico que precede a todo jugador” (ibíd.). Como jugador, “juega para sí, para los demás, y para no se sabe qué, no se sabe quién” (ibíd.). Por lo tanto, **la incertidumbre**

finalitaria permanece, máxime si consideramos los desplazamientos y permutaciones de finalidad que se dan en dicho juego: “se comienza por jugar para vivir, se acaba por vivir para jugar” (ibíd.). De ahí que Morin concluya:

De otra manera dicho, la finalidad de la vida no puede expresarse más que en la aparente tautología vivir para vivir (ibíd.).

Vivir para vivir. ¿Volvemos a la circularidad? Volvemos a la complejidad y también al misterio. **Vivir para vivir** es una expresión sólo aparentemente tautológica, pues entendido de modo complejo significa dos cosas. Significa en primer lugar, que “**la finalidad de la vida es inmanente a sí misma**, sin poder definirse fuera de la esfera de la vida” (ibíd.) y, en segundo lugar, que tal finalidad de deber→ querer vivir es formidable, testaruda, frenética, pero sin fundamento racionalizable, por lo que “**la finalidad es insuficiente para definir la vida**” (ibíd.). No podemos, pues, ni sobre-finalizar la vida ni sub-finalizarla, pero tampoco eliminar de ella toda finalidad. La vida se nos presenta insuficientemente justificada, gratuita en cierta medida, compleja. La siguiente expresión gráfica recoge excelentemente el complejo de finalidades del vivir, entre las que aparece el gozar, pero sin que esté, tampoco él, absolutizado (cfr. 1980: 405):



Vivir para vivir implica, pues, el compromiso con el oficio o arte de vivir e incluso con el juego de vivir con lo que conlleva de incertidumbre y riesgo, pero también la consciencia y la aceptación de la falta de un fundamento unívoco de todo ello. Es decir que el carácter incierto y arriesgado del vivir depende tanto del hecho de estar inmerso en un medio aleatorio, cuanto de la incertidumbre de sus propios fines. Vivir es asumir todo eso, y en el caso del hombre con el mayor grado posible de consciencia y coherencia. Así que, en consonancia con el poeta Valéry, Morin afirma:

Aceptar que la vida no está justificada, es aceptar verdaderamente la vida (1980: 409).

3. LA ECOLOGÍA DE LA ACCIÓN. ESTRATEGIA Y LIBERTAD

Sabemos que cualquier fenómeno vivo de auto-organización no es sólo dependiente de sus propios determinaciones o lógica individual, sino que depende también de las determinaciones del entorno o medio, por lo que no es concebible más que desde un paradigma de auto-eco-organización¹⁶⁷.

La distinción es lo propio definitorio de un ser vivo (distinguirse por su individualidad/singularidad de los otros seres y del medio; las influencias, interacciones o intercambios con el medio, etc., sólo pueden realizarse y concebirse sobre esta base), pero ello no puede hacernos ignorar el hecho de que *autos* es parte integrante de *oikos* hasta el punto de que éste coorganiza a aquél. Para organizar su autonomía, el ser viviente necesita “clausura” en relación al medio, pero también y al mismo tiempo “apertura” sobre el mismo, pues en él encuentra la energía y, además, la “complejidad organizada” y la coorganización que precisa para su existencia. El ser vivo no es un objeto cerrado o, dicho con más propiedad, un sujeto cerrado. *Autos* y *oikos* son dos conceptos **distintos** y a la vez **inseparables**, que acaban constituyendo un “macro-concepto recursivo y complejo”. Cada uno de ellos precisa del otro para ser concebido, de modo que el ecosistema no es él *menos* los individuos sino *con* ellos, e igualmente el individuo no es él menos el ecosistema sino *con* éste:

la auto-organización, aun cuando es “egoístamente” extraña a la eco-organización, forma parte de ella, la cual forma parte de la auto-organización, aun cuando es “ecoístamente” extraña a ésta (1980: 67).

La relación auto-eco-organizadora, que ha de entenderse como un bucle transformador, está sin cesar transformando el “**egoísmo**” en “**ecoísmo**” y la eco-organización en auto-organización. No cabe pensar, sin embargo, en un círculo vicioso, y tampoco en que esta relación sea igual en todos los seres. En concreto, esta relación garantiza un mínimo vital de autonomía/libertad a todo ser viviente por pobre y endeble que sea, y esta autonomía/libertad individual crece dependiendo del desarrollo evolutivo y de las condiciones ecológicas.

¹⁶⁷ El mismo ecosistema que puede/debe definirse por sí, como organización/reproducción-de-sí, no puede dejar de incluir en su definición la necesaria relación a los individuos, especies, sociedades; es decir que debe ser definido como eco-auto-organización (cfr. 1980: 69).

El **paradigma auto-eco-organizador** nos obliga por tanto a **ecologizar nuestro pensamiento**, es decir, a introducir la perspectiva ecológica y la dimensión ecológica en la descripción y explicación de todo lo que vive, incluida la sociedad, el hombre, el espíritu, las ideas, el conocimiento, y **en concreto la acción humana y la ética**. No podemos prescindir ni de su autor ni de su ecosistema:

La explicación de los fenómenos humanos no podría prescindir de su autor ni de su ecosistema, mientras que si se elimina sea el uno, sea el otro, sea a la vez uno y otro, es en provecho de un determinismo anónimo o de una libertad inefable (1980: 86).

Introducir la perspectiva ecológica en la acción humana equivale a afirmar que toda acción humana es acción ecológica, es decir que la acción humana no opera sola, sino en un ecosistema de acciones y, por tanto, no depende sólo del actor que la ejecuta: **la acción voluntaria se desenraíza casi al instante** del actor que la llevó a cabo, con lo que escapa de su voluntad, estableciéndose entre ambos un verdadero foso. No existe, pues, relación lineal causa-efecto entre la intención de la acción y su resultado, sino que de inmediato entra ésta en inter-retroacciones con otras acciones, las cuales afectan el sentido que el actor dio a su acción al comienzo de la misma, de modo que se corrija, se neutralice o se invierta:

Es decir que, contrariamente a la opinión que enraíza la acción en el actor, la acción se desenraíza del actor, sea para amortiguarse en la retroacciones negativas, sea para desencadenar retroacciones positivas inesperadas; en adelante pertenece, de todos modos, más a los procesos ecológicos que a las decisiones autológicas. Contrariamente a la visión en la que la acción forma cuerpo con el autor, desde los primeros segundos se abre una fosa entre el autor y la acción, que se irá agrandando por sí misma a menos que la acción pueda ser “seguida”, vuelta a atrapar, corregida, y esto en un curso en que la acción finalmente acabará por distanciarse de su perseguidor y se irá a perder en la maraña de inter-retroacciones del Umwelt social y natural (1980: 82).

Hegel ya vio que las acciones particulares se transforman en función de un principio de la totalidad, si bien tal principio permanece interior al desarrollo del Espíritu. La concepción moriniana (compleja) exige ecologizar ese principio, lo que supone mayor radicalidad que la dialéctica hegeliana, ya que se trata de una *dialógica* entre dos lógicas que se unen de una manera a la vez complementaria, concurrente, antagonista y, sobre todo, **incierta**: la auto-lógica y la eco-lógica. El triunfo de la Razón o del Espíritu no está, por tanto, asegurado, sino que la incertidumbre atraviesa todo el proceso.

Toda acción humana ha de entenderse pues, si se quiere concebir adecuadamente, como “simultáneamente eco-socio-auto-determinada”. Este **principio general de ecología de la acción** nos permite formular otros dos principios que se derivan de él. El *primer principio* nos obliga a admitir, que en toda acción voluntaria *el grado óptimo de eficacia se sitúa en el comienzo del proceso*; a partir de aquí la acción entra en un proceso de derivas y bifurcaciones que la van alejando del origen. El *segundo principio* procede del primero y afirma que *las consecuencias últimas de un acto no son predecibles*, lo que nos vuelve a hacer presente el problema de la incertidumbre de la acción; la acción es ante todo “un juego ecologizado” (cfr. 1980: 82-83). En consecuencia, no cabe el maniqueísmo simplificador para concebir la acción voluntaria, sino que ella ha de contemplarse desde la *complejidad*¹⁶⁸.

La acción voluntaria o humana es un complejo entramado de causas y cualquier fanatismo o maniqueísmo en su concepción no hace sino ocultar la complejidad. La idea de **complejidad de la acción** nos permite comprender que ésta consiste esencialmente en una **estrategia**, la cual puede desplazar o modificar la incertidumbre, pero no eliminarla.

Las nociones de estrategia y de programa se relacionan de modo complejo, hasta el extremo de que son simultáneamente antagonistas y complementarias. El *programa* (“lo que está inscrito por adelantado”) es un conjunto de instrucciones codificadas que constituyen una organización predeterminada de la acción, la cual, dadas las condiciones específicas de su ejecución, hace posible el desencadenamiento y el control de secuencias de operaciones conducentes a un resultado predeterminado. La estrategia no depende tanto de una decisión inicial cuanto de **decisiones sucesivas** que se van tomando en función de los eventos, *alea*, reacciones. El programa no improvisa ni innova y sólo puede tolerar una dosis débil y superficial de *alea* y de obstáculos. Desde este punto de vista es cierto que estrategia y programa se oponen.

Sin embargo, desde otro punto de vista es cierto que se suceden y se combinan. Todo proceso viviente constituye de hecho una mezcla variable de estrategia y de programa: supone el recomenzamiento *ne varietur* del “programa” y la iniciativa

¹⁶⁸ Sobre la *complejidad de la acción*, cfr. *Introduction à la pensée complexe* (1990: 105 ss.) y, también de E. Morin, *El fútbol y la complejidad*, Madrid, Letra Internacional, julio, 1993, pp. 12-16.

estratégica para iniciar una vía concreta hacia la realización de las finalidades del “programa” (piénsese en una ontogénesis, una respuesta inmunológica, etc.). En los animales, el predominio de la improvisación estratégica o de la aplicación de programas es variable. A nivel del ser humano, cualquier conducta (conducir un coche, dirigir una operación militar) comporta improvisaciones y decisiones estratégicas unidas a innumerables segmentos de conducta programada que se desencadenan al darse la condición precisa. **Programa y estrategia oponiéndose se complementan**, de modo que el desarrollo progresivo del ambos, lejos de hacerle prescindir a cada uno del otro, les hace a ambos más complementarios:

Programa y estrategia se llaman el uno al otro. La complejización de los programas, lejos de eliminar toda estrategia, multiplica las posibilidades de suspender el programa en provecho de una iniciativa estratégica, prevé y preorganiza las condiciones del paso a la estrategia. El desarrollo de las estrategias, lejos de suprimir los programas, aumenta las ocasiones de utilizar secuencias programadas, las cuales economizan energías, tiempos, atenciones, y permiten el pleno empleo de las competencias estratégicas sobre los puntos y momentos decisivos (1980: 226).

De todos modos, la noción de estrategia es más rica y fundamental, ya que es de las estrategias de donde nacen los programas y no al revés: los éxitos de una estrategia inventiva, repetidos y codificados, se convierten en programa. Además, la elección por parte del sujeto de una estrategia o de un programa o segmento del mismo en una acción que depende de la estrategia.

Por otra parte, **la noción de estrategia implica juego**. En el juego hay reglas y hay azar, posibilidades y riesgos, determinismos e incertidumbres. En sentido amplio cabe hablar de juego referido a la realidad física, en que orden/desorden/interacciones/organización constituyen un proceso complejo de azar y de determinismo o necesidad. Pero se trata de un juego sin jugador. Sin embargo, el juego de la realidad viva es un juego que comporta un jugador, y no un jugador abstracto que funciona con la ley matemática del mínimo de riesgo y máximo de posibilidades (Newmann), sino un **jugador-sujeto**, que computa/actúa en el marco complejísimo de un ecosistema en que cada sujeto ha de jugar simultáneamente para sí, para los suyos, contra los adversarios, en la adversidad y el azar y frente a ellos, etc. La estrategia justamente es la aptitud del sujeto para jugar de la forma más ventajosa en medio de esa complejidad infinita a base de **combinar al máximo los azares y los determinismos**:

La estrategia supone la aptitud del sujeto para utilizar los determinismos y alea exteriores de manera inventiva y organizadora para su acción, *y se la puede definir como el método de acción propio de un sujeto en situación de juego, en que, con el fin de cumplir sus fines, se esfuerza por sufrir al mínimo y por utilizar al máximo las reglas (constreñimientos, determinismos), las incertidumbres y los azares de este juego* (1980: 227).

La estrategia necesita a cada instante *discernimiento* y *discriminación* para revisar/corregir el conocimiento de una situación que se transforma. Es ésta la función propia de la inteligencia como *arte* comprometida en la lucha constante contra las ilusiones, equivocaciones, errores... La estrategia se vale de la inteligencia al mismo tiempo que la estimula (el homínido cazador/cazado, defendiéndose y atacando mediante la inteligencia a las bestias más inteligentes, desarrollará su propia inteligencia). La estrategia implica autonomía en relación con el medio, no sólo por su capacidad de adaptación a las circunstancias, sino por su capacidad de transformarlas. La estrategia permite, no sólo el uso adecuado del programa en relación a los cambios del medio, sino también el hallazgo de vías nuevas. Su dominio supone, en fin, **el pleno empleo de las cualidades del sujeto**, frente al carácter rígido y predeterminado de las soluciones cuando el dominio es del programa¹⁶⁹:

Allí donde el programa tiende a mandar, disminuir, suprimir las estrategias, la obediencia mecánica y miope se convierte en modelo de comportamiento. A escala humana, la estrategia necesita lucidez en la elaboración y la conducta, juego de iniciativas y responsabilidades, pleno empleo de las competencias individuales, es decir, pleno empleo de las cualidades del sujeto (1980: 231).

El desarrollo de la aptitud estratégica comporta desarrollo de la autonomía del sujeto en relación al medio. Esta autonomía del sujeto en su grado máximo de desarrollo constituye **la emergencia específicamente humana de la libertad**. La libertad, siendo específicamente humana, tiene su fundamento y origen en la biología. Los “subsuelos biológicos” de la libertad son las aptitudes estratégicas presentes en los individuos-sujetos de segundo tipo (los animales, en especial mamíferos superiores y primates). La libertad es la **acción estratégica de un actor-sujeto hipercomplejo**.

¹⁶⁹ Por eso el *Método* moriniano no puede ser un programa o serie de instrucciones *a priori* con que eliminar la incertidumbre, sino una ayuda a las *estrategias del sujeto* para responder a ella. En *Science avec conscience* se nos dice: “Sólo las pequeñas metodologías dan recetas. Un método es un viático para pensar, para correr el riesgo inevitable de todo pensamiento. Existen los principios elementales de todo conocimiento científico: no seleccionar arbitrariamente lo real, verificar lo más posible, etc. Pero a partir de ahí interviene el sujeto reflexivo, autocrítico, autocorrector, cosa que olvidan todos los manuales...” (1982: 299). Así que el método no puede ser otro que el método de la complejidad, que elabora estrategias de pensamiento para hacer frente a la incertidumbre, y que exige el pleno empleo de las capacidades del sujeto (cfr. también *La Méthode III*, 1986: 61 ss.).

En cuanto *acción estratégica*, la libertad supone: a) una situación de juego, en la que están presentes determinismos y *alea*; b) creación de alternativas; c) aptitudes para discriminar las alternativas y elegir entre ellas en función de posibilidades/riesgos; d) capacidad para convertir en favorables a la acción emprendida aquellos determinismos y *alea* que le son contrarios. Una capacidad así sólo podrá emerger en unas condiciones muy complejas, las propias del sujeto humano:

Efectivamente, la libertad emergerá en la esfera antropológica, allí donde la competencia cerebral cree, multiplique, desarrolle las condiciones de elección, es decir, las posibilidades de inventar y presentar como alternativa diversos esquemas/escenarios de acción, allí donde esta misma competencia cree, multiplique y desarrolle las condiciones de oportunidad, es decir, la posibilidad de utilizar, y no de sufrir, un constreñimiento o un evento aleatorio (1980: 232).

La libertad supone la autonomía viviente respecto al medio y no hace sino realizarla a nivel superior. Por eso sólo tiene sentido como cualidad de un individuo-sujeto y para un individuo-sujeto: “Toda descripción que elimine al individuo-sujeto ya no ve más que determinismos y *alea* y elimina el juego estratégico de la libertad” (ibíd.). Entendida al margen de la condición estratégica del sujeto, la libertad resulta una noción vacía. Libertad se opone a determinismo, pero no puede identificarse con ausencia de determinismos, sino que oscila siempre entre la necesidad determinista y lo arbitrario del *alea*, tratando de aprovecharse oportunamente de ellos, al tiempo que se arriesga a sucumbir en uno y en otro.

La libertad no es ausencia de determinismos, sino que **está determinada por sus condiciones de emergencia**, que son todos los procesos auto-(geno-feno)-eco/socio-re-organizadores que la producen. Sin embargo, una vez surgida como capacidad de elección y de decisión, **puede retroactuar sobre sus condiciones de emergencia**, sin dejar por eso de depender de ellas. En esto consiste el complejo juego estratégico de la libertad:

Justamente porque la libertad es siempre estrategia (y no acto gratuito), puede ella invertir, desviar, captar, transformar para sí misma lo que la produce y determina, puede controlar y modificar los constreñimientos que sufre. Así pues, la libertad es libre, aunque determinada por procesos no libres. Hay que concebir absolutamente esta lógica compleja en la que la libertad se sirve de sus condiciones de emergencia, se libera de ellas por su emergencia misma, es decir, se libera por la libertad (1980: 232-233).

La libertad se puede ir desarrollando y profundizando al desarrollarse las posibilidades de información-conocimiento y las condiciones de elección y decisión en

niveles cada vez más radicales, en que se pueda elegir elecciones de segundo orden, es decir, las condiciones de la elección. Sin embargo, no podemos olvidar que el campo de la acción voluntaria o de la libertad supone la complejidad y por ello es aleatorio e incierto. Las incertidumbres aparecen a cada instante y la estrategia debe cambiar sin cesar (recordemos que lo ha de hacer, no sólo para evitar el azar y los obstáculos, sino también para utilizarlos para sus fines, como en el fútbol, por ejemplo, en que la estrategia consiste también en utilizar los balones que el adversario entrega involuntariamente). La incertidumbre y el riesgo por lo demás son connaturales a la estrategia porque ésta implica elección u opción sabiendo que existen las reglas y los “programas” pero también lo fortuito, precisamente debido a que la acción que de ella surja casi al instante empieza a escapar a sus intenciones y entra en un universo de interacciones: ecologización de la acción.

La ecologización de la acción nos conduce ciertamente a la necesidad de asumir la imposibilidad de regir de una manera inequívoca la acción humana o la vida en general. Y ello no porque a la acción humana y a la vida las rija la irracionalidad, sino porque racionalidad e irracionalidad se combinan para dar una **racionalidad compleja**. Hemos de recordar que la racionalidad propia de la vida incluye lo irracionalizable, lo arracional e incluso lo irracional. Es decir que no podemos suprimir la sinrazón de la vida: “*suprimir la sinrazón de vivir es suprimir las razones de vivir*” (1980: 412). Seguramente el **riesgo de vivir** es la grandeza y la justificación de vivir.

4. “QUÉ HACER”: LAS COMPLEJIDADES DEL *ETHOS* Y LA “APUESTA”

La **cuestión del “qué hacer”** se funda o tiene sentido desde la noción de **responsabilidad** y ésta, desde la de sujeto. Sabemos que para la ciencia “clásica” el concepto de responsabilidad, en palabras de *Pour sortir du XXe siècle*, “es no sentido y no ciencia” (1981: 293): un conocimiento que no concibe más que determinaciones, leyes y estructuras no puede concebir “ni autonomía, ni sujeto, ni conciencia, ni responsabilidad” (ibíd.); tales ideas para él no son sino “locura y mistificación” (ibíd.). Una liquidación así del sujeto y de la responsabilidad convertiría en ilusoria la pregunta

“qué hacer”. Tal supresión, sin embargo, sólo puede ser aparente y, por ello, conduce a una disociación mental extrema.

Morin pone el caso del marxismo doctrinario como un ejemplo clásico de esta disociación. Efectivamente, dicho marxismo “por un lado, liquida toda moral como subjetiva, idealista y engañosa...; por otro lado, se entrega a un desafío ético, denunciando toda desviación, contestación, oposición, como engaño, villanía, mentira, cobardía, traición, denunciando... la moral de la manera más moralizante” (ibíd.). Esta disociación mental se produce en todo seguidor ciego o dogmático de una teoría, puesto que el mismo se halla de hecho entre dos servidumbres: es esclavo, por una parte de la hiperobjetividad de la teoría y, por otra, lo es también de una hipersubjetividad, debida ésta a que, estando la subjetividad como está siempre presente, ignorarla supone no poderla controlar. Por mucho que esté en la sombra, es el sujeto el que se plantea las cuestiones, no sólo tácticas o estratégicas (que requieren un actor/estratega, o sea, un sujeto), sino también la cuestión de fondo “qué hacer”. En consecuencia, sería un progreso muy grande no plantear más la cuestión de *qué hacer* y la de la responsabilidad ignorando la cuestión del sujeto.

Todo lo que mutila al sujeto mutila irremediabilmente nuestra visión de la realidad humana y aniquila in ovo toda posibilidad de conciencia responsable (ibíd.).

Sabemos, por otra parte, que la noción de sujeto no es puramente tautológica ni depende exclusivamente de la experiencia subjetiva, sino que tiene su fundamento en la noción biológica de individuo-sujeto formada a partir de los conceptos de auto-referencia y de auto-ego-centrismo, e incluso en la noción más general (física) de autonomía organizadora o auto-organización. Señalamos estas ideas simplemente para recordar que el sujeto no procede del cielo ni camina en el vacío, sino que es posible una ciencia del sujeto, si bien con los caracteres de incertidumbre propios de la complejidad. Ciertamente de esta ciencia del sujeto no es posible (ni de ninguna otra ciencia, como ya hemos explicado) deducir propiamente moral alguna. Sin embargo, esta ciencia sí que nos permite, no sólo reconocer a los individuos-sujetos, sino hacer “comunicar ciencia y ética, es decir, iluminar la ética sin determinarla” (1981: 295).

Vamos por tanto a intentar **ilustrar o aclarar el problema ético del “qué hacer”** mediante el estudio de los principios de acción, o *ethos*, propios del sujeto humano. Los seres humanos, en efecto, estamos poseídos por una “triple naturaleza ego-

geno-socio-organizadora” (ibíd.). Cada uno de nosotros es simultáneamente el centro del mundo en relación a sí mismo, un eslabón en una cadena hereditaria (*genos*), un miembro o micromomento y elemento de su sociedad. Esta triple naturaleza, por así decir, constituye un triple principio de acción, o **triple ethos**:

un ethos egocéntrico, en el que cada uno es para sí mismo el centro de preferencia y actúa para sí; un ethos genocéntrico, en el que están los nuestros, genitores y progenitura, familia, clan, que constituyen el centro de referencia y de preferencia; un ethos etno-sociocéntrico, en el que nuestra sociedad se impone como centro de referencia y de preferencia (ibíd.).

Tenemos de esta manera tres éticas, a las que se ha de añadir **una cuarta**, la **antropo-ética** o ética del hombre, que reconoce en todo hombre un *ego-alter*, o sea, un sujeto humano, con el cual se puede fraternizar como otro yo o *alter-ego*. Es una ética compleja y superior que emerge tardíamente y de modo desigual y cuya fragilidad guarda proporción con su superioridad y riqueza:

A este triple ethos se añade una ética frágil y tardía que emerge primero bajo forma religiosa en los mensajes búdico, bíblico, evangélico, y después se afirma en las ideas humanistas del siglo XVIII y las ideas internacionalistas del XIX; es una antropo-ética que, más allá de los egocentrismos, genocentrismos y sociocentrismos, más allá de las patrias, naciones, razas, reconoce a todo humano un ego-alter (un sujeto como él mismo) y fraterniza potencialmente con él como alter-ego (otro yo) (ibíd.).

En nuestra acción aparecen pues, alternativamente o concurrentemente, tres o, mejor, cuatro finalidades o, si se quiere, cuatro “deberes”. Éstos pueden ser entre sí **complementarios** (es necesario, por ejemplo, preservarse egocéntricamente uno mismo para poder actuar a favor de los demás), pero se pueden también volver **antagonistas**: de hecho se producen innumerables fuentes de conflictos entre egocentrismo, genocentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo, sin que haya un principio indudable de resolución del conflicto. Efectivamente, **no hay jerarquía simple y evidente** de la ética humanitaria sobre la ética social, de ésta sobre la ética familiar, ni de ésta sobre la ética individual:

La ética no es siempre evidente, es decir simple. No escapa a la complejidad antroposocial. Comporta múltiples exhortaciones, de rango diferente, que pueden ser complementarias, concurrentes, antagonistas. Contiene contradicciones, incertidumbres, pasos en vacío (ibíd.).

El problema de la ecología de la acción (al que, como sabemos, no escapa la acción moral) añade más complejidad a la ética, ya que la acción, al escapar a la

intención inicial, puede incluso invertir su sentido, con lo que no es posible una solución *a priori* simple y evidente.

La **ética compleja**, por tanto, a diferencia de la ética kantiana en que el “imperativo categórico” impone de forma evidente su norma universal, no podría imponer arbitrariamente lo universal a lo singular concreto, o sea, “no podría ser lúcida por sí sola” (ibíd.). Es decir que la pluralidad de “deberes”, a los que han de añadirse “los azares y vuelcos que impone la ecología de la acción” (ibíd.), obliga a la ética a “trabajar con la complejidad, es decir la pluralidad, la contradicción, la incertidumbre” (ibíd.). A menudo se entendió la moral universal o antropocéntrica por exclusión del egocentrismo. Éste, sin embargo, no puede de ninguna manera excluirse, por la misma razón que no se puede eliminar al sujeto (egocéntrico) que concibe dicha moral universal. Lo que le cabe al sujeto egocéntrico en todo caso es “subordinarse a, o identificarse con la moral universal”, lo cual implica por parte del sujeto tenerse en cuenta. La ética universal, en fin, sólo puede ser compleja:

La ética universal... sólo puede permanecer tetraética, que comprende, y no elimina, el egocentrismo vital, y que, igualmente, comprende y reconoce los vínculos éticos privilegiados para los suyos y para los allegados (ibíd.).

Una ética egocéntrica, que busca el bien para sí, será al mismo tiempo potencialmente una ética para el prójimo y una ética para todos. Es lo que nos muestra el espectáculo de los seres vivos en que cada individuo obra egoístamente para sí, pero todo su ser egocéntrico está al mismo tiempo dedicado a fines de reproducción genocéntrica, todo su comportamiento egoísta está a la vez dedicado a la propagación de su semilla y a la protección de los retoños; además, las acciones ego-geno-céntricas contribuyen, por medio del juego de las inter-retroacciones, a la constitución y al mantenimiento de los ecosistemas.

De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que nuestra vida es a la vez una y varias y que de esa realidad surgen/emergen nuestros múltiples *ethos*:

Vivimos tanto en el presente del placer, del gozo, del sufrimiento, como en el continuum a medio plazo de nuestros trabajos y proyectos, como en el devenir a corto, medio, largo, indefinido, de nuestra sociedad, de la humanidad, de la vida (1981: 313).

Vivir a la vez el instante, el medio plazo y el devenir comporta antagonismos e incertidumbres, es decir, complejidad, pero es la *única* manera de vivir. Si la célula original no hubiera pensado más que en “gozar”, habría descuidado constituir reservas y reproducirse; si no se hubiera preocupado más que de reproducirse habría descuidado vivir, condenando por ello su propia reproducción... Análogamente, en el caso concreto del ser humano el imperativo de vivir (“vivir para vivir”) comporta un “deber” **complejo**: “vivir nuestra vida viviendo para las otras vidas, actuales y potenciales, que forman parte de nuestra vida y de las que formamos parte” (ibíd.).

En consecuencia, **la incertidumbre subsiste**. Es verdad que podríamos decir que la ética consiste en asumir la propia realidad por parte de un sujeto/espíritu, o sea, del hombre, Pero, ¿qué realidad es el hombre? Un ser, en primer lugar, “**totalmente biológico y totalmente cultural**” (1980: 418) o, mejor, un ser $\text{bio} \rightarrow \text{cultural}$, en que *bios* y *anthropos* forman un bucle cuyo nudo gordiano no hay que buscar romper¹⁷⁰. Más aún: el hombre es un ser cuya naturaleza/realidad genera múltiples *ethos* que interactúan entre sí de modo complejo, como acabamos de decir. Así que el “precepto” de actuar en conformidad con la propia realidad (*sé tú lo que eres*) no nos dispensa, sino al contrario, de replantearnos sin cesar la pregunta “qué hacer”, debido como sabemos a que las lecciones que podamos extraer de una realidad y de una experiencia complejas no pueden disolver *a priori* la ambigüedad y la incertidumbre.

Morin, no obstante, se atreve a concretar unas órdenes o preceptos que vendrían prescritos por la realidad a la vez egocéntrica y potencialmente universal del hombre. He aquí esas órdenes:

- *mantener nuestra autonomía de espíritu;*
- *tratar de ser justos y veraces;*
- *salvaguardar nuestra integridad;*
- *corregir nuestras derivas;*
- *no ser poseídos por lo que poseemos;*
- *tratar de transformar nuestros acontecimientos en experiencia, nuestra experiencia en sensatez;*

¹⁷⁰ Lo sabemos ya: “Privado de cultura, *homo sapiens* es un macrocéfalo incapaz de sobrevivir ni siquiera como el primate de más bajo rango. Las estructuras cognitivas/lingüísticas innatas sólo pueden actualizarse y operacionalizarse a partir de la educación socio-cultural y de un medio social complejizado por la cultura. El hombre, así, no ha podido/no puede completarse biológicamente a no ser por la cultura, la cual no ha podido formarse más que por el desarrollo bio-socio-natural y sólo tiene existencia porque el hombre es un ser biológico cuyo cerebro está genéticamente determinado y ontogenéticamente formado. De ahí la inseparabilidad del vínculo antropológico naturaleza \rightarrow cultura” (1980: 418).

- *tratar de mejorarnos al envejecer, es decir, de ser mejores* (ibíd.).

Podríamos resumir estas órdenes en la necesidad de mantener un pensamiento complejo y una acción coherente con él, es decir, un pensamiento y una acción que reconozcan la fragilidad de la verdad, la multidimensionalidad de lo real, la extrema complejidad de las cosas humanas, el riesgo de error intrínseco a la vida y a la acción humanas, la incertidumbre que no se abolirá nunca... y, en consecuencia, la necesidad de luchar sin tregua contra el error, de no rendirse nunca y vigilar siempre.

La incertidumbre, que no se puede abolir, se resuelve aleatoriamente en/con la acción. Ello quiere decir que **la acción y el riesgo son indisociables**: “una acción es inconcebible sin riesgo” (1981: 315). Debemos, pues, concebir la acción como una “**apuesta**”. Efectivamente, “actuar es apostar” (ibíd.). La apuesta está presente en toda acción, es decir que ésta se ha de fundar sobre la apuesta ya que no se puede fundar sobre leyes. Actuar es arriesgar/apostar. Vivir es apostar: “*la apuesta está en toda vida, que es juego*” (ibíd.). Por eso con razón podemos concluir que “no apostar es la mala apuesta” (ibíd.). Hay que apostar, hay que vivir. Sobre esta cuestión y el fondo pascaliano de la misma trataremos aún, particularmente en el capítulo final.

II

LA ANTROPO-ÉTICA DE LA HUMANIDAD

1. LA BIO-ANTROPO-ÉTICA Y “NO MATARÁS”

La incertidumbre que pesa sobre las finalidades del vivir (las cuales evolucionan, se desplazan, se permutan con sus medios, etc.) nos obliga a una **reflexión permanente** sobre nuestra vida. Esta reflexión se hace más perentoria y más necesaria en nuestro tiempo, en que los medios de intervención y de transformación de la vida han alcanzado un grado máximo de poder. Ciertamente, los efectos de destrucción y sojuzgamiento son de enorme y complejo alcance, lo cual exige de nosotros una **reflexión compleja** que recaiga simultáneamente “sobre nuestra vida, sobre nuestras vidas, sobre la vida” (1980: 425).

Las intervenciones del hombre sobre la vida han ido creciendo desde la prehistoria hasta hoy (la domesticación primero, las hibridaciones mucho más tarde, etc.). Hoy se está llegando a tales niveles en la capacidad de intervención que tenemos “la posibilidad de manipular a cualquier animal, por tanto, al hombre, tanto en su autonomía reproductora –el gen– cuanto en su autonomía individual –el cerebro” (1980: 427). La incertidumbre y la ambigüedad se hacen aquí presentes por el hecho de que las perspectivas de tal poder son a la vez “exaltantes y terroríficas” (ibíd.).

En efecto, la **posibilidad de intervención sobre los genes y el cerebro** permite al hombre *retroactuar* sobre sus condiciones físico-químico-biológicas de emergencia, posibilidad potencialmente complejizante para el mismo ser humano. Que el hombre pueda intervenir inteligente y libremente sobre su cerebro no puede sino aumentar las posibilidades mismas de libertad e inteligencia. Lo mismo cabe decir acerca de la intervención sobre los genes; en este caso, además, dicha posibilidad de intervención tira por tierra la exclusividad del determinismo genético, o sea, dicho con palabras de Morin, “arruina el mito genetista que hace de nosotros puros peles del ADN” (ibíd.). Estos controles sobre nuestras determinaciones naturales básicas no sólo pueden ayudar a remediar carencias bioquímicas (genéticas o fenoménicas) o a mejorar nuestras condiciones de vida, sino –cosa que es más básica– a “hacer progresar el control reflexivo del Ego (sujeto) sobre sí mismo” (ibíd.) y a abrir de este modo “una nueva etapa de desarrollo inteligente y consciente de la humanidad” (ibíd.). Sin embargo, ya hemos dicho que la ambigüedad de la acción hace que estos poderes de manipulación presenten **perspectivas inciertas**:

Así pues, lo mismo que permitiría desarrollar la autonomía del ser humano es lo que permitiría alterar irremediabilmente esta autonomía, al entregar a las potencias manipuladoras anónimas las dos sedes de la individualidad hasta ahora irreductibles: los genes y el cerebro (1980: 428).

Esas potencias manipuladoras anónimas están representadas no sólo por el “cientismo que no conoce sujeto alguno” (1980: 429), sino también por el “Estado... que es el utilizador último y decisivo de los progresos de la ciencia” (ibíd.).

La protección contra tales riesgos de manipulación y sojuzgamiento no puede provenir de una ciencia ignorante del sujeto, cuyos métodos “no seleccionan sino objetos” (ibíd.) y para los que, en consecuencia, el sujeto es algo que por principio permanece oculto y fuera de su campo de visión. La protección contra el sojuzgamiento y la manipulación de los sujetos humanos ha de fundarse evidentemente en la idea del hombre-sujeto, razón por la cual dicha protección “es incluso anti-científica” (ibíd.), no sólo en el sentido de que la misma pone frenos (éticos) a la experimentación sin límites, etc., sino también en cuanto que se funda en la idea de sujeto que es reputada de anticientífica por la ciencia objetivista. Como tajantemente afirma Morin **dicha protección** contra la manipulación y el sojuzgamiento **ha de venir de la conciencia moral**:

es sobre la conciencia moral y no sobre la conciencia científica sobre la que descansa esta protección (ibíd.).

La conciencia moral comporta reconocer la dignidad de sujeto en mí y en todo hombre, e incluso sentir al otro sujeto como otro yo. De este modo la protección contra el sojuzgamiento y la manipulación procede de una **ética humanista** y también de un sentimiento de piedad o de simpatía:

Efectivamente, la protección contra el desencadenamiento de la manipulación sobre el hombre reside en la piedad subjetiva por el sufrimiento de otro sujeto que es sentido como alter ego, y en la ética humanista que confiere dignidad de sujeto a todo ser humano (ibíd.).

Como se ve, no se trata de recusar el humanismo, si bien no es el hombre abstracto el que se reivindica, como tampoco un hombre integrado por completo en la naturaleza. En este sentido afirma Morin que no se trata de rechazar el humanismo, pero sí de “*hominizar el humanismo*” (1980: 430), es decir, de concebirlo fundado en la realidad viviente del *homo complex*, o sea, del hombre bio-cultural que tiene que a la vez obedecer → guiar la vida.

Ahora bien, estar **a favor del hombre**, con toda su complejidad, significa estar **a favor de la vida**: lo que está al servicio de la vida está al servicio de nuestra vida. Por ello el hombre ahora, dado su poder de acción y de conciencia, tiene responsabilidad sobre la vida (sobre su vida, las vidas, la vida, puesto que no cabe ya parcelar, aislar), de modo que debe convertirse “en la conciencia de la biosfera, el pastor de los constituyentes nucleoproteínados” (ibíd.). La función fundamental/básica de la ética, pues, será una gestión responsable de la vida. En particular hoy, en que son tan grandes las posibilidades de manipulación sobre genes, células, cerebros, se hace necesario concretamente redefinir y elegir finalidades de salvaguardia de las autonomías individuales y, en general, de la vida.

Sentado el principio de estar a favor del hombre/de la vida, no debemos pensar ingenuamente que hemos ya resuelto los problemas; al contrario, navegando en el mar de la complejidad, la urgencia de reflexionar no cesa nunca. En una realidad compleja, ciertamente, “nadie tiene una respuesta evidente, y por ello hay que reflexionar” (1980: 431). Por eso, en relación con el principio de favorecer la vida, “ni la prohibición religiosa de producir el menor atentado sobre el curso ‘natural’ de la vida, ni la

liquidación aparentemente racionalista de las formas germinativas, larvales... están a la altura de los problemas” (ibíd.). Efectivamente, serían dos simplezas/simplificaciones. En lo que se refiere a la prohibición religiosa, sin embargo, el principio de no infringir directa ni voluntariamente atentado alguno a la vida sería aceptable por lo que significa de consagración del valor de la vida al menos como utopía en el buen sentido de ideal por el que moverse, pero con tal de admitir que puede haber, hay “vidas en conflicto”, lo que obliga a relativizarlas; la misma moral tradicional cristiana viene admitiendo desde el medievo los principios del “mal menor” y del “voluntario indirecto”.

En un contexto de complejidad como es la vida, **nadie tiene una respuesta evidente**. De ello dan fe los centros e institutos de **bio-ética** que surgen en tantas partes del mundo, los cuales, aunque sean necesariamente de orientaciones muy variadas, reconocen la necesidad –en palabras de David J. Roy, del Centro de bio-ética de Montreal– “de una inteligencia a la vez elevada y humilde que apele a la colaboración de personas diferentes por su filosofía de la vida humana y ricas en aportaciones complementarias en los planos de la competencia y de la experiencia” (cfr. ibíd.). Se trata nada menos que de “elaborar nuevos marcos de pensamiento que integren la teoría y la práctica, nuevos marcos de valores que equilibren la elección y la decisión, y nuevas redes de comunicación que faciliten la participación de la comunidad humana en la identificación y realización del bien común” (cfr. ibíd.)¹⁷¹.

Advierte Morin de la inhumanidad que supone no tener piedad de la vida del hombre y de cómo tal inhumanidad nos está invadiendo debido a que el precepto de no matar se ha debilitado, incluso ha desaparecido en muchas ocasiones, a causa de la pérdida de su fundamento religioso o humanista:

“No matarás” se está muriendo. Ha perdido su carácter imperativo al perder su carácter sagrado (religión) y su fundamento mitológico (humanismo). No es algo fronterizo o marginal, sino algo que se halla en el seno de nuestra civilización que

¹⁷¹ Considero útil transcribir el censo de problemas de bio-ética propuestos para reflexión por el centro de Montreal, tal como Morin nos lo facilita: 1) El aborto. 2) La eutanasia. 3) La reanimación, la prolongación de la vida, el derecho a la dignidad en la muerte. 4) La esterilización obligatoria. 5) El diagnóstico prenatal, la amniocentesis, la eutanasia fetal. 6) La fertilización en probeta y la transferencia de embrión. 7) El eugenismo. 8) La recombinación del ADN. 9) La experimentación en el ser humano. 10) Los recién nacidos con handicaps graves: políticas selectivas de no tratamiento. 11) La inseminación artificial y los bancos de esperma. 12) El aumento demográfico y los métodos de control. 13) La modificación, el modelaje y el control del comportamiento humano. 14) Las implicaciones éticas de las psicoterapias actuales. 15) Los conflictos de valor a nivel social tales como las prioridades en los cuidados de salud y el reparto de los recursos limitados. 16) La investigación y el desarrollo de los armamentos biológicos, químicos y ecológicos (cfr. 1980: 431).

una vida pierda cada vez más su valor, su sentido, y que el matar al azar se convierta en un medio para autentificar el derecho propio. Ahora bien, el precepto multimilenario “no matarás” debe volver a tomar vida, si bien una nueva vida; debe renacer, no ya de lo alto del cielo, sino de abajo, de nuestra naturaleza bio → cultural, justamente en respuesta bioética a la banalización del reflejo asesino (1980: 431-432).

El problema del respeto a la vida humana (“no matarás”) hay que incardinarlo sin duda en nuestra reflexión sobre la vida en general. Es lo que quiere decir la afirmación de que tal precepto debe nacer, no de lo alto del cielo, sino de abajo, de nuestra naturaleza bio-cultural. No agredir la vida, respetar la vida, cuidar la vida y los valores de la vida sólo se puede llevar a cabo desde la complejidad de la vida, es decir, defendiendo la complejidad. Es profunda en mi opinión la reflexión de que los distintos “naturismos” actuales, o sea, la nostalgia y el deseo de naturaleza que segrega nuestra civilización, regida por la “lógica abstracta, tecnológica, burocrática, cronométrica del artefacto”, no son un deseo pueril, sino “una necesidad de complejidad” (1980: 432). La vida se resiste a la racionalización, a la instrumentalización, a la simplificación. Por ello, supuesto el principio/precepto del respeto a la vida y, en particular, a la vida humana que se resiste a ser sojuzgada/instrumentalizada, **necesitamos el pleno empleo de la inteligencia y de la consciencia**. Respetar la vida, cuidar la vida, no agredir la vida es un problema hipercomplejo, y la hipercomplejidad “*pide inteligencia, más inteligencia, siempre inteligencia*” (1980: 446).

El respeto a la vida humana implica evidentemente el **respeto a la libertad**. La libertad, como la vida y como todo lo que es superior, se produce en los límites de la complejidad (en los límites de su desintegración). La libertad, al igual que la vida humana, es hipercompleja y por ello el mandato que nos confía su cuidado exigirá también el pleno empleo de la inteligencia y de la consciencia.

2. LA HUMANIDAD, LA FRATERNIDAD, EL AMOR

Necesitamos no perder de vista ni un momento que la complejidad –y cuanto más alta sea lo hará en mayor grado– lleva en sí misma ineluctablemente el riesgo, de

manera que olvidarlo sería arruinarla. Dice Morin, refiriéndose a la hipercomplejidad humana:

la hipercomplejidad lleva en sí la aptitud admirable de transformar los desórdenes en libertad y creatividad, pero también el riesgo de ver cómo la libertad se transforma en desórdenes. Entre creación y destrucción hay muy poco margen... (1980: 438).

A la hipercomplejidad se le plantea un problema: *“únicamente medios hipercomplejos pueden compensar la fragilidad de la hipercomplejidad sin causarle una regresión de complejidad”* (ibíd.). Hacen falta **virtudes acordes con la naturaleza de la hipercomplejidad** que, además, sean verdaderos antídotos que prevengan contra su desintegración. Morin manifiesta la necesidad en este punto de *“invocar... a las fuerzas vivas de la fraternidad y el amor”* (ibíd.). Explica que las llama “fuerzas” para indicar “su carácter energético y productor” y “vivas” porque “tienen una fuente biológica y un carácter viviente” (ibíd.).

No obstante, en relación a los dos términos, amor y fraternidad, estamos obligados a tomar consciencia de que se hallan llenos de peligros, debido a que se ha abusado de ellos y ellos han abusado de nosotros, tanto en el lenguaje de la religión como también en el de la revolución político-social. Concretamente es preciso llevar a cabo con estos términos lo mismo que se hace dentro del pensamiento moriniano con todos los términos clave, es decir, “situarlos en las condiciones de su producción, de su emergencia, de su vagabundeo...” (ibíd.), y ello con el fin de intentar evitar a toda costa que se conviertan “en Palabras-Maestras, Principios-Místicos, Verdades-de-Evidencia” (ibíd.). Se trata de trabajar por **concebirlos en su enraizamiento biológico y antropológico** y de esta manera evitar hipostasiarlos y convertirlos en fetiches que nos colonicen.

Los términos de Hermano, Padre, Madre... “tienen incontestablemente un carácter metafórico y mitológico” (ibíd.), pero “podemos utilizarlos de manera trans-metafórica y trans-mitológica porque comportan fundamentales connotaciones bio-genéticas, bio-etológicas, antropológicas, antropolíticas” (ibíd.). Es necesario unir estos términos a estas fuentes y entre sí, si no queremos hablar una vez más del hombre como si se tratara de una entidad abstracta.

De la Arkhe-fraternidad a la neo-fraternidad

Morin señala “**el carácter sociológicamente primero, anterior, fundamental y fundador de la fraternidad**”(1980: 439). Es cierto que en el sistema de referencia propio de nuestra experiencia el padre precede al hijo, la fraternidad procede de la paternidad. Por otra parte, la imagen del padre va unida a las ideas de poder, dominio, autoridad y está en la base de una visión del orden social regida por la dominación y la jerarquía. La noción de Patria contiene sin duda, junto a la componente materna, la paterna que indica el mandato soberano del Estado. Según Freud, la sociedad humana se origina en el Padre, cuya suprema mitificación es Dios. En la Biblia es Dios-Padre quien da origen al mundo (si bien la expresión Padre referida a Dios irá cargándose de otros sentidos más afectivos en la concepción profética y sobre todo en la evangélica: amor, ternura, etc.; permanece y se profundiza, no obstante, su carácter de fundador de la fraternidad).

En *Le paradigme perdu* (cfr. 1973: 172 ss.) se nos muestra cómo el Padre es una figura específicamente antropológica que, como tal, emerge tarde en la hominización. Sabemos que en algunas sociedades arcaicas se ignora la paternidad biológica, en otras la protección de la mujer y los hijos depende del hermano/tío (hermano o hermanos de la madre). Cuando sea reconocido como progenitor, después de *sapiens*, “el esposo-tío se convertirá en padre” (1973: 172); el esposo, pues, se convierte en padre por asimilación al tío. En consecuencia y contrariamente a la vulgata psicoanalista, la hominización que se hace realidad en *sapiens* no procede del “asesinato del padre” sino de su nacimiento. La imagen de la Madre evidentemente es anterior a la del Padre, pero también lo es la de Jefe: las sociedades de mamíferos ignoran al padre pero siguen al Jefe, que no es el padre, sino el Gran Hermano. De modo que el padre es una derivación de la autoridad del Jefe hacia la familia, a cuya autoridad aporta la presencia tutelar y la fuerza progenitora. La imagen de Dios se beneficiaría luego de estos caracteres al tiempo que beneficiaría la imagen del padre con el de la sacralidad.

Más aún: si consideramos la dimensión más arcaica de la vida, ya no es ni siquiera la madre la que tiene **prioridad/precedencia sobre todo**, sino la **gemelidad**:

en la fuente de todo lo que es reproducción, comunicación, asociación, comunión está la gemelidad de dos seres celulares surgidos de un desdoblamiento (auto-reproducción celular): no hay padre, pues: el padre es hijo, el hijo padre, al mismo tiempo que no son ni hijo ni padre, sino que son a la vez sí mismo y su propio hermano. El genitor es al mismo tiempo lo generado. Hay cogenitura, todavía no progenitura (1980: 439).

Por lo tanto, lo primordial desde el punto de vista biológico es la “relación *alter-ego/ego-alter*” (1980: 440). Es más: desde esta perspectiva puramente biológica, cabe afirmar que la madre da nacimiento, pero no hace al hijo: es el hijo el que se hace en la madre.

También en el nivel sociológico o sociobiológico encontramos esta fraternidad fundante. En las sociedades de vertebrados, y particularmente en las de mamíferos, el vínculo social está en las relaciones fraternitarias. Se trata ya de una *fraternidad social* (ibíd.), puesto que está fundada en relaciones extragenéticas, ya que sus miembros pueden ser de padres y madres diferentes. Entre ellos las relaciones fraternitarias presentan una ambivalencia o ambigüedad, pues son tanto fraternales para unirse contra el enemigo exterior, como rivalitarias entre unos y otros. Esta rivalidad fraternitaria aparece precisamente como el origen de la desigualdad y la jerarquización. La sociedad, pues, emerge desde una base fraternitaria, de manera que la estructura piramidal no es lo originario y fundante:

De hecho, las sociedades de mamíferos son fundamentalmente fraternitarias, no sólo porque son fraternales contra el enemigo exterior, sino también porque son rivalitarias en el interior, y las competiciones entre alter ego por el alimento, el sexo o el poder conducen a la desigualdad y a la dominación del o de los jefes. Pero la estructura piramidal no es lo que funda la sociedad, es lo que se desarrolla en una sociedad cuya base es fraternitaria (ibíd.).

Las sociedades humanas, desde las más arcaicas, producen una **fraternidad real/mítica**. En las más arcaicas los individuos se sienten fraternizados al creerse descendientes todos de un ancestro común. En las sociedades históricas nos encontramos con la fraternidad mítica que se produce entre los “hijos de la patria”, con el mito racial de la “sangre común”, etc. No obstante, en las sociedades humanas, particularmente en las históricas, hay también simultáneamente a las fuerzas fraternizadoras, otros factores o fuerzas de ruptura/desintegración, lo que produce una **situación ambigua** que nos hace afirmar que dichas sociedades se asientan “*a la vez en la fraternidad y en la autodestrucción de la fraternidad*” (ibíd.). En este sentido el mito

de Rómulo y Remo “es un mito antroposocial profundo” (ibíd.)¹⁷²: en él se nos muestra que el origen de la ciudad/sociedad se sitúa a la vez en la **asociación fraterna** y en la **oposición fratricida** de los gemelos sin padre, pero criados por una “madre-nutricia-mamífero”.

El mito freudiano de la “muerte del padre” como origen de la sociedad privilegia sin duda el aspecto filial (es una condición rebelde, una revuelta contra el padre) y no el aspecto fraternitario que supondría la unión de individuos-sujetos (*alter-ego*) iguales. Como es sabido, Freud interpreta que el origen de la sociedad humana (la transformación de la “horda” en sociedad) se halla en el culto al padre muerto, lo que hace que la clave de bóveda de la sociedad sea el respeto sagrado al padre/autoridad (cfr. *Tótem y Tabú*). Freud, sin embargo, ignora la positividad social que encierra el mito, es decir, el vínculo desde ese momento permanente que la muerte del padre instituye entre los parricidas. Como dice Morin, “la fraternidad parricida expresa... la refraternización necesaria a toda sociedad humana” (ibíd.).

Podemos decir, en consecuencia, que existe una **anterioridad cronológica, ontológica, organizacional del fraternalismo respecto del paternalismo**. Tomar consciencia de esta anterioridad o prioridad constituye un progreso que no es teórico únicamente, sino que afecta a la acción ética y también a la política. Ciertamente, si el paradigma “supuestamente natural” (ibíd.) Paternidad/Maternidad/Fraternidad constituye la base de una sociedad que prioriza los valores de la autoridad/paternidad, entonces un paradigma que sustente que “el principio del hermano precede al principio de la madre, que precede al principio del padre” (ibíd.) puede servir para alimentar la **esperanza de una regeneración fraternitaria** de la organización social. Tal paradigma basado en el “principio del hermano” supondría para toda la sociedad humana la necesidad de una lucha permanente contra los poderes autoritarios que impiden que se desarrolle el lazo social, o sea, el lazo fraternitario. Así dice Morin:

Sin cesar, la sociedad debe recomenzar la revuelta fraternitaria contra los padres convertidos en jefes y contra los jefes paternalizados. Sin cesar se reconstituyen, se amplifican, se sacralizan, se simbiotizan las imágenes del Padre y del Rey, Señor, Dios, Dueño, Soberano, Guía, Führer, Duce, Padre de los Pueblos, Gran Timonel.

¹⁷² A los mitos, como sabemos, hay que someterlos al análisis y a la crítica (“dialogar con ellos”), pero de ninguna manera destruirlos, pues perderíamos una gran riqueza antropológica. Más aún: tenemos una necesidad de re-mitologización, es decir, de aprovechar y encauzar la fuerza del mito de forma consciente.

Sin cesar, el vínculo fraternitario debe renacer y profundizarse en el Demos para volver a fundar el vínculo social (1980: 441).

No obstante lo dicho, hemos de insistir en el **carácter constitutivamente ambivalente y ambiguo de la relación fraternitaria**. El mito fratricida (Caín y Rómulo) expresa esta ambivalencia constitutiva, que puede hacer oscilar desde la unión/comunión extrema al odio asesino. Tal ambivalencia no es accidental/epifenoménica, sino que se asienta en la relación misma fraternitaria que implica vínculo, pero también interacciones y por tanto conflicto entre varios *ego* iguales, “conflicto que conduce a la constitución de *ego* desiguales...” (ibíd.).

Dicha ambivalencia o ambigüedad nos hace pensar que dominación, jerarquía, poder son problemas demasiado serios para que se les pueda ignorar. La relación fraternitaria tiene su ambigüedad, como la tiene también la figura del padre. Éste es para el niño simultáneamente protector y usurpador (al tomar para sí una parte de la ternura maternal), sostén y enemigo (al reprimir con su autoridad sus deseos infantiles). Tal ambigüedad, sin embargo, no ha de resolverse en la pura simplificación antagonista (Freud), sino que ha de servirnos para introducir la **complejidad** en la relación. El “principio del padre” no podría desaparecer, ni siquiera en lo hiperdesarrollado o hipercomplejizado, en cuanto que hay virtudes con connotaciones paternas de las que no sería posible prescindir, como por ejemplo: sabiduría, experiencia, protección, toma de responsabilidad, de iniciativa y de decisión. Tal principio, no obstante, sí que podría y debería relativizarse a base de disociar autoridad responsable, papel genitor y poder fálico. No se trata de excluir nada, sino de implicarlo todo, y también de esperar lo nuevo y superior e incluso apostar por ello. Con palabras de Morin:

En resumen: no podemos ahorrarnos lo paternal, necesitamos lo maternal. Pero en lo sucesivo tenemos que saber ser fraternales (ibíd.).

No obstante, “*para ser hermano no basta ser hermano*” (ibíd.). Ser fraternales supone una cualidad emergente que supera a la biología, suponiéndola. En efecto, la fraternidad biológica o sociobiológica, la “**Arkhe-fraternidad**” (1980: 439), vale inequívocamente para fundamentar la igualdad de origen biológico de los seres humanos y también la posibilidad de relaciones entre ellos, pero vale igualmente para explicar las posibles desigualdades y rivalidades producidas en sus interrelaciones; la ambivalencia de la Arkhe-fraternidad hace posible, como hemos visto, ambos extremos. Sin embargo, cuando nos referimos al hombre, dada su hipercomplejidad, no basta ya

–aunque la supone y bebe de ella– con esa “fraternidad fundadora” (1980: 442), sino que se requiere una nueva irreductiblemente humana: la “**neo-fraternidad**”(ibíd.). Es decir que para ser “**hermano humano**” hay que, sin abandonar la biología, ir más allá de ella.

Esta nueva fraternidad tiene fundamentalmente dos problemas o, si se quiere, un problema con dos frentes: **superar la rivalidad interior**, que puede acabar en dominación o explotación de unos sobre otros, y **superar la fraternidad cerrada/excluyente**, abriéndose al extraño de modo que deje de serlo:

El problema fundamental de la nueva fraternidad es doble. Consiste, por una parte, en superar sin cesar el inevitable proceso rivalitario que destruye sin cesar esta fraternidad desde el interior (y conduce a la dominación/explotación en el seno del grupo mismo). Consiste, por otra parte y correlativamente, en abrir la fraternidad, es decir, superar la fraternidad cerrada, que se funda y mantiene en y por el rechazo inmunológico al extraño, practicando en su lugar, una fraternidad fundada en la inclusión del extraño (ibíd.).

Podemos decir que en los animales las rivalidades fraternitarias encuentran su equilibrio de un modo específico. Sin embargo, la hipercomplejidad antroposocial hace que tal equilibrio no esté en ella garantizado de una manera específica/innata, y tenga por ello que ser consecuencia en todo caso de la intervención cultural. Además, la rivalidad que acaba en dominación y explotación de unos individuos por otros es especialmente negativa y rechazable en el caso de los sujetos humanos porque aniquila directamente, o tiende a aniquilar, la autonomía que los define y les es propia.

En cuanto a la apertura al extraño, es preciso reconocer que lo propio de la nueva fraternidad consiste en **reconocer en cualquier hombre mi misma condición de sujeto**, con lo que las diferencias entre el extraño y el cercano desaparecen a estos efectos:

El remoto y el prójimo son lo mismo: es otro alter ego —> ego alter que, aun cuando esté aún cerca, parece remoto cuando se le considera como ego alter, y resulta cercano, aun cuando esté lejos, cuando se le considera como alter-ego” (ibíd.).

Morin reconoce gustoso que el mensaje de acoger al extraño y de amar al próximo como a uno mismo pertenece a nuestras raíces culturales:

La llamada no es nueva. Nos viene de nuestra arkhe cultural [...]: Abraham recibe el mensaje de amar al lejano y Cristo da el mensaje de amar al prójimo (ibíd.).

Para Morin, el fundamento, no sólo de la apertura al extraño, sino de la lucha contra las rivalidades que implican explotación y dominación, ha de hallarse en la percepción y el reconocimiento en todo hombre de un individuo-sujeto de la misma condición que la mía.

La humanidad del amor y el amor de la humanidad

El problema fundamental de la hipercomplejidad antropológica no es el de crear/producir la fraternidad, que viene ya de abajo, de la biología o de la sociobiología, y se manifiesta ambivalente, fraternal y rivalitaria al mismo tiempo. El problema fundamental es el de conseguir una “**fraternización activa, renaciente, abierta**” (ibíd.), que no sólo luche por impedir que los inevitables procesos rivalitarios se transformen en dominación/explotación/sojuzgamiento, sino también por sustituir los dispositivos “inmunológicos” implantados desde la infancia contra el extraño por un sistema de percepción que incluya al otro en una identidad común. Para que estas dos exigencias de la fraternidad humana puedan cumplirse **hace falta el amor**. Dice Morin:

estas dos exigencias necesitan ser regeneradas sin cesar por una fuente de amor (1980: 443).

El término amor pertenece a “lo más irreductiblemente humano de lo humano” (1980: 447), pero a su vez tiene raíces biológicas muy profundas. En lo más arcaico de la vida, entre los unicelulares, encontramos ya un principio de atracción que provoca los encuentros y asociaciones de que surgen colonias, organismos, sociedades. Más próximamente, **el amor humano tiene su fuente animal, mamífera, primática**, de la que emerge. En primer lugar, la relación madre/hijo: el amamantamiento, que continúa la relación intrauterina, y el apego simbiótico entre los dos seres. En segundo lugar, la relación simbiótica de la pareja macho/hembra.

El amor humano es un complejo en el que se reúnen en unidad, totalidad y emergencia nuevas los componentes surgidos de las fuentes más diversas de la existencia animal, mamífera, primática, homínida (1980: 443)¹⁷³.

Pero **el amor es algo irreductiblemente humano**. Como dice Morin, “constituye de hecho una fabulosa emergencia de la hipercomplejidad” (1980: 444). El

amor es a la vez medio y fin de la hipercomplejidad: ayuda a conseguirla y es su realización más rica. El amor (aparentemente irracional, verdaderamente irracionalizable) es la racionalidad (que no la racionalización) de la complejidad: mantiene la unión en la distinción, reintegra/reúne en sus caracteres más subjetivos las individualidades egocéntricas, constituye la comunidad de amor manteniendo la distinción y el reconocimiento de los amantes:

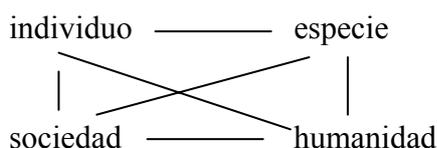
El amor lleva en su principio la plena expansión de la subjetividad del amante y el pleno reconocimiento del ser subjetivo del amado(a), y al mismo tiempo constituye una superación transubjetiva en la comunidad amante (ibíd.).

El amor humano tiene que ver con la reproducción de la pareja, con la familia, el clan, la nación, pero no se circunscribe a ello, sino que lo sobrepasa. Tampoco es algo reservado tan sólo a la parte infantil del hombre. La idea de amor expresa una ética propiamente humana y representa “lo más avanzado de lo humano” 1980: 447).

El amor como exigencia ética propiamente humana necesita y comporta la emergencia de una nueva dimensión, la de la **humanidad**, entendida como un nuevo y definitivo desarrollo en el sentido de la hipercomplejidad.

Conocemos la tríada conceptual individuo  especie según la cual
sociedad

la complejidad de *homo* reclama que ninguno de los tres términos se imponga sobre los otros hasta el punto de establecer una jerarquía/subordinación sobre los demás; la incertidumbre finalitaria hace que vayan siendo rotativamente medios y fines los unos de los otros. En concreto, cada ser humano individual está constituido, podemos decir, por un tejido hecho de concurrencias/complementariedades/antagonismos entre el individuo y la especie y el individuo y la sociedad, del cual emerge la compleja autonomía del individuo. Pues bien, cuando la relación individuo-sociedad se hace hipercompleja, aparece entonces la necesidad de un nuevo término, el de *humanidad*, el cual transforma la trilogía en tetralogía:



¹⁷³ Cfr. también *Le paradigme perdu*, 1973: 172 ss.

El término *humanidad* representa primariamente no tanto una conciencia de identidad biológica, sino un “**sentimiento individual vivido**” de pertenencia a una **identidad subjetiva**. Es un sentimiento vivido, que no puede nacer de un amor abstracto a la humanidad en abstracto, que ignora/desprecia a los hombres concretos. Paradójicamente, reconocer en cualquiera otro (potencialmente en todos) un *alter-ego* en potencia sólo es posible a partir de la experiencia de interacciones concretas entre individuos (concretos). Hay que partir, pues, de la experiencia intersubjetiva concreta, que luego podrá generalizarse mediante la reflexión. Así lo dice Morin:

La humanidad se nos presenta en primer lugar como sentimiento individual vivido de pertenencia, no sólo a una especie biológica, sino a una identidad subjetiva que hace que se reconozca en el otro, por tanto, en el extraño, un alter ego potencial Este sentimiento no se desprende en absoluto de una amor abstracto de la humanidad (que no sólo ignora o desprecia a los hombres concretos sino que es una de las fuentes más terribles de los odios concretos de la humanidad). Sólo puede proceder de las interacciones concretas entre individuos. Siendo humano con el humano es como se constituye la cualidad de humanidad, y, en este primer sentido, la idea de humanidad sólo puede aparecer como el producto y el horizonte de la experiencia individual vivida (1980: 448).

La idea de humanidad se ha ido haciendo presente aquí y allá en el mundo desde hace mucho tiempo. A ello ha contribuido tanto la reflexión de los moralistas como el ejemplo de vida de los sabios (sabiduría de vida). En nuestros días la humanidad no es sólo una aspiración o una idea más o menos vaga, sino **una cierta realidad que pugna por nacer**, por más que su éxito no pueda ser sino de la máxima incertidumbre:

la humanidad no sólo se nos muestra como una aspiración difusa y confusa de la diáspora humana a encontrar una nueva unidad, sino también como una nebulosa espiral en formación que intenta agónicamente acceder al ser (1980: 449).

Las innumerables comunicaciones e intercambios entre todas las partes del planeta constituyen una multiforme red de interacciones de todo tipo (sociológicas, económicas, informacionales, culturales, biológicas...) que hace que la universalidad de los hombres forme o esté en trance de formar “un gran ser acéntrico/policéntrico” (ibíd.), una entidad de tipo absolutamente nuevo, “un ser de cuarto grado” (ibíd.), la humanidad¹⁷⁴. Esta humanidad es y tiene cada vez más conciencia de ser “una

¹⁷⁴ No parece menos concebible la constitución de la humanidad a modo de un bucle bio-antropo-cultural formado a partir de cuatro o cinco mil millones de *homo sapiens/demens*, más varios centenares de naciones, que la constitución de seres policelulares, como nosotros mismos, a partir de actuaciones entre treinta mil millones de células o la constitución de la célula viviente a partir de interacciones entre millones de moléculas. Si bien es verdad que el grado de complejidad crece, hasta hacerse hipercomplejidad, a medida que crece el nivel de libertad de los componentes...

comunidad de destino” (ibíd.). Es la muerte más que la vida la que ha hecho/hace a la humanidad, debido al poder que ésta sabe que tiene para aniquilarse a sí misma mil veces. La comunidad de muerte -de vida y de muerte- es la que nos implica a todos en una aventura común.

La idea de *humanidad* tiene, así, *doble polo* sobre que girar: se polariza por una parte sobre **la experiencia individual del *alter ego***, por la otra sobre **la totalidad planetaria convertida en comunidad de destino**. En tal sentido es el concepto a la vez más *extenso* y más *intenso* de los cuatro que forma el macroconcepto de hombre. Sobre todo, es el concepto de referencia de los otros tres, si bien no cabe concebirlo separado y al margen de ellos. *Humanidad* engloba la especie (lo biológico), aunque sin reducirse a ella pues que es de hecho una realidad bio-socio-cultural; engloba también las sociedades, si bien al mismo tiempo las frena, las regula, reduce su omnipotencia/soberanía. No ha de concebirse, sin embargo, que ella constituya una realidad superior, fin de los otros términos, a modo de hipóstasis separada (ídolo) a la que adorar/servir (la Humanidad como nueva divinidad al estilo de Feuerbach, etc.).

La humanidad ha de entenderse, en fin, como una emergencia, la “**cuarta dimensión**” (1980: 447), la cual –análogamente a como el tiempo einsteiniano hace en la física– relativiza/complejiza las otras tres, permitiendo de ese modo la “humanización” de *homo*. Con la emergencia de la humanidad aparece la **ética universal** o **antropo-ética**, que implica el despertar de la humanidad en cada uno y su reconocimiento en los demás. Esta ética universal, la “cuarta ética” (1981: 312), no ha de entenderse como un *super-ego* a modo de entidad superior al individuo, sino que comprende a éste, es decir, reconoce el egocentrismo vital así como los vínculos éticos con los próximos, etc. Efectivamente, la antropo-ética “sólo puede permanecer **tetraética**” (1981: 308), o sea, **compleja**.

El término humanidad es el que nos permite tener consciencia de la neo-fraternidad, consciencia que se convierte en exigencia moral y política para la acción. La consciencia de la nueva fraternidad crea el amor fraternitario que a su vez alimenta/sostiene dicha consciencia, la cual se convierte en acción/*praxis*, retroactuando sobre sus condiciones de formación, sobredeterminándolas, y creando nuevos comportamientos, que retroactúan sobre la consciencia, la cual... El amor, exigencia al

mismo tiempo que necesidad interna de la hipercomplejidad antropológica, es irreductiblemente humano: lo más avanzado de lo humano. Podemos, por tanto, proclamar “**la humanidad del amor**”. El amor, por otra parte, es “amor a la humanidad”, **amor concreto a la humanidad concreta...**

3. RESISTIR. CAMINAR

Por ser **el amor la realización más rica de la hipercomplejidad humana** y, precisamente por ello, “es eminentemente falible y frágil”, al igual que toda virtud/cualidad hipercompleja. El amor (como la vida, como la obra de arte, como todos los frutos complejos/sublimes) se da justo en el límite de su desintegración, es decir, en la tensión de sus extremos (plena expansión de la subjetividad del amante al tiempo que pleno reconocimiento del ser subjetivo del amado/a), y por eso **fácilmente puede degradarse**. Esta es justamente la razón que nos permitiría decir que el mal de la humanidad es el amor, es decir sus formas degradadas. Efectivamente:

El amor, sea profano o sagrado, sea por el individuo o por la colectividad, sea por la carne o por la idea, como toda virtud hipercompleja, es eminentemente falible y frágil; puede degradarse en un residuo egocéntrico (la posesividad) o transmutarse en su contrario (el odio) (1980: 444).

El amor, la fraternidad, la inteligencia, la consciencia, cualidades todas de la hipercomplejidad, son cada una “medio y fin” (1980: 447) de la misma. Por eso los momentos de plenitud/éxtasis –tanto individuales como sociales– son de una efímera brevedad. Todas ellas son cualidades portadoras de respuestas a los problemas de crueldad, desunión, degradación, etc., pero no constituyen fórmulas mágicas de solución, en el sentido de una panacea universal duradera. Las dominaciones, las servidumbres... son *constituyentes* de nuestra realidad humana y social, a la que por tanto han de acompañar (¿hasta cuándo?). Por ello son posibles los retrocesos e incluso pueden aparecer de nuevo grandes barbaries. Sin embargo, **la inteligencia/consciencia y el amor fraternitario** constituyen, al empujarse, las “fuerzas vivas de la complejidad” (1980: 447), por lo que, allí donde se den, representan **la verdadera**

resistencia, es decir, la esperanza activa en la **lucha interminable** contra la crueldad y a favor de la humanidad (de lo concreto humano que hay en todo hombre).

No son fórmulas que puedan ipso facto hacer obsoletos los sometimientos, dominaciones, poderes, Estado... Estos no son simples excrecencias parasitarias que bastaría con extirpar. Son constituyentes esenciales de los seres sociales y todavía nos darán trabajo durante mucho tiempo... Peor, es posible que se desencadene una nueva gran barbarie y que nos sea preciso abandonar toda esperanza de hipercomplejidad. Pero, incluso entonces, allí donde se den, el amor fraterno, la inteligencia consciente, no sólo constituirán la verdadera resistencia, sino el reabastecimiento y el recurso permanente en la lucha interminable contra la crueldad (1980: 450).

La hipercomplejidad, como sabemos, no puede ser optimizada, sino que permanentemente comporta en su incertidumbre el riesgo de su propia regresión; y de ahí la necesidad del pleno empleo de la inteligencia/consciencia. Este carácter inoptimizable coloca a la hipercomplejidad en el devenir, en la búsqueda constante de metas llamadas a ser constantemente superadas...: **“No hay un estado ideal que alcanzar y después conservar”** (1980: 451). Ninguna meta de la vida es fin/acabamiento. Metidos en la hipercomplejidad, nos hallamos en complicidad con el *alea* y la incertidumbre, lo que nos convierte en **seres errantes, vagabundos guiados por metas errantes**:

Todas las metas vivientes se confunden con el camino. Se hace camino al andar. Nos hallamos en el vagabundeo (errance) y no saldremos de él (ibíd.)¹⁷⁵.

Metidos como estamos en la vida, siendo ella nuestro pasto (“recordemos que somos vivientes”), sólo es posible hablar/decir/explicar desde ella (inmanencia). Es la única manera de hacerlo; fuera de ella no cabría sino el “silencio”, el “misterio”, lo “indecible”. Metidos en la vida nos cabe adquirir una sola certidumbre: no hay un estado ideal que alcanzar y después conservar. Efectivamente, no hay ni puede haber solución final, ni reconciliación definitiva del hombre consigo mismo y con la vida, ni “futuro radiante”, o “final feliz” que acabe con los males de nuestra existencia. Sería la muerte. Así que podemos proclamar: “El futuro radiante debe morir. Lleva la muerte. La vía del devenir está abierta” (ibíd.). Y es la que hay que seguir aunque no sepamos adónde lleva ni si lleva a alguna parte. *Vivir para vivir.*

¹⁷⁵ El verso machadiano, que Morin cita en castellano, expresa de inigualable modo el carácter radicalmente *itinerante/errante* del vivir humano, cuya meta consiste en el vivir mismo: *vivir para vivir*. El camino mismo que hacemos carece de consistencia hasta el punto de no ser verdaderamente camino, “sino estelas en la mar”.

Vivir es **resistir**, o sea, **no enmascarar la complejidad**, sino afrontarla con la consciencia de que es ése el (único) camino, por más que no tengamos certeza de adónde lleva, ni de si lleva a alguna parte:

Desde ahora ya no podemos esperar nada, desde ahora debemos temerlo todo de un pensamiento incapaz de concebir la complejidad de las realidades vivientes, sociales, humanas y la complejidad de los problemas planteados por la crisis contemporánea de la humanidad. Vamos a reventar por no comprender la complejidad (1980: 452).

No hay descanso/certidumbre. Nuestra vida es estar naciendo y estar muriendo, siempre en la lucha, en la *agonía* (hasta cierto punto unamuniana). Agonía de muerte y de vida, agonía de la incertidumbre, de la cual únicamente la acción (la “apuesta”) nos puede sacar, aleatoriamente y provisionalmente. Y, sin embargo, hemos de *resistir*, hemos de poner a trabajar/rendir a las “fuerzas vivas” (humanas/humanizadoras): hay que *Vivir*.

III

ANTROPOLÍTICA: UNA POLÍTICA DEL HOMBRE

1. LA ANTROPOLÍTICA Y LA IDENTIDAD HUMANA

En Morin, ética y política no son separables y ambas deben hundir sus raíces en la antropología (ésta fue también la concepción de Aristóteles, salvando las distancias: *zoon politikon*).

La *antropolítica* moriniana es la política que surge de una antropología compleja. Ésta se inserta, como sabemos, en la biología, que se inserta en la físico-química, sin reducirse por otra parte a ellas; las cuales a su vez no se pueden aislar de la antropología. Estas tesis aparecen formuladas en *Le vif du sujet* de la siguiente manera: “todo lo que es cosmología concierne esencialmente al hombre, todo lo que es antropología concierne esencialmente al cosmos” (1969: 327). Una vez más se refiere nuestro autor a la perentoria y urgente necesidad de superar “la profunda ruptura vital (¿también moral?) de una civilización que pulveriza al hombre en su conocimiento y lo hipostasía en su moral” (1969: 328). Sin duda es preciso rechazar tanto una ética como una política que se presenten desenraizadas de la antropología.

La compleja unidad humana

La antropolítica moriniana es en definitiva un proyecto de nueva política, de política *refundada* sobre nuevas bases; es una política enraizada en *anthropos*. En *Introduction à une politique de l'homme* (1965) se la define como “política del hombre en devenir en el mundo” (1965: 10). Se trata de una **política que reconoce la complejidad de la naturaleza humana**, de una política del hombre genérico y generativo (la historia es generación, creación y destrucción, crisis), es decir, de una política capaz de concebir la “unitas multiplex” del ser humano, o sea, su unidad en/por la diversidad.

La especie humana es una. El hombre es un ser bio-cultural que a partir de la diáspora africana ha creado una diversidad de culturas, lenguas, ritos, costumbres; el hombre es un mismo sistema generativo que ha ido tomando diferentes formas fenoménicas en el devenir histórico. En *Terre-Patrie* (1993) se afirma que para elaborar una antropolítica nos es necesario apoyarnos en la **unidad de la especie humana, unidad en la diversidad, unidad compleja**. Las diferencias nacidas de la diversidad de lenguas, de mitos, de culturas etnocéntricas han ocultado, a unos y a otros, la común identidad antropológica, lo cual ha hecho brotar por todas partes odio, racismo, xenofobia, rivalidades entre estados, nacionalismos excluyentes, fundamentalismos religiosos, clausuras ideológicas...

De ahí la primordial necesidad de dejar de ocultar, de revelar, en y por la propia diversidad, la unidad de la especie, la identidad humana, los universales antropológicos (1993: 66).

Hay efectivamente en el hombre (*Homo sapiens/demens*) una **identidad biopsicológica fundamental** que se hace presente en todos los individuos:

Haya nacido o no de un antepasado único, (Homo sapiens) pertenece a una unidad genética de especie que hace posible la fecundación cruzada de todos los hombres y mujeres, sea cual sea su raza. Esta unidad genética, puesta hoy en evidencia, se prolonga en unidad morfológica, anatómica y fisiológica; la unidad cerebral... se manifiesta en la singular organización de su cerebro comparado con el de los demás primates; posee, finalmente, una unidad psicológica y afectiva: ciertamente, risas, lágrimas, sonrisas se modulan de modo distinto, se inhiben o exhiben según las culturas, pero pese a la extremada diversidad de esas culturas y esos modelos de personalidad que se les imponen, risas, lágrimas y sonrisas son universales y su

carácter innato se manifiesta entre los sordos, mudos y ciegos de nacimiento, que sonríen, lloran y ríen sin haber podido imitar a nadie (1993: 63).

Estos rasgos comunes, verdaderos *universales antropológicos*, se refieren a la dimensión biopsicológica del hombre. Pero tenemos además una **común dimensión psicocultural**, es decir, una serie de rasgos psicoculturales básicos, comunes a todos los hombres. Son ellos los que explican que encontremos materiales culturales comunes en las más diversas culturas y los que hacen posible la comunicación entre todas ellas:

por mucho que nos separe la lengua, el tiempo, la cultura, podemos comunicarnos con el extranjero en su literatura, su poesía, su música y su cine, podemos reconocer el material común, expresado de modo distinto, del que estamos hechos, con el fugitivo albano, el pastor sardo, el samurai, el emperador de la China, el esclavo de Roma, el miserable de París, el culpable de Petersburgo, el inocente... (1993: 65).

La razón de esta posibilidad de comunicación no puede ser otra que la común identidad: la **unidad antropológica fundamental**. La etnología nos aporta datos acerca de esta unidad fundamental presente en unos y otros pueblos y sociedades. Nos referimos a que, por variadísimas que sean las maneras de manifestarse, en todos los pueblos y sociedades aparecen el mito y la racionalidad, la estrategia y la invención, el placer, el amor, el odio, la amistad..., y, en fin, la razón junto a la proliferación imaginaria y la locura:

en todas partes hubo mito, en todas partes hubo racionalidad, en todas partes hubo estrategias e invención, en todas partes hubo, desigualmente expresados, es cierto, o inhibidos según las culturas, placer, amor, ternura, amistad, cólera, odio; en todas partes hubo proliferación imaginaria y, por diversas que sean sus fórmulas y sus dosis, en todas partes y siempre existió la inseparable mixtura de razón y de locura (1993: 63).

Esta identidad, no obstante, no debe concebirse a base de minusvaloración o desprecio de la diversidad, sino al contrario. Es un hecho que los caracteres mismos que definen la hipercomplejidad del hombre hacen que la diversidad alcance las cotas más altas. Existe una **diversificación de raíz biopsicológica**, producida por las combinaciones de los patrimonios genéticos y las variadísimas circunstancias ambientales¹⁷⁶. Hay también una **diversificación de tipo psicocultural e incluso**

¹⁷⁶ En *Terre-Patrie* quedan así ilustradas las raíces biopsicológicas de la diversificación humana: “Toda especie sexuada produce individuos distintos, no sólo por el número casi ilimitado de combinaciones entre dos patrimonios hereditarios, sino también por la extrema diversidad de condiciones, alimentos, influencias y alures que afectan a la formación del embrión y, luego, del recién nacido. Cuanto más complejas son las especies, mayores son las diversidades individuales. Por lo que concierne a *Homo*, la diversificación aumenta, se multiplica, se intensifica con los acontecimientos, accidentes de la infancia y de la adolescencia, con la conformidad o la resistencia a las influencias familiares, culturales o sociales. Desde la arcaica institución de la exogamia y la prohibición del incesto, la cultura estimula y acrecienta la

individual. Según culturas se dan unas u otras dominancias en las actitudes y en los comportamientos. En cualquier civilización, y desde luego en la nuestra, cada individuo “dispone de una panoplia de personalidades múltiples, que permanecen virtuales pero que pueden actualizarse” (1993: 64): cada individuo entra en personalidades distintas dependiendo de su humor y de la persona con la que se pone en relación (hijo, padre, esposo, amante, subordinado, jefe, mendigo, rico, etc.); un mismo individuo es dos personalidades según se exprese en la cólera o en el amor (“yo soy muchos”, como pensaba Unamuno).

Esta diversidad, incluida la diversidad individual que se da en todos nosotros, es también un universal antropológico, un rasgo constitutivo del hombre. Así que el principio de identidad humana es “*unitas multiplex*, la unidad múltiple, tanto desde el punto de vista biológico como cultural e individual” (ibíd.) Desarrollarse en este marco de la *unitas multiplex* antropológica constituye el difícil reto de la nueva política. No resulta trivial subrayar por tanto que la antropolítica sólo puede y podrá alimentarse de complejidad.

La diáspora de *Homo sapiens/demens* a través de continentes e islas rompió la conciencia de la unidad del hombre o, si se quiere, dificultó o no posibilitó que la misma emergiera. En pleno corazón de la era planetaria como nos encontramos podríamos suponer que tal unidad del hombre es suficientemente reconocida. Sabemos sin embargo que no es así. Como hemos ya visto, únicamente la **reforma del pensamiento** y la **reforma moral** nos permitirían, a todos y a cada uno, **reconocer en todos y en cada uno la compleja identidad humana**. Para que ocurra de manera concreta y eficaz este reconocimiento de la identidad humana (sin menoscabo de la diversidad), se necesita no sólo el saber intelectual que nos da la antropología, sino también la **experiencia empática** o “compasión del corazón”. Morin nos pone ejemplos de en qué consiste este reconocimiento concreto y eficaz:

Es lo que se produce, en empáticos relámpagos, cuando vemos en la televisión niños somalíes víctimas del hambre, mujeres y niños bajo los obuses en Sarajevo... (1993: 67).

amalgama genética. Más tarde, las guerras e invasiones complicaron esta amalgama con las violaciones, raptos, sometimientos y mezclas de poblaciones; finalmente, los viajes, cópulas y matrimonios diversificarán también, genéticamente, los individuos en el seno de una misma etnia” (1993: 64).

Tal como ya hemos considerado, la ciencia no se ha significado, sino al contrario, por trabajar ni en uno ni en otro de estos dos aspectos necesarios para una recuperación/realización de la común identidad del hombre, es decir, de su unidad/diversidad compleja. En plena era planetaria, el “desarrollo especializado/compartimentado de las ciencias” no ha hecho sino ocultar y traicionar esa común identidad compleja presente en cada hombre¹⁷⁷.

La nueva política o antropolítica exige, en resumen, una antropología compleja que conciba la *unitas multiplex* del hombre. Por eso reclama Morin también para la antropolítica una “reforma del pensamiento” (1993: 180) radical y profunda, una verdadera “revolución mental más considerable aún que la revolución copernicana” (1993: 193). Esta revolución no se puede limitar a una simple aplicación de lo general a lo particular o concreto, sino que exige una compleja dialógica entre ambos:

La fórmula compleja de la antropolítica no se limita al “pensar global, actuar local”, se expresa en el emparejamiento: pensar global/actuar local, pensar local/actuar global (ibíd.).

La antropolítica sólo podrá llevarse a cabo concibiendo a la vez la unidad y la diversidad, lo abstracto y lo concreto, el todo y las partes. Esta revolución demanda remitir permanentemente y simultáneamente la parte al todo y el todo a las partes.

Nuestra identidad terrestre

El *pensar global* y *actuar global* no se ha de referir tan sólo a la globalidad de la humanidad, puesto que la antropología compleja moriniana comprende al fin una antropo-cosmología y una cosmo-antropología.

¹⁷⁷ Las siguientes palabras de Morin nos permiten volver a considerar este ocultamiento producido por las ciencias: “Los caracteres biológicos del hombre se han ventilado en los departamentos de biología y las enseñanzas de medicina; los caracteres psicológicos, culturales y sociales han sido fragmentados e instalados en los distintos departamentos de ciencias humanas, de modo que la sociología ha sido incapaz de ver al individuo, la psicología ha sido incapaz de ver la sociedad, la historia ha funcionado por su lado y la economía ha extraído del *Homo sapiens demens* el exangüe residuo del *Homo oeconomicus*. Más aún, la noción de hombre se ha descompuesto en fragmentos desarticulados y el estructuralismo triunfante ha creído poder eliminar, definitivamente, ese irrisorio fantasma. La filosofía, encerrada en sus abstracciones superiores, sólo ha podido comunicar con lo humano en experiencias como la de Pascal, Kierkegaard, Heidegger, sin poder vincular nunca, sin embargo, la experiencia de la subjetividad a un saber antropológico” (1993: 67).

La revolución producida en los siglos XV y XVI sobre nuestras concepciones del mundo, de la Tierra y del hombre “fue sólo una pequeña crisis ministerial” (1993: 68) si la comparamos con “los formidables trastornos” (ibíd.) que han supuesto para esas concepciones los descubrimientos científicos de nuestro siglo. Hemos tenido que cambiar la idea de un universo ordenado/perfecto, incluso eterno, por otro en disperso devenir y en el que orden/desorden/organización operan dialógicamente (complementaria, concurrente, antagónicamente). Hemos tenido también que cambiar la idea de la vida como una sustancia específica animada con aliento propio, por otra que la ciencia concibe como organización que emerge de procesos físico-químicos; y, en particular, la idea de hombre como realidad sobrenatural/separada, por otra que le hace emerger de la naturaleza, desprendiéndose de ella pero sin disociarse de ella.

Estos conocimientos proporcionados por la ciencia actual “nos ilustran sobre nuestro destino terrestre” (1993: 70), por más que ello no signifique descifrar el enigma, puesto que es verdad que sabiendo de dónde venimos, “no sabemos sin embargo de dónde viene eso de donde venimos, es decir que estamos en la incertidumbre...” (ibíd.). Una cosa, en todo caso, podemos y debemos tener clara, a saber, nuestra pertenencia a la Tierra, y no como elementos que se suman a ella, sino que emergen de ella y con ella forman una totalidad compleja:

La Tierra no es la adición de un planeta físico, más la biosfera, más la humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física/biológica/antropológica, donde la vida es una emergencia de la historia de la Tierra, y el hombre una emergencia de la vida terrestre (1993: 69).

Podemos y debemos, pues, reconocer “nuestro árbol genealógico terrestre y nuestro carné de identidad terrenal” (1993: 71). No nos está permitido ignorar nuestra **común patria terrestre e incluso cósmica**. Desde el punto de vista de proyectar/emprender la acción política, “este fin del quinto siglo de la era planetaria” (1993: 72) nos permite/obliga a tener en cuenta, no sólo la común identidad de los hombres, una y diversa, sino también **el común origen y destino terrestres**. Nos interesa en este momento de nuestro trabajo resaltar especialmente la **común identidad terrestre e incluso cósmica de la humanidad**, sin que ello signifique ocultar el carácter paradójico de esa conciencia solitaria/vagabunda/errante que constituye al hombre, por más terrestre que éste siga siendo. Dice Morin:

el hombre forma parte de la comunidad de la vida, aunque la conciencia humana sea solitaria (ibíd.).

En conclusión, la nueva política deberá inspirarse en la antropología compleja para emprender su acción. Habrá en concreto de poner sus raíces en la común identidad del hombre y en la comunidad de destino de la humanidad, la cual, en la era planetaria, debe inscribirse en la comunidad de destino terrestre.

2. CONTRA EL TOTALITARISMO Y A FAVOR DE LA TOTALIDAD: UNA POLÍTICA MULTIDIMENSIONAL Y COMPLEJA

No es intrascendente ciertamente que en los comienzos de *Introduction à une politique de l'homme* su autor nos recuerde el conocido pensamiento pascaliano sobre la condición humana: “¡Qué quimera es pues el hombre! ¡Qué maldad! ¡Qué caos! ¡Qué sujeto de contradicciones! Juez de todas las cosas, imbécil gusano de tierra –depositario de la verdad–, amasijo de incertidumbres, monstruo incomprensible”¹⁷⁸. Morin advierte en este pensamiento determinaciones históricas e ideológicas, que se manifiestan “en el carácter exclamativo, patético, interrogativo, suspensivo de la frase” (1965: 17). Sin embargo, como todo pensamiento fuerte, éste de Pascal rompe la superficie histórica en la que nace y va a tocar suelo específicamente humano, hasta el punto de plantear “el problema del hombre en su multidimensionalidad y rareza (*étrangeté*) más amplia e intensamente que lo haya hecho todavía ninguna antropología” (ibíd.).

A propósito de Marx

Toda investigación, tanto antropológica como política, deberá proponerse como cuestión primera la dificultad del problema del hombre. La política que se funde sobre un hombre amputado, esquematizado, ideologizado será una política amputada, esquematizada, ideologizada. A comprender el problema nos ayudará especialmente una

¹⁷⁸ *Pensées*, Paris, Édition de L. Brunschwig, 1904: 531.

reflexión sobre el caso de Marx, debido a que, siendo la suya una concepción no simple, resulta no obstante insuficiente.

Marx no tiene una concepción simple del hombre. El *hombre genérico* marxiano no es simple ya que comprende múltiples dimensiones antropológicas. Sin embargo, el *nudo* alrededor del cual gira todo lo demás sí que es simple por insuficiente. Morin señala cómo en Marx **todo se articula alrededor del “nudo productor”**:

El hombre productor no considera sino como satélites –derivados o alienados- al hombre disfrutador-consumidor, al hombre lúdico, al hombre imaginario, al hombre mitológico. La alienación, en donde se sitúan también sueños y mitos, es concebida como pérdida; el sueño es concebido como disolución solamente, jamás como revitalización de lo real... La afirmación de un poder, la organización de una técnica, le parecen siempre al hombre marxiano más verdaderas, auténticas, ‘reales’ que un éxtasis o una adoración (ibíd.).

Al *hombre genérico* de Marx **le falta el “nudo de la psique”** que venga a unirse al “nudo del *homo faber*”. El hombre marxiano no es que sea simple, pues que es un ser dialéctico que se autoconstruye en la *praxis* y en la sociedad. Sin embargo, no es suficientemente complejo al quedar reducido a la producción y a la *praxis*.

Trasladado a la historia este problema de la insuficiencia explicativa del marxismo tenemos que, como el motor de la historia ha de ser la alienación/explotación, lo que implica que siempre avanza “por el lado malo”, esperar el “fin de la prehistoria”, o sea, un nuevo curso de la historia, no parece teóricamente fundado. Por la parte marxista se puede argumentar que el carácter cardinal de la explotación en la historia se ha debido a que ésta ha estado dominada por la penuria y la escasez, de modo que desaparecería como tal factor cardinal con el desarrollo económico. Tiene sin embargo razón Morin al replicar que referirse a la escasez y al desarrollo económico significaría “confundir la causa y la condición de la explotación” (1965: 20). La condición, ciertamente, de la explotación puede haber sido la escasez o el subdesarrollo, pero su causa hay que buscarla más lejos, puesto que es preciso preguntarse por qué razón la escasez o el subdesarrollo han provocado la explotación y no más bien, por ejemplo, su contrario:

Es preciso preguntarse por qué la escasez o el subdesarrollo han provocado la explotación más que la solidaridad, por qué las formas autoritarias, alienantes, dominadoras han casi siempre prevalecido por encima de las formas cooperadoras, libertarias, igualitarias de organización, que serían las respuestas lógicas, racionales, en la escasez mucho más aun que en la abundancia (ibíd.).

A juicio de Morin, no obstante, Marx “permanece inconscientemente consciente” (1965: 21) de la dificultad que contiene el problema de la explotación del hombre por el hombre. Ello está implícito en el hecho de que no vea para superar la “prehistoria humana” otra solución que una coyuntura histórico-sociológica particularmente favorable (desarrollo y crisis del capitalismo), controlada además por el “rol demiúrgico” de una clase excepcionalmente dotada de “bondad” histórica, el proletariado industrial. Pero esta solución marxista a la explotación es extremadamente débil y aventurada desde el punto de vista teórico, puesto que, como bien ha visto Morin, se basa en supuestos gratuitos. En efecto:

bastaría para comprometerla, en total ortodoxia marxista, sea que el progreso técnico modificara su curso, sea que el progreso técnico modificara la estructura industrial y la situación de la clase obrera, sea que el proletariado careciera del privilegio de la lucidez por más víctima que fuera de la peor explotación, sea que resultara inepto para conquistar el poder, sea que la apropiación colectiva de los medios de producción pudiera dar lugar a una nueva explotación, sea que esta apropiación colectiva resultara no ser el elemento-clave de la revolución... (ibíd.).

Existe, es cierto, una laguna teórica en la antropología del marxismo y ella ha sido colmada con la esperanza mesiánica. Esta esperanza es aquello frágil y prodigioso que nacía de la dialéctica marxiana a través de la idea de progreso, pero que muy pronto se convirtió en fe mesiánica en el proletariado y, luego, cristalizada/fetichizada, en fe dogmática en el Partido. Morin atinadamente sentencia: “El exceso de la promesa venía de la insuficiencia de la teoría...” (1965: 22-23). El marxismo sin la esperanza mesiánica “sería, al igual que el freudismo, un diagnóstico apasionado; sería un optimismo trágico; un pesimismo solamente compensado, profundamente compensado, por la idea del progreso” (1965: 22).

El dogmatismo, sobre todo en la forma histórica del “socialismo real”, ha endurecido/esclerotizado la esperanza mesiánica del marxismo originario. Morin, ya desde *Autocritique*, ha contribuido como nadie a desvelar con sus múltiples escritos tanto las limitaciones del marxismo como principalmente sus aberrantes concreciones históricas. Por otra parte, es cierto su pensamiento de que las sucesivas crisis del marxismo, sobre todo las producidas en sus concreciones históricas, han sido para nosotros especialmente fecundas, porque nos han permitido “descubrir al hombre mítico, mágico, religioso, mesiánico en el corazón mismo de la ciudadela que pretendía luchar en el nombre y con las armas de la razón, de la ciencia, etc.” (1965: 23).

No cabe duda que para la antropología han de ser especialmente fecundos estos hallazgos referentes a las concreciones míticas y mágicas que se producen en los sistemas totalitarios (URSS, etc.), como veremos en seguida. Tales hallazgos nos permiten “un nuevo descubrimiento del hombre” (ibíd.), un concepto menos restringido y más completo de su realidad. En adelante, *Homo* no podrá ser considerado únicamente como *faber*, ni siquiera sólo como *sapiens*, sino también y a la vez como *demens*; el hombre deberá concebirse como constituido por la relación dialógica de las tres dimensiones, la afectiva e imaginaria, la productiva y la racional. De esta complejidad no podrá la antropolítica dejar de hacerse cargo.

A propósito de Freud

La concepción marxiana, al faltarle el “nudo de la psique”, resulta insuficiente. Los dogmatismos marxistas que se han producido han caído en el exceso de hipostasiar e idolatrar una esperanza mesiánica. Con razón dice Morin: “Se necesita a la vez poner remedio a la insuficiencia marxiana y derribar la suficiencia marxista” (ibíd.). Podemos empezar por el freudismo.

Hemos tratado ya el problema de la estructura a la vez sana y neurótica del hombre¹⁷⁹. Esta estructura es la propia, según el freudismo, no sólo de la existencia individual, sino también de la historia humana. No es preciso ahora desarrollar un completo análisis de la antropología freudiana, pero sí insistir en que para ella el hombre es “el sujeto de un conflicto radical”. Efectivamente, el eje sobre el que gira esta antropología es sin duda la **dobles constitución neurótica-sana del ser humano**. Y lo es aún más el hecho de que esta situación neurótica permanente “constituye la condición de su salud”. El conflicto radical en que consiste el sujeto humano le hace a éste permanentemente inestable, no sólo por las tensiones constantes entre las pulsiones antagónicas de Eros y Thanatos, sino también por la lucha permanente entre pulsión y represión, *Id* y *Super-ego*.

¹⁷⁹ Cfr. parte segunda, V.

La consciencia de la muerte ha hecho del hombre un ser inadaptado a su suerte biológica de ser mortal¹⁸⁰. Por otra parte, como ser biológico que es, el hombre se halla también inadaptado a su condición social de ser reprimido. De esta doble inadaptación/contradicción surge la fuerza que le lanza tanto a sus delirios como a su desarrollo en la historia y en el tiempo. Como sabemos, el ser imaginario que es el hombre tiende desde sus orígenes a doblar con una relación mágica (rito, fetiche) su relación práctica (el útil, el trabajo).

Dicho carácter neurótico ya hemos dicho que se manifiesta en el individuo, pero también en la historia. Ésta es también la perspectiva de Morin cuando afirma que “desde un cierto ángulo la historia es patología en devenir” (1965: 24). No de otro modo cabe definir los permanentes desgarros en el interior de los grupos, las guerras entre los grupos, los desencadenamientos de fe, de fervor, de odio, las destrucciones y exterminaciones, todo lo cual “constituye como el tejido shakespeariano de la historia humana” (ibíd.). Sin embargo, esta irracionalidad/locura no debe ocultar el cierto *logos* u orden que pugna por aparecer en la historia, si bien el *logos* no debe tampoco enmascaramos la *hybris*:

A decir verdad la historia es loca-razonable (en el exceso de argucias de la razón hay locura, mas en toda locura hay alguna razón), neurótica-sana (ibíd.).

Es decir que, no sólo a nivel de la existencia individual, sino **también a nivel de la historia se manifiesta la estructura sana-neurótica del hombre**. Esta estructura hace que el devenir y la historia sean a la vez “el desequilibrio equilibrante, el equilibrio desequilibrado”, lo que ha permitido/permite evitar que acabe todo en una locura sin retorno.

Lo que Morin pretende subrayar es que el carácter a la vez sano y enfermo del hombre no es –como podía pensar Marx– “estado histórico” solamente, sino también –como quiere Freud– “estado antropológico”. Es decir que el problema de las relaciones humanas conflictivas (opresión/alienación) no tiene su raíz en un estado histórico dado de fuerzas productivas (que, por otra parte, pueden ser la condición):

¹⁸⁰ Cfr. *L'homme et la mort*.

El problema del hombre, el problema de las relaciones humanas, es de este modo un problema antropológico general que nos remite a la estructura conflictiva neurótica-sana del hombre (1965: 25).

Morin subraya que el carácter *hybrico* del ser humano no representa un rasgo propio tan sólo del hombre primitivo y, por tanto, superable, sino que se trata de un “arcaísmo fundamental” que acompaña al hombre contemporáneo como dimensión constitutiva que es:

El hombre es siempre ese ser al que las sombras espantan o irritan; que cree ver lo eterno en lo que pasa, que pone la esencia en la apariencia, que comercia con lo invisible y lo inexistente; sus cóleras, sus miedos, sus amores no guardan proporción con su objeto, o están desprovistos de objeto...; su desdicha o su felicidad dependen de dramas minúsculos de infancia que él habrá vivido como cataclismos... (ibíd.).

Si, como Platón pensaba/quería, el saber ha de ir por delante del hacer (teoría del rey-filósofo de la *República*), entonces se nos impone acertar en los fundamentos antropológicos sobre los que nuestra acción política se funde. Tales fundamentos deben sin duda evitar todo reduccionismo (el hombre como sólo ser productor/*praxis*, *homo oeconomicus*, etc.). Mal orientada estará una política que no inserte sus raíces en una concepción compleja del hombre simultáneamente *faber/sapiens/demens*. En consecuencia, la explotación del hombre por el hombre, por ejemplo, no ha de atribuirse sólo, como Marx quería, a “condiciones históricas dadas”, sino también a las estructuras neuróticas del hombre, a las relaciones neuróticas de hombre a hombre.

En la relación amo-esclavo nos muestra Hegel la encarnizada lucha del amo por ser reconocido como amo, o sea, como sujeto-divino. Morin no duda en calificar esta actitud de “neurosis del señor” (1965: 26) y de “perspicaz psicoanálisis” (ibíd.) el descubrimiento de tal actitud por parte de Hegel. Morin descubre esta misma actitud en la postura marxista de concebir a la especie humana como reina dominadora sobre una naturaleza esclavizada y objetivada... Sin embargo, Marx no acepta como una dimensión antropológica específica del hombre el carácter neurótico del mismo, sino que la *demencialidad* del hombre y su carácter imaginario se conciben como un situación derivada y degradada del hombre real. Marx es ciego para la dimensión *demens* del hombre. Es justa, en mi opinión, la postura moriniana que ve la razón o motivo de esta ceguera en el **carácter restringido y limitado del concepto marxista de realidad**. El concepto marxista de la realidad y por tanto del hombre es un concepto

restringido, ajeno a la complejidad que es posible concebir a partir de los descubrimientos científicos de este siglo. Dice Morin:

La genial crítica de Marx ha omitido criticar la noción misma de realidad. La realidad práctica de Marx es la de la óptica burguesa; la ciencia moderna ha hecho de ella una isla entre microcosmos y macrocosmos; el surrealismo ha hecho de ella un extrarradio. Marx no se mueve más que en una realidad restringida. Es la razón por la que en él el hombre imaginario es un derivado-degradado del hombre real, pero no se inscribe en la realidad del hombre (1965: 18-19)¹⁸¹.

El problema de las relaciones humanas necesita sin embargo ser tratado desde la “doble infraestructura”. Es un error y una ignorancia pensar que el nudo gordiano de la relación amo-esclavo, el de la explotación del hombre por el hombre, se rompe en el nivel de la propiedad de los medios de producción... Los análisis llevados a cabo en *Autocritique*, *De la nature de l'URSS*, etc., y que tanta luz nos aportan para una cabal comprensión no sólo del fenómeno del llamado socialismo real, sino también del hombre genérico, justifican plenamente la afirmación de que “la solución marxiana, al ignorar la bipolaridad del problema humano, tiene riesgo de acrecentar los desequilibrios” (ibíd.).

En relación a la acción política, “Freud queda mudo” (ibíd.), nos dice Morin. Efectivamente, en *El malestar en la cultura (Das Unbehagen in der Kultur, 1930)* advertimos que no se poseen las claves para una revolución política, y ello tiene que ver sin duda con la conciencia de la dificultad que entraña “una transformación estructural y multidimensional” del hombre. Freud es pesimista incluso con respecto a la civilización porque es consciente de la fragilidad extrema de la misma. Su pesimismo le hace temer la libertad de las pulsiones¹⁸². Sabe que la civilización es necesariamente represión, que deriva de una represión; en todo caso la acción política comportaría a la vez “liberar y encadenar”. Morin piensa que Freud no ve respuesta política muy probablemente porque bucea más que Marx en el fondo antropológico. Sin embargo, “¿no ha

¹⁸¹ En *Terre-Patrie* se reconoce el valor de la vasta y profunda investigación que Marx realizó a partir de los principios de la ciencia y las categorías filosóficas de sus tiempos pero se apunta también la insuficiencia: “Por desgracia creyó definitivo lo que era sólo un momento del desarrollo de la ciencia: el determinismo y el materialismo; ingenuamente creyó sacar a la luz la Ley de la Historia, que es bohemia y nunca ha conocido leyes; se limitó a un concepto mutilado y prometeico del hombre, ignorando el hombre imaginario y el otro rostro del *Homo sapiens* que es *Homo demens*” (1993: 166). Añadamos que –entendiéndolo como causa y efecto a la vez de sus actitudes mentales– Marx “sobredeterminó la creencia en el progreso por un inconsciente ardor mesiánico que le hizo creer en un mesías político (el proletariado), un apocalipsis (la revolución), una salvación (la sociedad sin clases)” (ibíd.).

¹⁸² Freud, en su pesimismo, no predicó ni siquiera la liberación sexual, que será el tema de algunos epígonos disidentes (W. Reich y otros).

despreciado la ciencia, la técnica, al hombre productor?” (1965: 27). Si a Marx le faltaba la psique o el *anima*, a Freud le falta el *homo faber*.

Una política no mutilada/mutiladora debe nacer de la doble infraestructura, de la doble polaridad, de la doble dimensión antropológica. En la concepción moriniana **las dos dimensiones son necesarias**, “la una produciendo el útil, la otra segregando los sueños” (1965: 23). Reducir todo al punto de vista freudiano podría suponer “un exceso de pesimismo” (1965: 27), que es de donde inconscientemente nace de un modo irresistible la contracorriente de la salvación mesiánica: “Del nihilismo es de donde nace la fe frenética...” (ibíd.). En consecuencia, desde la perspectiva del pensamiento complejo, sólo es posible un tratamiento adecuado del problema de la alienación y explotación del hombre si mantenemos en tensión, sin reducir la una a la otra, ambas dimensiones antagonistas y complementarias, así como su confrontación con el mundo actual.

Contra el totalitarismo

La referencia que ahora haré a algunos pasajes de *De la nature de l'URSS* (1983) no pretende desvelar todo el rico contenido del libro, ni mucho menos sustituir su lectura. Se trata tan sólo de analizar algunos textos y lugares con la finalidad de **comprender la noción de totalitarismo y sus rasgos fundamentales**. Con ello veremos la necesidad de rechazar desde un pensamiento complejo todo intento de hacer política desde concepciones totalitarias.

En el prefacio de dicha obra declara su autor que la URSS y el comunismo han sido para él, a partir de su conversión y desconversión (1947-1951), fuentes fundamentales de su reflexión:

Desde entonces, la URSS ha sido el objeto primero de mi atención, la fuente constante de mis reflexiones. Más aún, precisamente con referencia al comunismo y a la URSS me planteo no sólo los interrogantes fundamentales de nuestro siglo y del destino planetario de la humanidad, sino también la cuestión de la verdad y de la complejidad. Al mismo tiempo, todo lo que creo adquirir en otros campos de estudio

*revierte sobre ello y me suscita nuevas cuestiones acerca de la naturaleza de la URSS (1983: 9-10)*¹⁸³.

Una dedicación tan completa a este tema no significa en nuestro autor obsesión, ni limitación, ni anquilosamiento en sus intereses. Sus escritos testimonian con creces lo contrario, es decir, incesante capacidad para implicarse de modo eficaz en todos los campos y en todos los problemas que se van sucediendo. Por otra parte, él mismo se anticipa a darnos la clave:

*si mi atención al comunismo tiene cierto carácter obsesivo, esto no quiere decir obsesión por el pasado comunista: quiere decir obsesión por el futuro de la humanidad (1983: 11)*¹⁸⁴.

Nos hace incluso un ruego, en el que advertimos una clara actitud contraria al prejuicio de mantener posturas y perspectivas privilegiadas o absolutas:

Ruego al lector que se deshaga de cualquier prejuicio, ya sea favorable o desfavorable, pues sé que en materia de clarividencia ninguna experiencia privilegia ipso facto a quien la ha visto, como ningún puesto privilegia ipso facto a quien lo ocupa (1983: 10).

En *De la nature de l'URSS* Morin nos muestra cómo los rasgos fundamentales del totalitarismo (dominación absoluta, omnicompetencia monopolista del Partido/Estado sobre la sociedad) son comunes al comunismo de la URSS, a todos los regímenes llamados socialistas de Partido/Estado, al nazismo alemán, al fascismo italiano. Estos rasgos son comunes a los totalitarismos de “derechas” o de “izquierdas”. Hay, no obstante, diferencias importantes entre ellos. Para Morin el totalitarismo que se ha dado en la URSS es “el más acabado de todos los grandes totalitarismos históricos” (1983: 160). La obra va dedicada, entre otras cosas, a justificar esta afirmación.

Morin define el totalitarismo de la URSS de esta manera: “*replegamiento de un poder total sobre la totalidad social mediante la compartimentación del todo a partir del centro que dispone de este poder total*” (1983: 153). De un modo más concreto significa, correlativamente, concentración de todos los poderes en el Aparato y control por parte de éste de todos los ámbitos sociales:

¹⁸³ Todas estas preocupaciones las encontramos ya en *Autocritique* (1959), si bien desde la perspectiva principalmente de la propia experiencia subjetiva; Morin dice de esta obra que su trabajo consistió en “dilucidar, que no exorcizar” (1983: 10), y que está actualmente de acuerdo con su contenido, de manera que no tiene “nada que suprimir ni añadir” (ibíd.).

¹⁸⁴ El interés profundo por el futuro de la humanidad sí sería por tanto una obsesión moriniana, pero en el sentido de idea-fuerza o *themata* (cfr. *Mes Démons*).

concentración de todos los poderes políticos (ejecutivo, legislativo, judicial), administrativos, policiales, militares, religiosos, en las manos del Aparato dueño del Partido/Estado, y ramificaciones del gobierno y el control del Partido/Estado en todos los sectores y compartimentos de la sociedad (ibíd.).

Es cierto que un totalitarismo “total” es imposible, a no ser que un Partido/Estado materialice un control bioquímico de cada cerebro humano, un control genético en el momento de la concepción de cada individuo... Más bien ocurre que el totalitarismo tiene necesariamente límites, brechas, contradicciones... No obstante, Morin afirma, y con razón: “el totalitarismo casi absoluto existe o ha existido: *lo hemos encontrado y descrito en este trabajo*” (1983: 154)¹⁸⁵.

Hemos visto más atrás que una ideología cerrada conlleva virtualmente un totalitarismo ideológico¹⁸⁶. Sin embargo, el totalitarismo, en particular el soviético no es tan sólo ideológico: “es una realidad político-socioeconómico-mítico-ideológico-religiosa compleja, que hay que considerar y estudiar a este nivel complejo” (ibíd.). En realidad, para Morin *totalitarismo* es un verdadero macroconcepto, por lo que resultaría del todo insuficiente reducir el totalitarismo a un solo término, a un término-clave, por ejemplo el Estado, o el Mito, o el campo de concentración, o el Aparato mismo. No existe tal término-clave, sino que todos los términos se implican y tienden a constituir un bucle recursivo.

El **totalitarismo**, ciertamente, es una **realidad compleja**, y como tal hay que estudiarla. Toda organización que quiera sobrevivir ha de constituir una organización compleja. Sin embargo, el totalitarismo es una organización **insuficientemente compleja** para contener como elementos constituyentes realidades humanas (hipercomplejas). Esta insuficiente complejidad significa rigidez, y es ella precisamente la que hace que se produzcan brechas en el sistema. Tales brechas permiten que el sistema sobreviva *sine die*, pero al mismo tiempo constituyen los puntos débiles por los que dicho sistema puede venirse abajo.

¹⁸⁵ No tiene el mismo mérito reconocerlo en la actualidad, después de lo que ha llovido tras la disolución de la URSS, que en 1983 y, antes, en 1959 cuando se publica *Autocritique*, en que, no sólo hacía falta un mayor coraje moral por lo que significaba de disensión frente a una cierta izquierda intelectual de moda, sino también una inteligencia más potente/libre para poder despegarse de los prejuicios de la época.

¹⁸⁶ Cfr. parte segunda, VI.

En relación al totalitarismo soviético tenemos, en primer lugar, que en su proceso y desarrollo “no sólo hubo deriva, sino también inversión” (1983: 165). Se refiere Morin a que no sólo los medios se acaban convirtiendo en fines, sino que hacen de los fines instrumentos a su servicio:

El partido, instrumento del proletariado, se convirtió en poder sobre el proletariado instrumentalizado. En el transcurso de la era leninista de la URSS, los medios aún eran medios, aunque los fines se hubieran evaporado. La transformación del leninismo en estalinismo es sin duda la transformación de los medios en fines y de los fines en medios. Los medios –la omnipotencia del partido y la dictadura sobre la sociedad– se convierten en los fines del socialismo “real”. El totalitarismo –medio de guerra para salvar a la sociedad del enemigo capitalista y después para guiarla hacia el socialismo– se convierte en fin al que se subordina la sociedad toda... (1983: 165-166).

Esta deriva e inversión de la realidad adquiere niveles altísimos de complejidad, de manera que “la realidad totalitaria se vuelve *una* por la articulación de estos elementos en un bucle recursivo en el que cada uno es necesario para la constitución de los otros” (1983: 154-155):

el Partido → Estado comporta, como hemos visto, control absoluto del Partido sobre el Estado, aunque también, retroactivamente, control de la policía del Estado sobre el Partido, cuyo Alto Aparato o Secretario General controla a esta policía. La sociedad experimenta este doble control, con el Partido y la Policía secreta omnipresentes incluso en cualquier bloque de viviendas y en cualquier empresa. De algún modo, hay una doble tela de araña en una. La Religión del Partido/Estado es asimismo doble y Una, es la religión de la Patria Soviética, donde se identifica la Verdad de la Historia de la que el Partido es depositario/poseedor, y la Verdad de la Rusia de la que es depositario/poseedor el Estado. El Partido es totalitario porque tiene competencia científica, política, religiosa, policial; lo es porque concentra en sí disciplina de ejército, vigilancia de policía, competencia y sacralidad de iglesia. El Estado, a su vez, dispone de la religión y de la sacralidad de la Nación, al mismo tiempo que ejerce un control universal y multidimensional sobre todos los sectores de la sociedad, incluida la economía. Por ello es un Estado totalitario (1983: 155).

La cita ha sido extensa, pero tiene el interés de recoger resumidamente las tesis fundamentales que a lo largo de la obra se analizan y fundamentan de manera brillante. Resalta en el texto al primer golpe de vista la gran cantidad de términos que aparecen encabezados por una mayúscula. Ello muestra de un modo casi plástico el **carácter sacralizante/absoluto que toman las distintas instancias** en un sistema totalitario. El totalitarismo, como toda realidad viviente que quiere sobrevivir/vivir, es una organización compleja en la que los elementos que la forman tienden a constituir un bucle recursivo, tal como hemos dicho unas líneas más atrás. No obstante, no se trata de que tenga una complejidad mayor que otra organización no totalitaria, sino al revés. El

mérito de Morin consiste en aplicar el pensamiento complejo al análisis del totalitarismo, lo que permite una percepción y comprensión más cabal del fenómeno y, en consecuencia, de su **complejidad insuficiente**. El totalitarismo, en efecto, es una organización política inválida para contener elementos hipercomplejos (los sujetos humanos, las sociedades), lo que resulta manifiesto en el hecho de que necesita para sobrevivir aniquilar las autonomías de los sujetos, sojuzgarlos.

En este proceso de sojuzgamiento Morin nos descubre todavía cuál es el “Centro solar de la Sociedad totalitaria” (1983: 156), que no es otro que el Aparato. El Aparato “está en el núcleo mismo del macroconcepto complejo de totalitarismo, en el núcleo del núcleo Partido/Estado” (ibíd.). Ciertamente es un “verdadero Panoptikon que lo ve todo, en todas partes, vigila y castiga todo desfallecimiento..., ordena, organiza, manipula, mitifica el ser y el deber ser de esta sociedad (totalitaria)” (ibíd.). Morin habla con toda precisión de “*Aparato-Esfinge*”. Se refiere a que nuestras concepciones nos lo ocultan, nos lo hacen invisible. Para nuestras concepciones ordinarias, ciertamente, “un partido es el instrumento de una política y estamos miopes para la idea de que una política pueda ser instrumento de un partido” (ibíd.). Nos hace falta, por tanto, toda una “revolución mental copernicana” (1983: 157) si queremos concebir que, en un sistema totalitario, el Aparato es el instrumento que hace que todo y cada cosa y, en concreto, la sociedad se conviertan en su instrumento.

El Aparato, no obstante, no ha de ser considerado como sustancia o entidad aparte, puesto que su poder no es otra cosa que las interacciones de los hechos del Aparato más la realidad emergente, que es el Aparato mismo, “el cual retroactúa sobre los hombres que lo gobiernan, y los gobierna a su vez” (ibíd.). Por importante que el Aparato sea en el totalitarismo, “no hay que insularizarlo” (1983: 158). Esto significa que entender la noción de aparato conlleva comprender la relación concreta, específica y compleja que mantiene con el Partido y con el Estado: dinamiza a ambos, pero al mismo tiempo los parasita de modo que desvía el poder o la fuerza de uno y otro para ponerlo al servicio de sus fines propios.

Conviene añadir que el Aparato puede al fin ser dinamizado y parasitado por su Secretario General. Tal ocurrió con José Stalin que “edificó al mismo tiempo la omnipotencia del aparato sobre el Partido, la omnipotencia del Partido sobre el Estado y

su poder sobre el Aparato mismo, que se convirtió en instrumento de su despotismo personal” (ibíd.).

Pero en una sociedad de sujetos humanos y de instancias e instituciones humanas, el totalitarismo, como hemos dicho, no puede ser “total”. Esto quiere decir que ha de haber un “talón de Aquiles” (1983: 207), como Morin afirma, antes desde luego de la caída del muro de Berlín, y cuando todavía lo único claro que se tiene es que “no es previsible” (1983: 216) un hundimiento del totalitarismo, precisamente porque “las profundas debilidades latentes del sistema conforman su fuerza manifiesta” (1983: 313). El sistema totalitario, efectivamente, contiene *brechas*. Morin dedica la tercera parte del libro a su análisis con el fin de ver por dónde se podrá hacer **una abertura hacia un mundo mejor**¹⁸⁷. Estas brechas o puntos débiles del sistema los produce la rigidez del mismo, o sea, su insuficiente complejidad para albergar elementos que son nada menos que sujetos humanos.

A favor de la totalidad: una política multidimensional y compleja

El totalitarismo tal como lo acabamos de analizar intentó ciertamente llegar a todos los aspectos de la vida del hombre para sojuzgarlos. El carácter “providencialista y religioso” que se le atribuye hay que entenderlo sin duda en el sentido malo de sojuzgador de los sujetos que constituyen la sociedad de que se trata, hasta el punto de tender a la aniquilación de su autonomía, y en el sentido también de hipostasiador/fetichizador de los fines (mesianismo), con lo que no asume ni se conforma a la incertidumbre y al riesgo que son propios de la complejidad. Sin embargo, dicho totalitarismo expresó a su manera el carácter totalizador propio de la política contemporánea, tal como se señala en *Terre-Patrie*:

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 (1993: 190).

¹⁸⁷ Morin veía como “brechas al menos potenciales” (1983: 221) presentes en el sistema soviético los siguientes fenómenos: los nacionalismos “taponados”, los gérmenes de cultura del pasado aún presentes, la *intelligentsia* (la humanista –escritores, etc.– y la científica/técnica), la lucha aleatoria entre los militares, la sucesión al poder supremo como factor de inestabilidad al no estar asegurada como, por ejemplo, en la monarquía, etc.

Es cierto que desde la Revolución Francesa va progresivamente produciéndose la irrupción “de una mitología providencialista y de una casi-religión de salvación en la política” (ibíd.). La política tradicional entendida como procuradora del orden social va dando paso a una política de la providencia. Esta concepción de la política como providencia adquiere grados:

Mientras la social-democracia daba un sentido sólo asistencial/protector a la función providencial de la política, esta providencia adoptó el sentido casi religioso de salvación en la tierra en su versión llamada marxista-leninista (ibíd.).

El poderoso mito mesiánico, es decir, la esperanza hipostasiada/fetichizada, y una voluntad férrea acabaron por hacer del marxismo-leninismo, tal como hemos visto, una política totalitaria que llegó a coaccionar la totalidad de los aspectos de la vida de una sociedad, pero que no llegó a asumir, y menos resolver, la totalidad de los problemas humanos. Sin embargo, **una antropolítica o política del hombre debe asumir la multidimensionalidad y la totalidad de los problemas humanos, pero sin convertirse en totalitaria.**

En *Introduction à une politique de l'homme* se reconoce que la política-providencia “extiende continuamente su dominio” (1965: 10). Es una política “que extiende sus reales en múltiples dimensiones, y tiende a recubrir progresivamente la globalidad del ser humano” (1965: 11). Por otra parte, al hacerse mundial o planetaria, la política se ve afectada por la globalidad de los problemas humanos pero en tanto que mundiales; más aún, el nivel de desarrollo técnico conseguido (el arma termonuclear, por ejemplo) obliga a la política a plantearse “el problema de la vida y de la muerte de la especie” (ibíd.). Así que áreas de problemas que se consideraban tradicionalmente exteriores a la política, por abajo o por arriba, pasan ahora al interior de la misma, con lo que se constituye una política multidimensional del hombre.

Por abajo han entrado a la política desde el exterior de ella cuestiones sobre el hambre, la natalidad, la salud e incluso la vida y muerte de la humanidad (bio-política); cuestiones sobre determinación/orientación del crecimiento, planificación, etc. (eco-política); cuestiones sobre asistencia económico-social a los individuos, tales como protección y seguridad en el trabajo, enfermedad, vejez, muerte, educación, cultura, tiempo libre... (socio-política). *Por arriba* tenemos que entran en la política, por

ejemplo, problemas filosóficos tales como los relacionados con el sentido de la vida. Por ejemplo, Karl Marx hace de la política la heredera y realizadora de la filosofía (cfr. 1965: 11-12).

El **desarrollo del hombre completo** ha de considerarse, pues, un “concepto cardinal de la política” (1965: 12). Ello significa, en primer lugar, la necesidad de **desarrollar el concepto de desarrollo**:

es la noción misma de desarrollo la que tiene que desarrollarse (1965: 54).

Una formulación adecuada del concepto de desarrollo exige empezar por purgarle de su “ganga economicista” y hacerle tomar un sentido humano global y multidimensional. No se puede, pues, dar por evidente el significado de **desarrollo**. Una formulación adecuada de este concepto precisa una previa reinterrogación del hombre, es decir, un mínimo de teoría antropológica. De este modo, **la política adquiere raíces antropológicas**, al mismo tiempo que la antropología una dimensión política concreta:

A través del desarrollo la antropología toma un sentido político concreto, y la política toma un sentido antropológico radical (ibíd.).

Es cierto que la noción de desarrollo del ser humano viene teniendo una gran presencia actual y que incluso aparece como el propósito de la nueva política, lo cual indica “un ascenso inconsciente de la antropología hacia el pensamiento del siglo” (1965: 53). Sin embargo, falta mucho para conseguir un desarrollo completo/complejo de la noción de desarrollo.

En primer lugar, es verdad que, si no se quieren reducir los problemas a un denominador común excesivamente general y abstracto, es decir, a la “noción vacía de hombre” (1965: 60), una política del hombre en el mundo que quiera ser coherente ha de tener en cuenta “una multiplicidad de áreas, de sectores, de problemas” (ibíd.), los cuales son “no sólo distintos, sino heterogéneos” (1965: 61). En este sentido, es cierto que a la política han entrado los distintos campos, como la economía, la técnica, la medicina, la biología, etc. Sin embargo, como se dice en *Terre-Patrie*, “en la fase actual, la economía dirige e, incluso, absorbe la política” (1993: 163). Por otra parte, siendo una política “que engloba los problemas multidimensionales, los trata no obstante de modo compartimentado, desglosado, aditivo” (ibíd.). Y, en fin, es una política “que se deja devorar por los expertos, administrativos, tecnócratas, economistas,

etc.” (ibíd.). Por todo ello, a la acción política le hace también falta la *revolución del pensamiento* que la haga coherente con el **paradigma de complejidad**:

La política multidimensional debiera responder a problemas específicos muy diversos, pero no de modo compartimentado y parcelario. Necesita tecnicidad, científicidad, pero no debe someterse al sistema de la especialización que destruye lo global, lo fundamental, la responsabilidad (1993: 164).

La política debe, pues, mostrarse coherente con su condición de ser una actividad de/para individuos-sujetos responsables. La **antropolítica o política del hombre entero** debe asumir los problemas globales y fundamentales como exigencia de responsabilidad. Ello implica que, si la política lo ha de abarcar todo, de manera que nada quede fuera de la política, ella “debe ser, a su vez abarcada por todo lo que abarca” (1993: 165). Dicho de otro modo, es preciso *antropologizar la política*, que quiere decir “dialectizar la política y las dimensiones humanas” (ibíd.), lo que nos obliga a evitar tanto las exclusiones como las reducciones.

En la buena dirección de rehuir las exclusiones, la antropolítica debe **asumir simultáneamente la prosa y la poesía**. Denuncia Morin que, tras el fracaso de la promesa o del sueño de una sociedad nueva, la política “se ha hecho hiperprosaica (técnica, burocrática, econocrática)” (1993: 164). Ciertamente es que no se debe caer en el “sueño de eliminar la prosa del mundo” (ibíd.); sería el caso del *surrealismo*, movimiento que ensalza la “poesía” y el amor pero mantiene un desprecio total de la “prosa”¹⁸⁸. Pero no es menos verdad que la política “no puede considerar los problemas sólo en el nivel prosaico de lo tecnológico, lo económico, lo cuantitativo” (ibíd.). La razón de ello la encontramos en la propia antropología: “la afectividad, el amor, el odio no dependen sólo de la contingencia privada, sino que constituyen una parte vital de lo humano” (ibíd.). Así es: lo imaginario en general “no sólo no es un valor inconsistente

¹⁸⁸ A partir de la publicación por Breton del *Manifiesto del surrealismo* (1924), dicho movimiento se propuso como objetivo construir una nueva visión del mundo, que aboliera el pensamiento mutilador propio de la civilización occidental: superar las oposiciones real/imaginario, consciente/inconsciente, racional/irracional, arte/vida... Loable pero parcial/insuficiente esfuerzo, por cuanto, como se afirma en *Introduction à une politique de l'homme*, “el desprecio total de la prosa condujo a una subestimación de la reflexión y de la ciencia” (1965: 49) y, al final, a una incapacidad para concebir la ciencia como un “radical antropológico” (ibíd.). Concluye Morin: “El surrealismo no acertó a comprender la *liaison* entre ciencia y poesía (y afirmo que la experiencia del laboratorio es más poética que el verso retórico del poeta)” (ibíd.).

sino que forma parte del complejo tejido de la realidad humana” (ibíd.). La consecuencia es que **el hombre habita la Tierra poética y prosaicamente a la vez:**

la poesía no es sólo una variedad de la literatura: es también el modo de vivir en la participación, el amor, el fervor, la comunión, la exaltación, el rito, la fiesta, la embriaguez, la danza, el canto, que transfiguran efectivamente la vida prosaica hecha de tareas prácticas, utilitarias, técnicas. Hay complementariedad o necesaria alternancia entre prosa y poesía (ibíd.).

A la prosa, pues, le hace falta la poesía, pero no menos que a ésta la prosa: “el progreso del hombre poético llama al progreso del hombre prosaico”. En efecto:

Sentimos a menudo la voluntad de negar la prosa, es decir, la regla, la prohibición de matar, el código de circulación, el billete del tren. Pero cabe preguntarse si un crecimiento de la poesía no necesita un crecimiento de la prosa (1965: 49).

En cualquier caso se trata de salvar los dos términos sin reducir uno a otro, sino manteniéndolos en relación compleja:

aquí como en otras partes, no estoy ni por el o bien... o bien..., ni por el ni... ni..., ni por el mitad... mitad...; yo estoy por el y... y... unidos necesariamente y contradictoriamente, en el paroxismo de cada uno de los dos términos antagonistas (1965: 50).

La antropolítica como política de todo el hombre, igual que la “noción desarrollada” de desarrollo, han de atender todas las “llamadas antropológicas” y evitar el privilegio de ninguna. La solución, efectivamente, no puede venir de una sola dimensión. Resulta claro, de este modo, que el problema del desarrollo no es sólo técnico y económico. Tenemos en un polo el subdesarrollo técnico/económico del Tercer Mundo y, en el otro polo, el subdesarrollo moral del Occidente llamado desarrollado. No son las carencias técnicas y económicas, sino las morales (mentales, afectivas) las que impiden resolver el subdesarrollo económico y técnico: “*la solución del problema de la miseria mental resolvería rápidamente, en nuestra era científica, el problema de la miseria fisiológica*” (1965: 55), o sea, de la miseria material. El subdesarrollo, por tanto, no es sólo ni principalmente un problema técnico/económico, sino que revela un **subdesarrollo profundo y radical del ser del hombre.**

Por lo mismo, el problema del subdesarrollo no puede tampoco reducirse a una problema de *cultura*, por general y global que parezca este término. Ello sería un error y una ilusión, que Morin denuncia así:

Caen en un error aquellos que, empezando a comprender que el crecimiento (económico) no basta, intentan todavía, en vez de mirar de frente el gigantesco y terrorífico problema del hombre, mantener la ilusión de que la cultura lleva en sí la panacea de que está necesitada la humanidad (1965: 56).

En efecto, **la cultura no es la solución**, pues, tanto en el sentido cultivado como en el de civilización aporta problemas al mismo tiempo que soluciones. El desarrollo humano conduce a la “cultura” y a la civilización, pero “la cultura y la civilización simultáneamente camuflan, atenúan y profundizan las carencias fundamentales” (1965: 57). Es lo que las hace mortales. En particular la civilización, estadio necesario de la humanidad, “provoca el relanzamiento de la insatisfacción antropológica” (ibíd.)¹⁸⁹. La civilización neutraliza/controla la barbarie, pero “demasiada civilización provoca sed de barbarie” (ibíd.), al menos en el sentido de vuelta a la “naturaleza”. Es “el mal de la civilización” que lúcidamente diagnostica Freud en *El malestar en la cultura*: “Las civilizaciones se hacen neuróticas bajo el efecto de las civilizaciones mismas”. La insatisfacción constituye, pues, una dimensión antropológica profunda/radical, que no se resuelve sin más con la cultura. De modo general podemos decir con Morin:

la Insatisfacción (¿ontológica? ¿metafísica?) renace con las satisfacciones terrestres. La insatisfacción de la satisfacción se levanta, y mina la civilización... (1965: 56.).

La antropolítica, o política de todo el hombre, habrá pues de evitar en general apoyarse unilateralmente en un aspecto, excluyendo los demás. Habrá concretamente de mantener esta disposición en el caso del *triple polo* especie/individuo/sociedad constitutivo del hombre. Efectivamente, el problema del hombre no se resolverá, tampoco en este caso, privilegiando *una* de las partes de la triple polarización. La concepción moriniana del desarrollo humano obliga a mantener la tensión de los tres polos. Nos podemos plantear si el individuo es superior al Estado (al grupo) o si éste no es más que un “fetichismo de su alienación”; y, al revés, si más que un ídolo, el Estado no será un Ser del que el individuo no es más que una de las innumerables y despreciables células. Lo mismo cabe plantearnos en lo que se refiere a la especie. Sin embargo, lo que es preciso decir es que el desarrollo humano no puede ser el desarrollo de uno de

¹⁸⁹ En el *Banquete* platónico aparece ya el hombre como un ser *erótico*, que desea. El *Eros* que invade al hombre es hijo de *Poros* (Riqueza) y *Penia* (Pobreza): desea lo que no posee, pero no está del todo desposeído de ello, pues entonces no podría ni desearlo. El hombre está oscilante entre el poseer y el no poseer (al menos hasta en tanto su alma no sea invadida por las Ideas, que ya no son realidades de este mundo físico).

los polos, ni siquiera el de la individualidad, sino el de la **dialéctica de las relaciones individuo-grupo-especie**:

El desarrollo supone un individualismo agudo, pero al mismo tiempo (du même coup) un crecimiento de las participaciones colectivas, comunitarias y biológicas. El desarrollo antropológico es, conjunta y contradictoriamente, más afirmaciones individuales y más participación, más ego y más amor (1965: 57-58).

Una verdadera política del hombre total, no reduccionista, habrá de tener también en cuenta otro aspecto de la vida del hombre, el de las **relaciones individuales y grupales**. La verdadera política ha de evitar que todas las dimensiones de la vida queden reducidas a la dimensión política o cívica. En tal sentido dice Morin: “el mérito de Moreno¹⁹⁰ es haber mostrado que hay un campo específico de los pequeños grupos, en el que reinan las relaciones vividas entre los individuos” (1965: 61). Pero Morin inmediatamente nos previene contra un reduccionismo excluyente de la dimensión política/cívica: “mas Moreno está presto a reducir todo a ese campo micropolítico, que él llama sociométrico, mientras que es preciso al contrario remarcar que las estructuras del campo micropolítico son diferentes de las del campo de la política” (ibíd.). Es necesario, en conclusión, no excluir el campo de la macropolítica, pero igualmente lo es mantener como específico el campo micropolítico, es decir, “las relaciones de persona a persona, de hombre a hombre y por supuesto de hombre a mujer” (ibíd.).

Lo inmediatamente dicho sobre las relaciones personales –además de manifestar de paso la comprometida sensibilidad de Morin contra toda situación de dependencia/sometimiento entre los sexos y a favor por tanto de plantear el problema ético y político de las relaciones entre los mismos– supone afirmar como competencia de una verdadera antropolítica algo que todas las políticas tradicionalmente han mantenido entre paréntesis. Tiene razón Morin al afirmar que el problema de las relaciones personales “ha estado siempre reservado a la moral” (ibíd.) o, si no, “se le ha reducido de manera casi lamarckiana a las determinaciones del medio” (ibíd.), sea éste económico, sociológico, etc., según unas u otras tesis. Sin embargo, la antropolítica no puede simplemente remitir estos problemas de las relaciones personales a la moral y tampoco reducirlos a la macropolítica. Los desarrollos de la microsociología

¹⁹⁰ El psicopsicólogo norteamericano Jacob L. Moreno fue inicialmente influido por las teorías freudianas y marxistas, pero se acabó separando de ellas. Rechazó particularmente los postulados de Marx porque ignoran “la estructura socioafectiva de los grupos humanos”. Son notables sus experiencias y teorías sobre la *dinámica de grupos* y las relaciones vividas entre los individuos, tal como se muestra sobre todo en *Quién sobrevivirá* (1934) y *Psicoterapia de grupos y psicodrama* (1965).

(psicosociologías, psicologías sociales, teorías de la personalidad) pueden aportar a la antropolítica instrumentos para esta tarea:

Desde el punto de vista de una política del hombre, se puede comenzar a reflexionar sobre las disciplinas de desbloqueo de tensiones (sociometrías, dinámica de grupos, psicoanálisis), las técnicas de elucidación de las pulsiones que fomentan las relaciones sádicas, masoquistas, autoritarias, dependientes, infantiles, neuróticas (los psicoanálisis), las técnicas de desarrollo de cooperación (dinámica de grupo) (ibíd.).

En la necesidad que una verdadera antropolítica nos plantea de tener en cuenta “la totalidad del hombre”, no podemos ciertamente ignorar o despreciar estas ciencias. Ellas nos pueden precisamente ayudar a orientarnos sobre la posibilidad e imposibilidad de conseguir un orden fraternal. Nos pueden ayudar a comprender y superar las contradicciones que observamos tradicionalmente en la política, en la cual se puede sostener o afirmar la fraternidad como opinión o doctrina al mismo tiempo que se la niega con el comportamiento personal, “en la cual –como advierte Morin– se puede ser de izquierdas y vivir en el egoísmo de la vida burguesa, en la cual se puede predicar el humanismo permaneciendo inhumano” (1965: 61). El nuevo orden tiene que ver sin duda con **los modos de vida personales: vivir de otra manera**. Es la propuesta que nos hace Morin:

¿No deberemos decir que los verdaderos militantes de la política del hombre serán, no los que distribuyen octavillas, lecciones o golpes, sino los que viven de otra manera?... Vivir de otra manera..., henos aquí en las fuentes últimas del problema de la revolución (1965: 61-62).

Los tres tiempos de la antropolítica

La multidimensionalidad que venimos defendiendo para una verdadera política del hombre nos coloca una vez más ante una situación paradójica y compleja: la política del hombre **debe heterogeneizarse al mismo tiempo que busca la unidad del hombre**. Esto ha de ser así, análogamente –como dice Morin en *Terre-Patrie*– a lo que ocurre entre la microfísica, la física clásica o mesofísica y la macrofísica, que son de naturaleza heterogénea aunque se trate del mismo universo:

del mismo modo el universo microsociológico (el de las relaciones de persona a persona), el universo mesosociológico (el de las etnias y sociedades) y el universo

macrosociológico (grandes áreas de civilización y espacio planetario) son heterogéneos aunque se trate del mismo universo (1993: 177).

La política del hombre debe considerar esas tres escalas y aplicar, específicamente a cada una de ellas, los principios y la estrategia de la hominización. Pero no sólo las escalas o espacios son heterogéneos. Lo son también los tiempos: el tiempo de la antropolítica “no es uniforme” (1965: 63). Hemos de distinguir una política de lo inmediato, una política a medio plazo, una política de largo alcance, si bien la estrategia política debe condensar continuamente los tres tiempos, ya que no tienen entre sí auténtica frontera:

Esos tres tiempos deben trabajarse a la vez, es decir que el medio y largo plazo deben estar presentes en el presente (1993: 174).

En el tratamiento, en concreto, de los distintos tiempos de la política no vale ni el realismo, ni el pragmatismo, ni el idealismo, pero sí todos ellos, o sea, la complejidad. Veamos.

a) Hay que atender, en primer lugar, **lo inmediato o el presente**, es decir, “hacer una política del día a día” (ibíd.). Esta política se hace más necesaria y, en consecuencia, se justifica más por el hecho de que “el porvenir es nebuloso” (ibíd.); el carácter incierto de nuestra realidad nos obliga a “navegar a simple vista y, a veces, sin ni siquiera visibilidad” (ibíd.). Por esta razón, la política de lo inmediato está marcada por soluciones de urgencia, las cuales requieren ser realistas y hasta pragmáticas y practicar incluso una **política del mal menor**.

No obstante, la política de lo inmediato, que lleva a menudo a tratar los síntomas (quitar la fiebre o el dolor), no nos dispensa, sino al contrario, de practicar una medicina en profundidad y de larga duración que ataque las causas. No hay que ignorar que las presiones de lo inmediato hacen aparecer incesantemente imperativos contradictorios: de una misma realidad inmediata surgen las exigencias políticas profundas, que necesitan inversiones intelectuales y materiales rentables sólo a largo plazo, y las ventajas de los beneficios o goces del momento.

De todos modos, “la idea de tiempo presente” (1993: 175), que es más amplia que la de lo inmediato y “forma una especie de conexión entre lo inmediato y el plazo medio” (ibíd.), nos lleva a combinar/dialectizar el realismo con el ideal o la utopía, es

decir, nos exige, “al mismo tiempo, adaptar la política al presente y adaptar el presente a la política” (ibíd.). Es necesario adaptarnos al presente, pero ello supone “mucho más que *aggiornamento* o modernización” (ibíd.); supone “**la reforma del pensamiento**” (ibíd.) capaz de concebir al mismo tiempo la necesidad de que el presente se adapte al hombre, o sea, “a las propias necesidades de la prosecución de la hominización” (ibíd.).

b) En cuanto al *plazo medio*, la antropolítica, sin ignorar el carácter aleatorio e incierto de la acción (ecología de la acción), debe no obstante obedecer **ciertas normas**. Tales normas, para Morin, no son órdenes moralizadoras a modo de imperativos kantianos, sino reglas de conducta que se desprenden de confrontar las tendencias evolutivas en curso, es decir, las finalidades y las ideas-faro, de las que hablaremos en seguida.

Morin señala dos normas/reglas que pueden considerarse permanentes. La primera: “**Trabajar a favor de todo lo que es asociativo, luchar contra todo lo que es disociativo**” (1993: 171). De esta norma se derivaría, por ejemplo, el rechazo de toda actitud favorable al mantenimiento por la fuerza de una hegemonía sobre una nación o una etnia que quisiera emanciparse. Pero también habría que concluir de ella que la emancipación, si se da, no debe conducir al aislamiento y a la ruptura de las conexiones preestablecidas o preexistentes –económicas, culturales–, sino que se ha de compatibilizar emancipación con participación dentro de un conjunto asociativo. Morin lo formula así:

el acuerdo, –es decir, la asociación y la solidarización–, debe convertirse... en el nuevo motor principal de la historia, al que se subordinaría el otro motor tradicional: la lucha (1993: 172).

La segunda norma reza: “**Apuntar a la universalidad concreta**” (ibíd.). La aplicación de esta norma es de gran dificultad, no sólo por la presencia constante de las tendencias ego o etnocéntricas que sacrifican siempre el interés general a sus intereses particulares, sino también porque a menudo el interés general al que se dice servir es una racionalización abstracta (Patria, Partido, etc.). Está además el principio de “ecología de la acción”, que nos previene de que la acción puede desviarse de la dirección al servicio del interés general que se le impuso inicialmente. Se impone por tanto el control y la revisión permanentes:

Nuestra idea del interés general debe ser reexaminada frecuentemente refiriéndose a nuestro universo concreto, que es el planeta Tierra (ibíd.).

c) La política a ***largo plazo***, más que la de medio plazo, “**exige una inversión política y filosófica**” (1993: 176). La política se encuentra enfrentada a la multidimensionalidad de los problemas antropológicos fundamentales y ello es lo que la convierte, sin quererlo y a menudo sin saberlo, en una política del hombre; esto quiere decir, como sabemos, tomar a su cargo el desarrollo del hombre, que no es sino su devenir en el mundo.

Y el devenir del hombre en el mundo lleva en su seno el problema filosófico, politizado ya, del sentido de la vida, de las finalidades humanas, del destino humano. De hecho, pues, la política se ve llevada a asumir el destino y el devenir del hombre así como el del planeta (1993: 161).

Para llevar a cabo esta tarea nos hace falta la “reforma del pensamiento” que nos permita concebir desde la complejidad toda esta problemática, la cual además no sólo afecta a la política a largo plazo, sino que debe de estar presente en la política de medio plazo e incluso en la política de lo inmediato, que está condenada a situaciones de urgencia, pero también a “preparativos de largo alcance”.

No es pues posible quedarnos encasquillados en uno de los tres niveles temporales, sino que **es preciso que los tres al mismo tiempo “se distingan y se encabalguen”** (1965: 64). En efecto, quedar bloqueados en el presente supone dejar al espíritu a la deriva: “Cuando lo inmediato devora, el espíritu deriva” (ibíd.). Tampoco es posible quedarse acantonado en el nivel medio, pues ello conduce a “ahogar la política en las técnicas que organizan el presente..., que armonizan un crecimiento, cuyo sentido jamás se cuestiona” (ibíd.); equivaldría a “humanizar ignorando al hombre” (ibíd.). Igualmente es inaceptable dedicarse exclusivamente a la política de gran aliento, de tiempo largo, porque “es desertar de la vida política propiamente dicha en beneficio del laboratorio” (ibíd.).

Todavía es preciso añadir otro elemento de complejidad propio y original de nuestra era planetaria, que es “la constitución de un espacio-tiempo planetario complejo en donde todas las sociedades tomadas en un mismo tiempo, viven tiempos distintos: tiempo arcaico, tiempo rural, tiempo industrial, tiempo postindustrial, etc.” (1993: 177). En este aspecto habría que evitar en concreto la pretensión de “alineal todas las socieda-

des en el tiempo más rápido, el tiempo cronometrado, el tiempo occidental” (ibíd.). Se impone, por el contrario, la doble necesidad de **desacelerar el tiempo occidental** y de **vivir la complementariedad de los distintos tiempos**.

En conclusión, la prosecución de la hominización exige una política del hombre en el mundo (antropolítica), que incluye la responsabilidad planetaria. Una política “que no quiere ni encerrarse en lo concreto, ni perderse en lo abstracto, que se plantea igualmente las cuestiones más empíricas y las más especulativas, que recorre el campo total de lo humano, encarando los diferentes tiempos, los diferentes niveles, las diferentes regiones del hombre en el mundo” (1965: 64). La antropolítica debe pues ser **a la vez una y fragmentaria, multidimensional pero no totalitaria**.

La estrategia política y el sujeto

Lo que acabamos de concluir nos obliga a **concebir la acción política como una estrategia**. La tentativa antropolítica supone un esfuerzo por tener presentes todos los distintos planos y dimensiones para intentar componer “una política que ciertamente no puede reducir por completo sus contradicciones, pero no acepta ser destruida por sus contradicciones” (ibíd.). La estrategia de una antropolítica, en consecuencia, sólo puede concebirse desde la complejidad pues que “exige, a la vez, el mantenimiento simultáneo de imperativos antagonistas” (1993: 179), lo que supone un verdadero encaje de exigencias totalmente distintas. Dicha estrategia necesita la consciencia de las interacciones entre los distintos planos y problemas, de manera que pueda evitar actuar aisladamente y unilateralmente (o sea, brutalmente) e intervenga sobre las propias interacciones. Tal estrategia debe ser concebida como un **verdadero arte**:

Toda estrategia es un arte, y el arte se manifiesta no tanto en la obediencia a las reglas –del arte– como en el manejo alternativo y polifónico de las reglas (ibíd.)¹⁹¹.

¹⁹¹ No se trata de contraponer el arte a la ciencia, sino de no confundir una cosa y otra. La ciencia es sin duda una de la raíces de la hominización y hoy sigue representando “el sector que puede revolucionar toda la vida humana” (1965: 40). Pero la ciencia o, mejor, la tecno-ciencia (se implican mutuamente investigación científica y desarrollo tecnológico) tiene el grave riesgo de reducirse a la lógica de la máquina artificial, analítica/parcelante, a todas luces insuficiente y, por tanto, deshumanizadora. Los problemas políticos –y los humanos en general– precisan de la estrategia, por lo que su solución no puede provenir de un “pensamiento tecno-econocrático” (1993: 102) y, por ende, tampoco del experto, entendiendo por tal el especialista que actúa bajo la guía de un pensamiento así. La estrategia precisa de

El arte de la antropolítica adquiere su más alto grado de complejidad y, por tanto, de incertidumbre, debido al **principio de ecología de la acción**, que evidentemente ha de hacerse extensivo a la acción política. La política, en efecto, no goza de soberanía sobre la sociedad ni sobre la naturaleza, sino que las consecuencias de sus acciones, que entran inmediatamente en el juego de las inter-retro-acciones del conjunto social y natural, sólo obedecen por poco tiempo y escasamente la intención o la voluntad de sus actores. Esto se agrava más en la era planetaria en que la interdependencia se agudiza hasta el punto de que acciones locales y singulares pueden acabar teniendo consecuencias lejanas e inesperadas.

La estrategia, dentro de la **complejidad** y la **incertidumbre**, consiste en la conducción razonada, por parte del sujeto/estratega, de una acción en una situación y un contexto. Ello no quiere decir que apostamos por un porvenir seguro, cosa que no es posible, pero sí por el que parece más adecuado tras elaborar diversos guiones posibles del desarrollo de la acción: “a veces es mejor adoptar un guión que minimice los riesgos pero también las oportunidades, otras es preferible elegir un guión que maximice las oportunidades pero también los riesgos” (1993: 168). La estrategia, además, “modifica sobre la marcha el guión de la acción en función de las informaciones, reacciones, albures, acontecimientos, apariciones, suspensiones inesperadas de obstáculos, y se enriquece en experiencia y en aptitud para responder a la adversidad” (ibíd.).

Lo dicho implica, por otra parte, que **la estrategia se elabora en función de finalidades y de principios**, por más que ellos sean problemáticos/inciertos, aparte de complementarios/antagonistas entre sí. Estas finalidades o principios deben constituir las “ideas-faro o ideas-guía” (1993: 169) de la acción política.

un sujeto-estratega. Gadamer observa muy oportunamente cómo el propio experto cuando realiza aplicaciones concretas de su ciencia lo hace en tanto que sujeto/estratega práctico, y no en función de su “competencia” técnica: “¿Se puede realmente desear que cada cual tenga que confiarse a un experto para todas las cuestiones decisivas de su vida, tanto social y política como privada y personal? A fin de cuentas, para la aplicación concreta de su ciencia el propio experto no podría servirse de ella (la competencia), sino de su propia práctica. ¿Y por qué tendría que ser ésta mayor en el experto, aunque fuese el ingeniero social ideal, que en cualquier otra persona?” (*Verdad y método*, p. 652).

La finalidades antropolíticas. Las “ideas-faro”

Morin señala dos finalidades fundamentales de la antropolítica, las cuales, aunque se presentan como aparentemente contradictorias, deben estar unidas por un “vínculo inseparable”. La primera es la **supervivencia de la humanidad**. La segunda, la **prosecución de la hominización**. La primera es una **finalidad conservadora**:

se trata de preservar, de salvaguardar, no sólo las diversidades culturales y naturales degradadas por inexorables procesos de uniformización y destrucción, no sólo las adquisiciones civilizacionales amenazadas por el regreso y el desencadenamiento de las barbaries, sino también la humanidad amenazada por el arma nuclear y la degradación de la biosfera, doble amenaza damoclea nacida de la gran barbarie (1993: 116).

Esta “gran barbarie” nace de la alianza entre las formas antiguas, virulentas aún, de barbarie (fanatismos, crueldades, desprecios, odios, alimentados más que nunca por religiones, racismos, nacionalismos, ideologías) y las nuevas formas, anónimas, burocráticas, tecnocientíficas de barbarie desarrollada en nuestro siglo.

A la segunda la denomina Morin **finalidad “revolucionante”** (1993: 117), el cual justifica el desdén deliberado del adjetivo “revolucionaria” por el hecho histórico de que el mismo “se ha vuelto reaccionario y está demasiado mancillado de barbarie” (ibíd.). Esta nueva finalidad supone crear las condiciones que permitan superar “la impotencia de la humanidad para convertirse en humanidad” (1993: 114), es decir, “para que la humanidad se cumpla como tal en una sociedad/comunidad de las naciones” (1993: 117). He aquí sus exigencias:

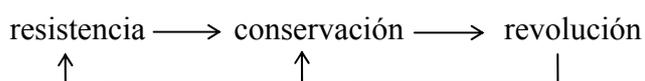
Esta meta sólo puede alcanzarse revolucionando en todas partes las relaciones entre humanos, desde las relaciones con uno mismo, las relaciones con los demás y entre semejantes, hasta las relaciones entre naciones y estados y las relaciones entre los hombres y la tecno-burocracia, entre los hombres y la sociedad, entre los hombres y el conocimiento, entre los hombres y la naturaleza (ibíd.).

Lo paradójico no obstante es el **vínculo inseparable que se produce entre ambas finalidades** hasta el extremo de que se necesitan mutuamente: “La conservación necesita la revolución... La revolución necesita la conservación” (ibíd.). Así es: la conservación está en peligro si la revolución que asegura la prosecución de la hominización no se produce; e, igualmente, para que la revolución se produzca será

necesario no sólo que conservemos nuestros seres biológicos, sino también las adquisiciones de nuestras herencias culturales y civilizacionales.

Si *conservar/revolucionar* se nos presenta como paradójico, todavía aparece otra paradoja bajo la forma de *progresar/resistir*. Es preciso resistir, es decir, “estar a la defensiva en todos los frentes contra los regresos y desencadenamientos de la gran barbarie” (1993: 118). Dice Morin: “el deber de resistencia no se ha quedado sin objeto después de 1944” (1993: 117). La noción de *resistencia* no se reduce a resistir activamente al ocupante extranjero o a un régimen totalitario implacable. En cualquier momento y lugar la *doble barbarie* puede regresar: por un lado, la antigua crueldad rencorosa, el crimen, la tortura, los furores individuales y colectivos...; por el otro, la moderna barbarie que “se halla en la conjunción de la tecnificación, la hiperespeculación, la compartimentación, la burocratización que conducen, juntas, a la pérdida no sólo de lo global y fundamental, sino también de la responsabilidad, de lo concreto y de lo humano” (1993: 118).

Esta resistencia es necesaria tanto para permitir la supervivencia de la humanidad como para que el progreso de la hominización pueda darse. Es pues “una necesidad primaria y vital” (ibíd.). Nos vemos así “llevados, al mismo tiempo, a resistir, conservar, revolucionar” (ibíd.). La estrategia de la antropolítica planetaria ha de tener pues permanentemente en cuenta las **tres dimensiones**, así como también el complejo vínculo que las une:



Podemos afirmar que la “**prosecución consciente de la hominización**” y la **antropolítica constituyen la misma tarea**. Tarea aleatoria, incierta, que no tiene asegurado un “final feliz” y que, además, en el camino hacia sus finalidades, deberá regenerarse sin parar. La encarnación/realización de la antropolítica planetaria, sin duda un camino largo aparte de incierto, supondrá “el nacimiento de la humanidad, que nos haría abandonar la edad de hierro planetaria, la prehistoria del espíritu humano” (ibíd.). Supondría civilizar la Tierra, es decir, hacer nacer “la sociedad/comunidad planetaria de los individuos, las etnias, las naciones” (ibíd.). A esta implantación de la antropolítica planetaria que supondría la superación de la prehistoria del espíritu humano o, lo que es

lo mismo, de la *edad de hierro planetaria*, la denomina Morin “**quinto nacimiento**” (ibíd.) del hombre¹⁹², el cual por otra parte es declarado “posible, pero no probable todavía” (ibíd.).

Para nuestro autor, no resulta posible ser optimistas ingenuos, pero tampoco nihilistas desesperanzados que admiten la derrota antes de que el juego termine. Hay que hablar de *agonía*, aunque el sentido de la misma no se nos aparezca ni distinto ni claro. ¿Agonía? Sin duda sí. De agonía con tintes casi unamunianos puede calificarse “la situación actual de policrisis entretejidas e indisociables” (1993: 113), verdadera crisis planetaria de una humanidad “incapaz todavía de cumplirse como humanidad” (ibíd.). Constituye ciertamente “un estado trágico e incierto en el que los síntomas de muerte y de nacimiento luchan y se confunden” (1993: 114). En Unamuno la tragedia de la incertidumbre del vivir se da en la conciencia. Ahora se trataría además de su representación objetiva en la historia. La tragedia es ésta: que no sabemos de qué parto se trata ni siquiera de si hay que esperar un parto. Así describe Morin la compleja e incierta “agonía planetaria”:

La agonía planetaria no es ya, sólo, la adición de conflictos tradicionales de todos contra todos, más las crisis de distinta suerte, más la aparición de nuevos problemas sin solución, es un todo que se nutre de esos ingredientes conflictuales, críscicos, problemáticos, los globa, los sobrepasa y los nutre a su vez (ibíd.).

Situación contradictoria/compleja donde las haya, pues que aparecen a la vez, confundiéndose, las fuerzas de integración y la de desintegración, los impulsos civilizados y los bárbaros, los síntomas de esperanza y los riesgos de muerte... Esta agonía “es la lucha de este siglo que termina, sin ser necesariamente la lucha final que nos haría salir de la edad de hierro planetaria” (ibíd.). Habrá que aceptar que no hay “lucha final” y que se confunde por tanto el himno de la Internacional Socialista si pretende fetichizar/hipostasiar un momento concreto de la lucha; *le but c’est le chemin*. Sin embargo, de esa **lucha/agonía planetaria, compleja e incierta**, se puede y tal vez se debe esperar el nacimiento (emergencia/metamorfosis) de la humanidad. La **conciencia**

¹⁹² “El primer nacimiento fue el de los comienzos de la hominización, hace algunos millones de años; el segundo nacimiento fue aportado por la emergencia del lenguaje y la cultura, probablemente con el *Homo erectus*; el tercer nacimiento fue el del *Homo sapiens* y la sociedad arcaica; el cuarto fue el nacimiento de la historia, incluyendo simultáneamente los nacimientos de la agricultura, la ganadería, la ciudad, el estado” (1993: 119). En *Le paradigme perdu* encontramos análisis que fundamentan esta secuenciación del proceso de hominización, en el que nos hallamos embarcados y que aún sigue en marcha...

cia de la lucha/agonía es condición necesaria, si no suficiente, de tal **esperanza**. En efecto:

La agonía de muerte/renacimiento es tal vez el camino, con infinitos riesgos, hacia la metamorfosis general... Siempre que se produzca, precisamente, la toma de conciencia de esa agonía (1993: 115).

La **toma de conciencia**, con la “**revolución del pensamiento**” que implica, es, como ya ha quedado dicho, la condición necesaria de una acción política que permita un **desarrollo** del hombre. En efecto, es el pensamiento complejo el que nos permitirá comprender que el desarrollo tiene que ser de todo el hombre y que, por ejemplo, nociones como capitalismo y socialismo pueden ser simplemente “mitos de desarrollo” (1993: 121), si no se subordinan a una política del hombre. Escuchémoslo una vez más:

Todo lo que es sólo económico, como todo lo que es sólo tecnológico, es tan bárbaro como civilizador y debe integrarse y subordinarse a una política del hombre (ibíd.).

El desarrollo, consecuentemente, es una finalidad, pero no una finalidad-término, sino sometida a la finalidad del progreso de la hominización. La finalidad del desarrollo, en concreto, tiene que ser “vivir *realmente*, vivir *mejor*” (ibíd). Es decir que “las finalidades del desarrollo dependen de imperativos éticos” (1993: 125), por lo que el sentido del desarrollo ha de estar más allá del desarrollo. Muy consecuentemente plantea Morin la necesidad de introducir la noción de **metadesarrollo** que permita superar la a todas luces insuficiente de desarrollo:

¿Podemos proponer, entonces, la noción de metadesarrollo, es decir de un más allá del desarrollo al que el desarrollo (¿tal vez?) permitiera acceder y que, de todos modos, debiera permitir?(1993: 127)¹⁹³.

Para ponernos en camino hacia tal metadesarrollo o desarrollo completo del hombre es necesaria una renovación o complejización de las distintas finalidades o “ideas-guía” o “ideas-faro”. Veamos de qué manera.

¹⁹³ Sobre la radical insuficiencia de la noción tradicional (economicista) de *desarrollo* y sobre las posibles alternativas al mismo, resulta de gran interés la siguiente obra colectiva, en la que intervienen economistas, sociólogos, filósofos: C Mendès, J. Attali, E. Morin, *et alii*, *El mito del desarrollo*, Barcelona, Kairós, 1979.

1) Democracia

La democracia ha de inscribirse en las finalidades profundas de la hominización. Sin embargo, la dificultad de conseguirla no puede ocultarse: es proporcional a su complejidad. La democracia es compleja en su origen y constitución. Lo es en la divisa trinitaria que exhibe desde la Revolución Francesa: **libertad/igualdad/fraternidad son términos simultáneamente complementarios y antagonistas:**

la libertad sola mata la igualdad y la fraternidad, la igualdad impuesta mata la libertad sin realizar la fraternidad, la fraternidad... debe regular la libertad y reducir la desigualdad, pero no puede promulgarse ni instalarse por decreto o por ley (1993: 132).

Paradójicamente la democracia **exige a la vez consenso y conflictividad:** necesita consenso sobre el respeto a las instituciones y reglas democráticas, pero necesita también conflictos de ideas y opiniones que le confieran vitalidad y productividad:

La vitalidad y productividad de los conflictos sólo pueden producirse obedeciendo la regla democrática, que regula los antagonismos sustituyendo las batallas físicas por batallas de ideas y determina, vía debates y elecciones, su provisional vencedor (ibíd.).

La democracia es, pues, mucho más que el simple ejercicio de las urnas. Es algo necesariamente complejo, acorde con el desarrollo integral del hombre. Es algo que lógicamente necesita para formarse y consolidarse condiciones también complejas:

Es un complejo sistema de organización y de civilización políticas que alimenta (alimentándose de ello) las autonomías de espíritu de los individuos, su libertad de opinión y de expresión y el ideal trinitario libertad, igualdad, fraternidad (ibíd.).

El **carácter esencialmente complejo de la democracia** viene dado por el hecho de que “depende de las condiciones que dependen de su ejercicio” (1993: 133). De esta complejidad deriva la dificultad para hacerla surgir y también su **esencial fragilidad**. Nuestra experiencia histórica muestra las graves dificultades con que se encuentran, no sólo la instauración de la democracia, sino también su mantenimiento. El espíritu cívico y la aceptación de la regla del juego democrático no surgen por sí solos, sino que necesitan de un proceso largo de maduración/educación cívica y política. Las largas experiencias de dictadura y totalitarismo en tantos países han impedido en gran

medida esta maduración. También son un obstáculo las exasperaciones nacionalistas que acaban favoreciendo la dictadura de la parte exaltada contra el resto. Las crisis económicas por su parte provocan un exceso de conflictividad que impide el funcionamiento de la regla democrática.

En las que podemos llamar democracias occidentales se presentan también problemas esencialmente graves. Morin se refiere, no sólo a las carencias y lagunas que dichas democracias soportan debido a que no han concluido su democratización, sino a que en su seno aparecen “**procesos de regresión democrática**” (ibíd.).

Entre estos procesos de regresión tenemos en primer lugar el desarrollo de la *tecnoburocracia*, que instala “el reinado de los expertos” (ibíd.) en los dominios que antes dependían de discusiones y decisiones políticas. La técnica nuclear, por ejemplo, deja fuera de toda decisión sobre el curso del arma no sólo a los ciudadanos, sino también a los parlamentarios y hasta a los ministros. Riesgo de regresión democrática represente en general el desarrollo de la *tecnociencia* en la medida en que crece el foso entre una “tecnociencia esotérica, hiperespecializada” (1993: 135), y los conocimientos de que disponen los ciudadanos. El cambio de sentido de estos procesos de regresión democrática sólo podrá darse mediante una tarea de **democratización del conocimiento**, la cual para Morin no es más difícil que necesaria:

Esta tarea puede parecer absurda para los tecnócratas y cientócratas o imposible para los propios ciudadanos: sólo favoreciendo la difusión de los saberes más allá de la edad estudiantil y más allá de los recintos universitarios, y sobre todo procediendo a la reforma del pensamiento que permitiría articular los conocimientos unos con otros (ibíd.)¹⁹⁴.

Otro factor de regresión democrática lo constituye el reconocimiento general o casi consenso acerca de la *primacía de lo económico* sobre las demás dimensiones humanas. La unidimensionalización conlleva a todas luces regresión democrática. Privilegiar la economía supone al menos limitar la capacidad siquiera para plantear otros problemas. Morin apunta como un ejemplo claro de esta limitación la incapacidad de los econócratas en cuanto tales para adaptar el progreso técnico al hombre:

¹⁹⁴ Edgar Morin señala como comienzo de acción en este sentido la creación en París, en y por el CNRS, de un departamento “Ciencia y ciudadanos” (cfr. 1993: 135).

Los econócratas, muy capaces de adaptar los hombres al progreso técnico pero incapaces de adaptar el progreso técnico a los hombres, no pueden imaginar nuevas soluciones de reorganización de trabajo y distribución de las riquezas (ibíd.).

Aparte lo que ya se ha dicho, hemos de considerar como ingrediente de complejidad y, por tanto, también de fragilidad el hecho de que **el problema democrático es un problema planetario**. El problema es planetario no sólo porque la democracia es una necesidad radical para llevar a cabo una política de hombre, sino porque de hecho hay déficit universal de ella, si bien de distinta manera en unos y otros lugares: mientras que en los regímenes occidentales el problema es de déficit de democracia, es decir de cómo regenerarla, en otros muchos lugares del mundo el problema es todavía cómo hacerla surgir o generarla. Pero la democracia es un problema planetario, no sólo por el carácter universal de su demanda, sino sobre todo porque para que se pueda dar en profundidad ha de estar implantada de modo general en el mundo. También aquí se hacen presentes la complejidad y la paradoja, como señala Morin:

la democracia depende de la generalización, que a su vez depende de la democracia (ibíd.).

En resumen, la complejidad que implica la realización de la democracia no es de menor grado que la necesidad de su implantación. La necesidad democrática generalizada choca con la dificultad democrática generalizada.

2) “Federar la tierra”

Una finalidad fundamental o “idea-faro” a que orientar la nave de la antropolítica puede expresarse mediante este imperativo: “¡Federar la Tierra!”. ¿Cuál es el alcance de este imperativo y cómo se fundamenta?

Es preciso, en primer lugar, **superar el Estado-nación**. El estado-nación se ha hecho demasiado pequeño para ocuparse de los grandes problemas que se han convertido en planetarios (también es verdad que, por otro lado, se ha hecho demasiado grande para ocuparse de los problemas singulares y concretos de los ciudadanos). No se trata de una liquidación, sino de una integración en asociaciones más vastas. El estado,

nacional o plurinacional, mantendrá sus competencias sobre los problemas que pueda resolver, con el límite –eso sí– del *principio de subsidiariedad*, el cual prescribe dejar a las sociedades/instituciones y a los individuos la solución de los problemas que estén a su alcance. Esto supuesto, se impone la **asociación planetaria** como exigencia del carácter planetario de los problemas, la cual deberá acabar por acarrear la **ciudadanía planetaria** como expresión y garantía de unos derechos terrenales propios de todo hombre. Morin lo expresa así:

En cualquier caso, la asociación planetaria es la exigencia racional mínima para un mundo encogido e interdependiente. En el seno de esta asociación, es necesario incluso considerar la ciudadanía planetaria, que daría y garantizaría a todos los derechos terrenales (1993: 137).

Repitamos que tal asociación planetaria no supone la aniquilación de las diferencias de las naciones y de los estados, sino que, al contrario, tal asociación conseguirá vivir y hacerse efectiva sólo si se saben reconocer simultáneamente la común raíz terrestre y las diferentes raíces particulares (europeas, africanas, etc.):

La superación del estado-nación hacia asociaciones más vastas sólo puede vivirse, hacerse efectiva, pues, si los europeos reconocen una cualidad matri-patriótica a Europa¹⁹⁵, los africanos a África, los iberoamericanos a su América, etc., y si todos y cada uno reconocen esa cualidad a la Tierra, patria y patria, por su parte, de todos los humanos (ibíd.).

No se le oculta por tanto a Morin la necesidad insoslayable para la humanidad de conseguir la asociación planetaria y la ciudadanía planetaria, pero tampoco la enorme dificultad y radical **incertidumbre** que acompañan a esa necesidad. No obstante, nos quiere asegurar de su no imposibilidad, e incluso infundirnos esperanzas sobre su realización a base de recordarnos que hubo algún precedente en el pasado¹⁹⁶. De todos

¹⁹⁵ Esta cualidad matri-patriótica referida al caso de Europa la ha pensado nuestro autor en *Penser l'Europe* (1987). En esta obra se ve que es necesario “rechazar toda idea de una esencia o sustancia europea... que preceda a la división y al antagonismo” (1987: 27). Tampoco se puede concebir Europa como una yuxtaposición de elementos o como una síntesis (judeo-cristiano-romana, por ejemplo), sino más bien “como una unidad múltiple y compleja que une los contrarios de modo inseparable”. Tenemos que “pensar la identidad en la no identidad... concebir cómo la unidad europea reside en la desunión y la heterogeneidad” (ibíd.). Para ello precisamos del “principio dialógico” (ibíd.) que nos permita comprender el juego concurrente/complementario/antagónico de las distintas realidades y elementos; y también del “principio recursivo” (ibíd.) con que concebir los procesos como verdaderos “bucles” en que los elementos son a la vez productos/productores. Sólo así –confirma Morin– se puede dejar de ser “antieuropeo” (cfr. 1987: 9).

¹⁹⁶ Nos recuerda Morin (cfr. 1993: 137) el edicto de Caracalla o “constitutio antoniana” (212). Esta constitución, discutida en varios aspectos, otorgaba el derecho de ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio, que por aquel entonces era, desde su perspectiva, el mundo entero. Dichos ciudadanos conservaban, por otra parte, los derechos/lazos de pertenencia a las entidades locales de origen (cfr. J. Arias Ramos y J. A. Arias Bonet, *Derecho Romano*, Madrid, Edit. Rev. De Derecho Privado, 1977, t. I, p. 73).

modos no debemos caer de nuevo en el “sueño de la salvación terrestre” (1993: 131), es decir, en ir tras la consecución de un mundo perfecto como meta hipertrofiada. Hemos de atenernos a lo que sabemos de que “la meta es el camino (*le but c’est le chemin*)”.

Desear un mundo mejor, que es nuestra principal finalidad, no significa el mejor de los mundos (ibíd.).

Las dificultades e incertidumbre que han de acompañar a la tarea de “federar la Tierra” (asociación planetaria y ciudadanía planetaria) proceden de que la misma no puede abordarse sino en y desde la **complejidad**. Una geopolítica planetaria exige sin duda la convergencia de múltiples vías de aproximación, así como un descentramiento de los intereses en relación a los estados y a los imperios de modo que queden subordinados a los imperativos asociativos. Tenemos sobre todo el complejo reto de que los objetivos a conseguir por esa política habrían de ser al mismo tiempo las condiciones previas para su consecución:

Sería necesaria una ciudadanía planetaria, una conciencia cívica planetaria, una opinión intelectual y científica planetaria, una opinión política planetaria. Ni siquiera estamos en los comienzos. Y, sin embargo, son los pasos previos para una política planetaria, que es al mismo tiempo una condición para la formación de estas opiniones y para estas tomas de conciencia (1993: 137).

La dificultad/incertidumbre crece si recordamos que la meta a la que tender ha de ser una sociedad universal basada en el “genio de la diversidad” y no en la “falta de genio de la homogeneidad”. De nuevo la complejidad está servida en este doble imperativo:

1) preservar, extender, cultivar, desarrollar la unidad en todas partes; 2) preservar, extender, cultivar, desarrollar la diversidad en todas partes (1993: 138).

Esta idea de que **la unidad de la humanidad no puede ser sino compleja**, como la unidad de la vida, la encontramos ya expuesta en *L’unité de l’homme*:

la unidad humana a la que aspiramos no podría ser unificación hegemónica que destruye la variedad. Ella no puede verdaderamente conseguirse más que en la expansión y la interfecundación de las diferencias. Dicho de otra manera, la civilización nueva no podría fundarse sobre el modelo hegemónico del hombre blanco, adulto, occidental; debe, por el contrario, revelar y despertar los fermentos civilizacionales femeninos, juveniles, seniles, multiétnicos, multiculturales... (1978, vol. 3: 353-354).

No cabe anular la contradicción interna del **doble precepto de unidad/diversidad**. Pero tampoco es posible ignorar que tal paradoja está en la fuente

de todas las culturas, las cuales se hacen de encuentros, asociaciones, sincretismos, mestizajes...

Todas las culturas tienen la posibilidad de asimilar en ellas mismas lo que en principio les es extraño, al menos hasta cierto nivel, variable según su vitalidad, y más allá del cual son ellas las que son asimiladas y/o desintegradas (1993: 138).

Complejo es el deber de defender las singularidades culturales al mismo tiempo que promovemos hibridaciones y mestizajes, pues comporta acciones simultáneamente complementarias y antagónicas: “debemos vincular la salvaguardia de las identidades y la propagación de una universalidad mestiza o cosmopolita, la cual tiende a destruir estas identidades” (ibíd.). La meta consiste en “integrar sin desintegrar”, pero la dificultad es cómo hacerlo realidad en cada caso. Conviene subrayar de todos modos que el moriniano “ciudadano del mundo” no es ni puede ser un individuo abstracto que ha perdido todos sus arraigos y heredades:

El carné de identidad terrestre del nuevo ciudadano del mundo comporta una reunión de identidades concéntricas, comenzando por la identidad familiar, local, regional, nacional. La identidad occidental, incluso cuando haya integrado en sí misma, como es deseable, componentes nacidos de otras civilizaciones, deberá ser concebida como un componente de la identidad terrestre, y no como esa identidad (ibíd.).

El internacionalismo “quería convertir la especie en un pueblo” (ibíd.), o sea, uniformarla al fin. El *mundialismo* quiere “convertir la especie humana en humanidad, el planeta en una casa común para la diversidad humana” (ibíd.). De este modo la **sociedad/comunidad planetaria** sería la propia realización de la **unidad/diversidad humana**.

3) El “imposible” realismo. “La complejidad al timón”

a) *El futuro incierto*

“Sí pero...” (1993: 144). Así expresa Morin la perplejidad que provocan, por un lado, las hermosas ideas, las hermosas palabras que nos hablan de la humanidad y de la comunidad planetarias y, por otro, la escasa por no decir nula oportunidad de que las mismas se hagan realidad.

En *Pour sortir du XXe siècle* leemos que el futuro “será un cóctel desconocido entre lo previsible y lo imprevisible” (1981: 322). A este respecto conviene hacer una reflexión sobre el tiempo, y en particular sobre el futuro, para precisar mejor el alcance o la eficacia de nuestra acción sobre el progreso del hombre y de la humanidad.

Por supuesto que ha de desecharse la concepción simplista que piensa que podemos conocer independientemente el pasado y el presente, que los factores de evolución nos son conocidos también, que existe una causalidad lineal y que, por tanto, el futuro es predecible¹⁹⁷. En relación al pasado y al presente se da entre ellos efectivamente una **relación de retroactividad**:

hay siempre un juego retroactivo entre presente y pasado en el que no solamente el pasado contribuye al conocimiento del presente, lo que es evidente, sino también en que las experiencias del presente contribuyen al conocimiento del pasado, y por eso mismo lo transforman (1981: 320).

En cuanto al pasado, es cierto que se construye a partir del presente y que es éste el que selecciona lo que, a sus ojos, es histórico, o sea, “aquello que, en el pasado, se ha desarrollado para producir el presente” (ibíd.). El siguiente ejemplo lo ilustra: “el historiador que trata del año 1787-1788 prevé con perspicacia lo que, en los acontecimientos de esos años, prepara la explosión ulterior (sin duda totalmente ignorada por actores y testigos de este período revolucionario)” (ibíd.). Ocurre además que el presente se modifica, con lo que las nuevas experiencias que se suceden constituyen “una nueva focalización que modifica el pasado” (ibíd)¹⁹⁸.

En relación al presente la dificultad de conocerlo no es menor, por más que nos pueda acompañar la ilusión de creer que lo conocemos puesto que estamos en él. Lo que ocurre es que conocemos los acontecimientos y las acciones, pero no podemos sin más decir lo mismo acerca del sentido y los efectos posibles de los mismos. Nuestro autor lo manifiesta de esta manera: “Todo el esfuerzo de este libro, en cierto sentido, se vincula

¹⁹⁷ En *Terre-Patrie* se trata también de la necesaria revitalización de nuestra concepción del tiempo. Es preciso concebir la *relación pasado/presente/futuro*, de modo que se respeten las tres instancias “sin hipostasiar ninguna” (1993: 128). La atrofía de esta relación da lugar a hipertrofiar alguno de los tiempos (hipertrofias del pasado y, sobre todo, del futuro), siendo que lo único que permite concebir “la intensidad concreta del vivir” (1993: 129) es “una circulación dialógica pasado/presente/futuro” (ibíd.), pues, como decía San Agustín, en el nivel antropológico se dan tres tiempos, pero de esta manera: “el presente del pasado, el presente, el presente del futuro”.

¹⁹⁸ Morin insiste en el ejemplo de la Revolución Francesa, “no sólo reescrita sin cesar en el siglo XIX, sino más que nunca reescrita en el siglo XX a través de las experiencias del socialismo (Jaurès), del

a la dificultad de determinar el rostro del presente” (1981: 321). En efecto, “*el conocimiento del presente necesita el conocimiento del pasado, el cual, a su vez, necesita el conocimiento del presente*” (ibíd.).

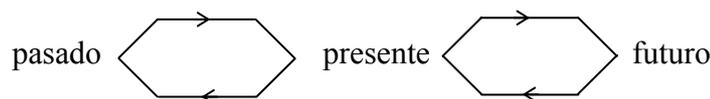
Toda la dificultad de conocer el presente repercute lógicamente sobre nuestro conocimiento del futuro, pues el futuro nace del presente. Así que la ceguera sobre el presente “nos vuelve *ipso facto* ciegos al futuro” (ibíd.). Las innovaciones, invenciones, creaciones del porvenir no pueden ser concebidas antes de su aparición, por más que dependan de condiciones preexistentes y, por tanto, de alguna forma existan ya. Antes de que llegue, “el futuro esta ahí... *al mismo tiempo que todavía no está ahí*” (1981: 322).

Hay que añadir que, tal como hemos dicho, será el futuro hecho presente el que desvele qué acciones del hormigueo de acciones/retroacciones/interacciones que constituyen el presente han sido los verdaderos operadores del futuro. Morin lo expresa de esta manera a la vez rigurosa e inspirada:

A la luz del futuro haciéndose presente y haciendo del presente un pasado, los actores principales del presente entran en la sombra, se vuelven comparsas, utilidades, mientras que salen de la sombra, de entre bastidores, de debajo de las mesas, de detrás de las cortinas, los verdaderos jugadores en el juego del tiempo (ibíd.).

A esta bella descripción no le falta ni siquiera la noción de juego, que implica reglas pero también azar, con lo que quedan patentes tanto la idea de **complejidad** como la de **estrategia**, imprescindibles las dos para intentar concebir “adónde va el mundo” (1981: 317).

En relación a nuestra idea del tiempo lo que debemos concluir es la insuficiencia absoluta de un esquema lineal unidireccional y la necesidad de sustituirlo por este otro complejo que Morin nos propone (cfr. 1981: 306):



La evolución y el devenir no son mecánicos ni lineales: **no es posible una visión segura del futuro**. La realidad humana y social comporta múltiples factores

bolchevismo (Mathiez), del estalinismo (Soboul), del liberalismo (Guérin), de la desestalinización (Furet/Richet)” (1981: 320).

(demográficos, económicos, técnicos, políticos, ideológicos...) y ninguno de ellos es permanentemente dominante. Algunos factores pueden dominar en un momento pero el dominio es rotativo. Todo proceso evolutivo obedece a una policausalidad en que las inter-retroacciones se combinan entre sí y se combaten, y en que el mismo proceso se autonomiza y produce su causalidad propia, lo que significa que se trata, como varias veces hemos visto, de una auto-exo-causalidad compleja: “las acciones derivan, se desvían, invierten su sentido, provocan reacciones y contrarreacciones que las sumergen...” (1981: 323). Se juntan aquí el **principio de incertidumbre radical de la realidad** y el **principio de incertidumbre propio de la “ecología de la acción”**.

Todas las consideraciones que venimos haciendo parecerían condenarnos a la inacción. Más todavía si añadimos las tres siguientes relativas a la ecología de la acción, formuladas en *Terre-Patrie*:

a) el efecto perverso (el efecto nefasto inesperado es más importante que el efecto benéfico esperado); b) la inanidad de la innovación (cuanto más cambia más es lo mismo); c) la puesta en peligro de las adquisiciones obtenidas (se quiere mejorar la sociedad, pero sólo se consigue suprimir libertades y seguridades) (1993: 156).

Tales efectos ciertamente se verificaron de modo terrible en la revolución bolchevique y en sus consecuencias, y sin duda en muchos otros momentos análogos de la historia. Sin embargo, es cierto que todas estas consideraciones no tienen valor de certidumbre y, por otra parte, la ausencia de innovación puede dejar libre curso a los procesos de deterioro, podredumbre, degradación y, por ello, resultar mortal. La ecología de la acción no nos ha de invitar a la inacción, sino a la **apuesta** y al uso de la **estrategia**. Recordemos:

La ecología de la acción no nos invita pues a la inacción, sino a la apuesta que reconoce sus riesgos y a la estrategia que permite modificar, anular incluso, la acción emprendida. La ecología de la acción nos incita a una dialéctica entre lo real y lo irreal (ibíd.).

b) Realismo en sentido complejo

Desde el punto de vista político, por realismo podemos entender dos cosas: a) no luchar contra la realidad sino adaptarse a ella; b) tener en cuenta la realidad para

intentar transformarla. En ambos casos, sin embargo, el problema es que hay **múltiples incertidumbres sobre qué sea “la realidad de lo que se llama realidad”**.

La realidad inmediata, “la realidad de hoy”, es efectivamente muy fuerte pues ha abolido (parte de) la realidad de ayer; pero por lo mismo es muy débil, ya que también ella será abolida (en parte) por la realidad de mañana. En todos los “hoy” ha habido realidades triunfantes y poderosas que luego la historia ha visto deshacerse y caer, al menos en parte. Piénsese en la Alemania nazi triunfante y en su posterior derrumbamiento. ¿Dónde estaba el realismo mientras Hitler triunfaba, en ponerse del lado de la fuerza triunfante o en creer en la caída de esa fuerza? El término realidad remite normalmente a los hechos o acontecimientos visibles en el presente. Sin embargo, hay otra realidad oculta e invisible para los ojos del presente:

Hay bajo la corteza de la realidad visible una realidad subterránea, oculta, que emergerá más tarde pero que es por completo invisible para el realismo. Hay acontecimientos esfinge, cuyo mensaje sólo puede descifrarse realmente cuando se ha realizado (1993: 147).

Efectivamente, lo que llamamos realidad está lleno de “zonas de incertidumbre... las cuales tiñen de incertidumbre los realismos y revelan, a veces, que ciertos irrealismos aparentes eran realistas” (ibíd.). Ello nos muestra a su vez que, en última instancia, “el significado de las situaciones, hechos y acontecimientos, depende de la interpretación” (ibíd.), cosa que no nos ha de extrañar, pues sabemos que cualquier conocimiento, incluida cualquier percepción, es “traducción y reconstrucción, es decir interpretación”. También sabemos que cualquier realidad de conjunto sólo se nos aparece a través de (mediante, gracias a) interpretaciones, teorías o, en general, sistemas de pensamiento, y que éstos pueden hacer que ideas o concepciones abstractas aparezcan de una manera casi alucinatoria ante quienes las adoptan, es decir, como si se tratara de la realidad misma¹⁹⁹. Morin reflexiona sobre el caso de los bolcheviques:

Creían conocer la realidad histórica y de la sociedad: imperialismo, capitalismo, luchas de clases, misión histórica del proletariado, necesario advenimiento de la sociedad sin clases eran evidencias bruñidas y confirmadas por sus sistemas de lectura de las situaciones, de los hechos y de los acontecimientos... (ibíd.).

Pero esta confusión casi alucinatoria no es exclusiva de los bolcheviques: los que tienen/defienden una concepción economicista de la sociedad y de la historia

¹⁹⁹ Cfr. parte segunda, VI y VIII.

igualmente creen “aprehender la naturaleza profunda de la realidad en una concepción que les deja ciegos ante la naturaleza compleja de esta realidad” (ibíd.). Ningún reduccionismo es realista. No es realista reducir *la* realidad a la que se puede ver desde una perspectiva y mucho menos lo es ignorar “los accidentes, a los individuos, las pasiones, la locura humana” (ibíd.). Hemos de afirmar que **no es realista prescindir de la complejidad:**

cualquier conocimiento de la realidad que no esté animado y controlado por el paradigma de complejidad está condenado a ser mutilado y, en este sentido, a carecer de realismo (1993: 148).

El paradigma de complejidad no nos otorga la certidumbre, sino que nos ayuda a reconocer las complejidades de la realidad, incluidas las incertidumbres propias de la realidad y también las de las estructuras de nuestro conocimiento de ella. Nos permite pues adquirir consciencia de la dificultad de reconocer la realidad (*ciencia con consciencia*), que es la situación más realista/verdadera desde la que cabe intentar proyectar/dirigir la acción ético-política. Un “pequeño realismo” (ibíd.), que cree que la realidad es legible con toda evidencia en los hechos y sólo ve lo inmediato, sería un ciego guiándonos. Por eso **lo realista es poner “la complejidad al timón”** (1993: 167). Realista es la complejidad; no es pues realista ser realista de la inmediatez. Podemos proclamar: “¡Ser realista, qué utopía!” (cfr. ibíd.), entendiendo por utopía esta vez ilusión, irrealidad.

Lo que venimos diciendo es pertinente en relación con la que ha de ser la meta principal de la acción política, o sea, la unidad de la humanidad. En efecto, **la cuestión de la unidad de la humanidad es incierta**, ya que se nos presenta simultáneamente como posible e imposible. Posible es hoy, “técnica y materialmente” (1993: 154), reducir las desigualdades, alimentar a los hambrientos, distribuir los recursos, ralentizar el crecimiento demográfico...; es decir “realizar la casa común”, “arreglar el jardín común”, o sea, conseguir la unidad planetaria. Sin embargo, esta unión posible (técnica y materialmente) parece imposible mientras necesite transformaciones en las estructuras mentales, sociales, económicas, nacionales... Más claramente: “Serían precisas tantas reformas simultáneas, convergentes, que eso precisamente no parece posible, dada la enormidad de las fuerzas contrarias” (1993: 156). Bien podemos pues decir que la situación “es lógicamente desesperada” (1993: 157) ya que para resolverla “sería necesario un fantástico progreso humano” (ibíd.). Sin embargo, el hecho de llegar

simultáneamente al límite de la necesidad del cambio y de la dificultad de conseguirlo puede estar acuciando la necesidad de que algo nuevo surja. Análogamente, “cuando la organización química de conjuntos de millones de moléculas se hizo lógicamente imposible, apareció la auto-eco-organización viva” (1993: 157). Hablamos de necesidad, pero no se trata, claro está, de una necesidad lógica, puesto que precisamente lo que aparece es nuevo, es algo que emerge como una creación que desde luego trasciende la lógica del sistema de donde parte. En nuestro caso concreto, el progreso ético y político que necesitamos, es decir, la nueva humanidad (el quinto nacimiento), “no es una necesidad histórica” (ibíd.), porque no hay para nosotros un “deber ser” que viniera dictado por una Idea hegeliana (ya dijimos que la historia es bohemia). Esa nueva humanidad no es una exigencia lógica de la historia y **sigue siendo improbable en el más alto grado, pero “no estamos condenados inexorablemente”** (ibíd.). Se trata de una **necesidad vital**:

Las fuerzas de barbarie, de fragmentación, de ceguera, de destrucción que hacen utópica la política planetaria son hoy tan amenazadoras para la humanidad que nos están indicando a contrario que la política de hominización y la revolución planetaria responden a una necesidad vital (ibíd.).

Esta *necesidad vital* está afectada por el principio de incertidumbre, y la incertidumbre significa el riesgo y la oportunidad a un mismo tiempo. Es “vitalmente necesario” demandar lo incierto, “lo posible/imposible” (1993: 154). Se trata de “resistir”, el imperativo ético/político de la *resistencia* del que ya hemos tratado: “¿Lo imposible/posible?” (1993: 156). De este modo, “*el auténtico realismo*” (1993: 157) es el “realismo en sentido complejo” (1993: 158), **siempre incierto y siempre en la resistencia.**

El realismo en sentido complejo nos obliga a plantearnos permanentemente “¿qué hacer?”. No obstante, cabe decir que de un modo general sí podemos enunciar lo que hay que hacer, aunque la incertidumbre no pueda dejar de estar presente a la hora de concretar y decidir la acción. Así lo resume Morin en *Pour sortir du XXe siècle*:

la política de nuestra vida y nuestra vida política deben ser concebidas a la vez en el instante, el medio plazo, el devenir, lo que comporta incertidumbre y contradicciones, pero que es, biológicamente hablando, la única manera de vivir: si la célula original no hubiera pensado más que en “gozar”, habría descuidado constituir reservas y reproducirse; si no se hubiera preocupado más que de reproducirse, habría descuidado vivir, condenando por ello su propia reproducción. Así debemos vivir nuestra vida viviendo para las otras vidas, actuales y potenciales, que forman parte de nuestras vidas y de las que formamos parte. Debemos vivir privada y

públicamente, individual y socialmente, no políticamente y políticamente, en el instante, el presente inmediato, el futuro, el devenir... (1981: 297).

Así es y así ha de ser la historia nuestra, compleja y por lo mismo incierta. Sin embargo, esta historia se muestra en ocasiones reconfortante, si bien no al modo de una demostración que aporte certezas deductivas, sino al otro modo de conocer que tiene que ver con la emoción, la afectividad, la empatía. Esto ocurre en los momentos de plenitud o de éxtasis, frágiles como todo lo perfecto/sublime, los cuales, sin demostrarnos nada porque no está en sus manos, son **motivos para la esperanza...** Este es el sentido de que Morin nos brinde aquí la confianza de sus gozos vividos:

... la historia como el amor, mucho menos, ay, conoce momentos de éxtasis, que por desgracia se disipan rápidamente, pero dejan a quienes los han vivido el gusto político de vivir, y nos reinyectan la esperanza para un buen período. Así, en lo que a mí respecta, ocurrió con la Liberación de París, con el informe Kruschev, con el “octubre polaco” de 1957, con la “revolución húngara”, concomitante, con la “primavera de Praga”, de 1968, con el mayo de 1968 parisiense, con el abril portugués de 1973, con el verano polaco de 1980. Hay otros, en otras partes, en África, Asia, América latina, que yo no he vivido, ni siquiera de lejos, por el espíritu... (1981: 314).

Frente a la utopía-ilusión del realismo irrealista hay pues una **utopía realista** que es **la de lo imposible posible**. Es justamente el principio de incertidumbre de la realidad el que nos abre “una brecha” (1993: 165) en que introducir esa utopía realista, o sea, **la antropolítica**. Sin escaparnos por tanto de la incertidumbre y mientras esperamos que sobrevengan o no momentos de plenitud, nosotros hemos de preguntarnos permanentemente “¿qué hacer?”. La incertidumbre, el miedo, el riesgo tienden a paralizarnos y a llevarnos a la inacción. Sin embargo, esa misma incertidumbre nos incita también a actuar/apostar. Actuar es apostar; sabemos que una acción es inconcebible sin riesgo. Así que la cuestión es, “más allá del realismo y del irrealismo, ... saber apostar” (ibíd.). Hay que **saber apostar**. Hay que *apostar*; la peor apuesta es no apostar (hay que vivir, vivir para vivir). Y hay que apostar bien, es decir, *saber apostar*: es el arte de la estrategia propia del sujeto humano.

IV

EL PASCALISMO DE MORIN. EL CREDO MORINIANO

1. A PROPÓSITO DE LA “APUESTA” DE PASCAL

1) No se trata, en este último capítulo, de satisfacer un interés erudito y menos un afán proselitista (hacer de Edgar Morin un pascaliano *à la lettre*). Se trata de analizar el alcance y sentido del pascalismo que nuestro autor expresamente se atribuye en tantas ocasiones, con el fin de intentar comprender mejor el pensamiento moriniano usando de la luz que Pascal pueda proyectarle. Hay además otro interés: constatar que existen unas “constantes de la especie humana”, es decir, del modo de pensar humano (constantes, por otra parte, no estáticas, sino en devenir).

Las referencias a Pascal, presentes en casi todas las obras morinianas, afectan a varias cuestiones. Las más importantes se pueden, no obstante, agrupar en torno a tres temas básicos. El primero se relaciona con la concepción compleja de la realidad y del conocimiento: “... tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, así como también conocer el todo sin conocer particularmente las partes...” Otro tema se refiere al carácter paradójico/contradictorio, complejo al fin, del hombre, que es a la vez sublime y abyecto, “depositario de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo”. Morin llama a esta concepción “magistral página de antropología” (1993: 167), por más que le falte a Pascal base científico-empírica para

formularla. Un tercer tema a resaltar es el argumento de la “apuesta”, al que van unidos especialmente el agnosticismo teológico y la cuestión de las “razones del corazón”.

De modo directo ahora nos interesa el tema de la “apuesta” y su relación con lo que podemos llamar el “credo” moriniano. Cabría hacer un seguimiento y análisis de las decenas de referencias explícitas y también implícitas que en las diversas obras de Morin se producen sobre esta cuestión. Sin embargo, me centraré en dos obras, *Autocritique* y *Pour sortir du XXe siècle*, porque en las dos aparece la cuestión planteada de un modo principal y porque representan dos tiempos suficientemente distantes (de *Autocritique*, además, hay una segunda edición, e incluso una tercera en la que su autor afirma que nada ha cambiado y nada tiene que cambiar en relación a su primera redacción). En ocasiones tendré también en cuenta *Terre-Patrie*.

Al comienzo de *Autocritique*, al hablar de la crisis intelectual y afectiva de su adolescencia expresamente distingue su autor “*las verdades del ‘corazón’... y las verdades de la razón*” (1959: 18), refiriéndose a que en su lucha interior iba de un extremo próximo al escepticismo (su razón manteniéndole la relatividad de las creencias) a otro de fe y esperanza (su corazón imponiéndole la necesidad del sentido y de los valores...). Algo más adelante define esta crisis como conflicto siempre latente: “mis tonos de conciencia (eran) a la vez estimulados y frenados por el conflicto siempre latente entre mi ‘corazón’ y mi ‘razón’” (1959: 28). Precisa a continuación que la razón, sus ansias racionales, le habían llevado hacia un “mecanicismo sociologista” (ibíd.), mientras que sus sentimientos le dirigían “hacia los sublevados, los vencidos, los perseguidos, los idealistas...” (ibíd.).

Morin admite, pues, las dos instancias y también que entre ellas existe el conflicto. El que aparezcan entrecomillados los términos “razón” y “corazón” muestra claramente que nuestro autor está tomando a Pascal como referencia de la descripción que hace de su lucha interior. Ello aparece más claro aún en la siguiente declaración que leemos en un posterior pasaje: “Desde que contaba yo trece años, mi espíritu vacilaba entre la lógica del corazón y el racionalismo, los impulsos místicos y el escepticismo” (1959: 43). El término “lógica” descubre la casi identidad entre la expresión “lógica del corazón” y la pascaliana “razones del corazón”.

Por otra parte, el conflicto a que no referimos es efectivamente real, lo cual aparece claro en el hecho de que el mismo se ha de resolver por un medio que no lo elimina. En tal sentido hay un pasaje sorprendente en el que el autor nos explica cómo tuvo que resolver un determinado conflicto de esta naturaleza precisamente optando. Y llama más aún la atención el sentido histórico que muestra Morin cuando ilustra el significado de esta opción manifestando que vino a ser “como la contestación de Sócrates cuando se le preguntó acerca de la inmortalidad del alma: *Es un hermoso riesgo que debemos correr*” (1959: 41).

La cita que nos ofrece Morin está sin duda hecha de memoria y, si bien no es literal, su sentido es perfectamente válido. En efecto, el pasaje es del *Fedón* y el aserto que Platón pone en boca de Sócrates es el siguiente: “vale la pena correr el riesgo de creer que es así”²⁰⁰, donde “creer que es así” se refiere a creer que después de la muerte seremos felices si en esta vida hemos sido virtuosos. Es decir que, aun no pudiéndolo demostrar, es prudente creerlo, y creerlo eficazmente/comprometidamente, o sea *vivir* conforme a esa creencia, vivir como que inmortales fuéramos. Es casi la “apuesta” de Pascal. Añadamos que se trata de vivir virtuosamente/justamente, no escapados/descomprometidos de este mundo pensando en el otro.

2) En efecto, el ARGUMENTO DE LA “APUESTA” de Pascal nace en primer lugar de la insuficiencia de la razón: ésta no sabe ni qué sea Dios ni si Dios existe. Es el *agnosticismo teológico*.

Pascal comienza el texto de la apuesta²⁰¹ defendiendo que nosotros conocemos la *existencia* del infinito matemático o extenso²⁰² precisamente porque tenemos extensión como él, pero no conocemos su naturaleza o *esencia* porque él no tiene límites como nosotros: siendo que todo número ha de ser par o impar, el infinito matemático siendo número como es no puede, sin embargo, ser ni una cosa ni otra, pues

²⁰⁰ Platón, *Fedón*, 114 b.

²⁰¹ El texto de la “apuesta” es consultable en el facsímil del manuscrito 9202 del *Original des Pensées de Pascal* (fondo francés) de la Bibliothèque National de Paris, con notas de Léon Brunschvicg. Yo citaré el texto tal como viene dispuesto en L. Lafuma, *Oeuvres Complètes de Pascal*, Section II, distribuido en nueve párrafos del número 418 al 426. Añadiré en todos los casos el número correspondiente de la edición de Brunschvicg (Paris, 1904), en que los diferentes pasajes del texto de la “apuesta” se han distribuido dentro de los *Pensées* según temas, a criterio del editor.

²⁰² Pascal, en el opúsculo *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, explica que el concepto de infinito se obtiene a partir de la naturaleza de la extensión y por vía negativa. Queda, pues, excluida cualquier posibilidad probatoria del argumento ontológico.

de ser una de las dos le podríamos añadir la unidad para cambiarle en su contrario, con lo que no sería infinito... Por lo tanto, ser par o impar se ha de entender solamente de la naturaleza del número finito, con lo que la naturaleza del número infinito, siendo tal que no puede ser par ni impar, no puede ser concebida por nosotros (cfr. núm. 418-233). Pascal acepta ciertamente que es posible conocer la existencia de una cosa sin conocer su esencia. Pero Dios ni es extenso ni tiene límites, por lo que no **conocemos ni su esencia ni su existencia**, ya que al ser inextenso e ilimitado “no tienen relación alguna con nosotros... (Dios) es infinitamente incomprensible para nosotros”. Dios -remata Pascal ya en este comienzo del texto– existe o no existe, pero la razón “nada puede ahí determinar (*n’y peut rien determiner*)”, y precisa el motivo de tal impotencia: “hay un caos infinito que nos separa”. Ya se manifestó en la primera línea del texto: “Infini rien (Infinito nada)”, es decir que “lo finito se hace una pura nada en presencia de lo infinito” (cfr. *ibíd.*).

La razón pascaliana, pues, es la *raison* moderna autónoma/crítica, pero no precisamente la cartesiana clara y distinta sobre las cuestiones últimas, sino aquella otra no triunfante pero igualmente moderna, la de Montaigne (el otro guía espiritual de Morin), ***raison limitada/agnóstica***. El carácter crítico y antidogmático de la razón de Pascal se advierte en sendas notas que aparecen dentro del texto de la “apuesta” (núms. 419-87, 420-231). En ellas se nos dice que, debido a que dependemos tanto de la costumbre (“la coutume est notre nature”), tendemos a creer que sólo existe “el número, el espacio, el movimiento”. Sin embargo, puede existir “una cosa infinita e indivisible”; por ejemplo, puede existir “un punto moviéndose por todas partes a una velocidad infinita”. La intención de esta advertencia es sin duda prevenimos contra un dogmatismo ingenuo que pensara que no puede existir más que lo que conocemos con/de nuestra limitada experiencia. La consecuencia es “que nos resta infinitas cosas por saber”.

La razón que le vale a Pascal para mostrarle a ella misma sus propios límites le sirve también para ver que, sin embargo, **es preciso optar** y que **no es posible no hacerlo**.

En una especie de breve diálogo platónico casi explícito (núm. 418-233), en que se va discutiendo cómo no es posible achacar falsedad al que opta por que Dios sí

existe y tampoco al que opta por lo contrario, a la objeción de que se podría no obstante echar en cara haber simplemente optado pues que lo justo sería no optar (omitir el juicio), se replica así: “Oui, mais il faut parier (Sí, pero es necesario apostar)”;

y se reafirma luego: “Cela n’est pas volontaire, vous êtes embarqués (No se trata de algo voluntario, estás embarcado)”.

La explicación es que obviar el sentido de la vida, la muerte, etc., sería renunciar a ser hombre. Es más, no se puede dejar de optar: no hacerlo supondría ya haber optado por una existencia no humana, no responsable. Sobre todo que para Pascal, optar o no por Dios no es un asunto sólo intelectual o teórico, sino que afecta al modo de vida y a sus valores. El pensamiento especulativo podría por su parte abstraerse, pero **la vida no puede**. No somos libres de ser libres, podría afirmarse glosando a Sartre. Dice Gouhier: “sea Dios quien lo propone, o el Adversario, o una Ilusión, o cualquier situación con poder de cuestionar, proponer, ofrecer...”²⁰³, la propuesta de opción está ahí, no depende de la iniciativa del hombre. O sea que el hombre (como todo ser vivo/sujeto, podemos añadir) se encuentra con que, a su modo humano/consciente, tiene que optar/jugar/apostar. El ser humano es jugador, apostador a su pesar, “le parieur malgré lui (el apostador *a palos*)”²⁰⁴, según expresión del autor recién citado tan sugestiva como profunda.

¿En qué consiste el argumento pascaliano de la “apuesta”? Razona Pascal (núm. 418-233): “Puesto que hay que elegir, veamos que interesa menos”. Efectivamente, el argumento de la *verdad* no lo podemos aquí considerar, ya que la negación de Dios no es menos irracional/arracional que su afirmación, pero la razón queda completamente libre para considerar la cuestión del bien, es decir, para razonar sobre las consecuencias prácticas de la opción a favor o en contra de Dios. La razón pascaliana deja de ser cartesiana/dogmática, pero no abdica, sino que hace lo que todavía es posible: ***racionalizar el azar***.

En efecto, la razón ve que de un lado hay todo que ganar y nada que perder: “Sopesemos la ganancia y la pérdida eligiendo cruz a que Dios existe. Consideremos estos dos casos: si ganáis ganáis todo, si perdéis no perdéis nada. Apostad, pues, ya que

²⁰³ H., Gouhier, *Le pari de Pascal in Archivio di Filosofia*, Istituto de Studi Filosofici, DEDAM, Padova, 1962, p. 38.

²⁰⁴ *Ibíd.*

no existe riesgo”. Pascal a continuación lleva a cabo un desarrollo del argumento en forma matemática, con lo que evita que parezca que se trata de un discurso retórico. Debemos concluir con Pascal que no es falta de razón apostar que Dios existe si hay 1 posibilidad sobre 2 de acertar y lo que se gana es 2 vidas sobre 1 (en tal caso “vous pourrez encore parier”); si es 3 vidas sobre 1, entonces se debe apostar (“il faudra parier”), afirma taxativamente nuestro pensador. Pasa luego de 2 ó 3 vidas a infinitas vidas, o sea, a una vida infinita en duración y, si se quiere, en calidad puesto que es dicha eterna (“mais il y a une éternité de vie et de bonheur”). Tratándose de ganar la beatitud, una infinitud de dicha, y puesto que hay que apostar, habrá que apostar siempre a favor de que Dios existe con tal de que haya una probabilidad de ello, puesto que lo finito es nada o se convierte en nada (“pur néant”) en presencia de lo infinito²⁰⁵.

Como Souriau señala²⁰⁶, no se trata del cálculo de probabilidades, que está sin desarrollar aún, pero tampoco de la probabilidad cartesiana (probabilidad de la “moral provisional”) ni de la jesuítica (probabilismo/probabiliorismo moral que permite acomodar mi conducta con seguridad práctica/moral a una opinión probable o más probable aunque dogmáticamente sea dudosa). Se trata de la **aplicación del cálculo al “azar del juego”**, cuestión que se debatía en la época en que se redacta la “apuesta” (hacia 1658). Si se me permite la expresión, el “sitz im Leben” del asunto estaría en el supuesto real de que se ha tenido que suspender una partida y se quiere “evaluar numéricamente la *esperanza* de cada jugador” en función del estado de la partida, para hacer, por ejemplo, un “reparto equitativo de lo que se apuesta...”²⁰⁷.

Conviene todavía hacer dos precisiones. La primera es que el argumento de la “apuesta” tan sólo mide la “esperanza matemática” de la apuesta a favor de que Dios existe, la cual es total, de todo contra nada, por lo que sería mal jugador quien no apostara a favor de que existe. (Aparte el valor lógico, no es injustificado suponer que Pascal contó con un efecto de provocación, una especie de argumento *ad hominem* contra el *libertino*, al cual como hombre de mundo no le ha de ser indiferente mostrarse torpe o inhábil en el juego...). Los riesgos de ganar y perder son iguales, y lo que hay que ganar es lo infinito, por lo que **“es demostrativo” que lo único razonable es**

²⁰⁵ En la edición de Brunschvicg (París, 1904) encontramos, en varias notas a pie de página, la representación tabulada de este cálculo confeccionada por L. Couturat.

²⁰⁶ E. Souriau, *L'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1955 (cap. II, *Valeur actuelle du pari de Pascal*), p. 49.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 50.

apostar que Dios existe; Pascal se muestra rotundo: “si los hombres son capaces de alguna verdad, ésta es una” (núm. 418-233). Sigue, no obstante, siendo una apuesta, la cual ni me da a conocer si existe o no Dios, ni siquiera si es más probable una cosa u otra, ni mucho menos me da la fe en Dios. La cuestión de Dios es cuestión de fe (para el cristiano, además, don de Dios añadido), mientras que para la *raison* limitada permanece, con apuesta y todo, incierta/inefable. Ni siquiera probable o más probable, lo que desvirtuaría la apuesta, que pretendería falsamente sacarnos de la **situación intelectualmente dramática de la incertidumbre**.

La segunda precisión que se debe hacer es la siguiente. El libertino (*libertin*), para el que argumenta Pascal, es un individuo de espíritu escéptico y reacio a someterse a dogmas morales, religiosos, etc., pero es también, y en especial a los ojos de nuestro pensador, de vida mundana y excesivamente laxa. En ese diálogo a lo platónico al que nos referíamos antes le toca objetar al *libertin* que, a pesar de ver clara la necesidad lógica de apostar, él no puede creer (“et je suis fait d’une telle sorte que je ne puis croire”). Efectivamente, **las creencias no son algo abstracto, sino una manera de vivir**. Las creencias no son algo a decir sólo con los labios, sino que la ética/vida y las creencias se coimplican. Por eso Pascal dedica una parte de su texto a las actitudes o disposiciones morales.

Una “vida finita de placer” es considerada por Pascal una cantidad ciertamente nula (*Infini rien*), pero el jugador/libertino, no convencido de la existencia de lo que puede ganar cabe que la juzgue absoluta (actuamos *sub specie boni, sub specie aeternis...*). “La costumbre es nuestra naturaleza”, ha dicho nuestro pensador con una sensibilidad en alguna mediada humeana, de manera que quien se acostumbra a la fe la cree, el que se acostumbra a ver sólo números, espacios, movimientos cree que no hay más que ello. Entonces, la cuestión será saber a qué conviene acostumbrarse.

Terminada la demostración principal de la “apuesta”, Pascal sigue argumentando con una orientación de apologética cristiana. Ciertamente *apostar no es creer*. Sin embargo, supuesta la apuesta, no es razonable vivir como si Dios no existiera, por más que no sepamos si existe. Tomado este partido o actitud de vida, nada malo se te sigue, puesto que lo que se derivará es que “serás fiel, honesto, humilde, reconocido, bienhechor, amigo sincero, veraz y verdadero...” Es cierto –concede nuestro pensador al

libertino— que “ya no estáis en los placeres apestados, en la gloria vana, en la delicias...”, pero “¿no tendréis otros placeres en su lugar?” Según se avance este camino de virtud irá resultando más nada (“tant de néant”) lo que se arriesga..., hasta el punto de conocer al fin que se ha apostado por una cosa infinita a cambio de nada (“pour laquelle vous n’avez rien donné”). Pascal concluye: “no pidáis aumento de la prueba... sino dominación de las pasiones”, y crecerá progresivamente vuestro poder para creer... En este contexto toma sentido el “¡Desead creer!” (no dice ¡creed!, como a veces se ha malentendido, sino desead creer; el objetivo del argumento no puede ser la fe puesto que en la perspectiva cristiana la fe es un don de Dios, ¡dichosos los que creen!) (cfr. ibíd.).

Lo que está en nuestras manos, pues, es la *actitud moral efectiva*, manteniendo la cual nada tenemos que perder ni siquiera en esta vida... El creer es algo que se dará “por añadidura”. Dice Pascal en una nota que pretende aclarar el texto principal: “Es el corazón quien siente a Dios y no la razón. He ahí lo que es la fe. Don sensible al corazón, no a la razón” (núm. 424-278). Y es que: “El corazón tiene razones que la razón no conoce; sabemos que es así de mil maneras” (núm. 423-227). En este sentido las “pruebas” clásicas o tradicionales de la existencia de Dios persuadirán al creyente o al ya dispuesto, de modo que cabría aplicar la paradójica máxima unamuniana contradictoria de la tesis de la antigua “teoría de las facultades” para la que ha de priorizarse el conocimiento/entendimiento sobre la voluntad, con lo que “nada es querido que no sea antes conocido (*nihil volitum quin praecognitum*)”; Unamuno contradice y subvierte: *nihil cognitum quin praevolitum* (se conoce lo que previamente se anhela, se conoce con el *corazón*...).

En el *Fedón* se nos decía: “vale la pena correr el riesgo de creer que es así”, es decir, que seremos felices tras la muerte. En Pascal está presente por supuesto una ideología concreta (cristianismo), pero hay sin duda en la “apuesta” raíces antropológicas comunes. De hecho encontramos un antecedente nada menos que en Platón. Ciertamente, en el pasaje del *Fedón* hay dos aspectos al menos que aparecen claros: por una parte, las dificultades de la razón para concluir en estos temas y, por otra, la idea de que **arriesgar puede merecer la pena, y la merece sin duda cuando se hace por el mayor bien** (ante el que cualquier otro es como nada). Hemos de añadir que, además, **creer comporta, no sólo un acto intelectual, sino vivir conforme a la**

creencia. Antecedentes de la “apuesta” o de algunas de sus raíces antropológicas encontraríamos en otros pensadores y, entre ellos, bajo algún aspecto, en el mismo San Anselmo (la fuerza de atracción de *lo máximo*, de lo absoluto, como impulsora del pensamiento). A partir de Pascal, ese “aire de familia” pasa por Kierkegaard, Nietzsche, etc., y pasa por Morin.

Ese **aire de familia** lo descubre Morin, por ejemplo, en Sartre, el cual ve en la elección y en la apuesta la “salida” obligada a la ambigüedad de la realidad. Leemos en *Autocritique*:

Es a través de un sesgo cuasi pascaliano como trató (Sartre) de superar la dificultad: tanto de una forma como de otra, se tenía que apostar, hacer una elección, correr un riesgo. Sartre propuso la noción de compromiso (engagement) (1959: 83).

La dificultad que obligaba a apostar era la clara conciencia de Sartre del carácter ambiguo de la historia y de la política. Recordemos que el *Pour-soi* sartriano –el ser que no es nada en sí mismo, cuyo ser consiste en “ser libre”, es decir, *existir* sin esencia previa...– tiene que elegir, si bien su decisión es *absurda* por cuanto no tiene posibilidad de no elegir. Tanto el carácter ambiguo de la situación (la conciencia de la propia insuficiencia) como el hecho de la necesidad de apostar (“se tenía que...”) son rasgos que, no sólo ofrecen más o menos semejanza con la “apuesta” pascaliana, sino que tienen con ella –podemos decir– raíces antropológicas comunes, si bien en Sartre el horizonte es laico/inmanente. Morin descubre incluso, en el compromiso (*engagement*) sartriano, el posible carácter desgarrado, paradójico de la opción: “el compromiso de Sartre significaba a la par deseo y temor del compromiso” (ibíd.).

Como sabemos, Morin mantiene un constante rechazo de la religiosidad y de la fe en lo que significan de ortodoxia dogmática/cerrada, de rigidez mágica, de fetichización... Sin embargo acepta estas nociones no sólo como posibles sino como necesarias cuando las mismas adoptan un sentido positivo/pascaliano. Así, por ejemplo, recoge como “expresión admirable” (1959: 99) la de Joffé en su testamento, que reconoce que en el marxismo “siempre ha existido ese arranque hacia el más allá, hacia el nuevo infinito... que constituye la especie humana” (ibíd.). En este mismo sentido reconoce, en el militante marxista, un “primer movimiento de fe” (1959: 105) como algo positivo que implica generosidad/gratuidad, lo mejor que hay en el hombre, el “*buen impulso*, el que quiere cambiar el mundo...” (ibíd.), de modo que lo que denuncia

es la corrupción posterior que hace de ese militante un sujeto sectario, burocratizado, fetichizador...

De modo que lo que Morin hace **no es denunciar la fe, sino exigir que sea moderna, es decir, pascaliana**. Una fe que supone el escepticismo de la razón, que no rehuye la duda sino que la necesita, que comporta lucha espiritual, que no es intelectual abstracta, sino vivida (vivida desde la incertidumbre, como exige la vida). La duda no sólo está al comienzo de la fe, sino que subsiste con ella, lo que significa la inconmensurabilidad de la fe, su imposible racionalización completa. La fe/esperanza conlleva, pues, un riesgo no sólo intelectual, sino también vital. Leemos:

toda fe, toda fe moderna desde Pascal, es inseparable de la duda corrosiva, bien sea porque la fe llena el inconmensurable vacío que crea la duda, bien sea porque la duda viene a ser la contrapartida inevitable, pero soterrada, de la fe (1959: 161).

En *Pour sortir du XXe siècle* encontramos unos pasajes especialmente consistentes en este punto. Se afirma en primer lugar que **toda fe conlleva su duda y viceversa** y que esta condición es una **seña de identidad del sujeto humano**:

A menudo he insistido en el hecho de que en la especie Homo llamada sapiens, mito y religión son tan originales como duda y razón. Pero no hay que olvidar que duda y razón son también originales... Desde el Neanderthal, como creo haberlo mostrado en L'homme et la mort, el surgimiento de la conciencia de la muerte apela a los mitos de supervivencia y renacimiento, y éstos cubren y rechazan la conciencia del carácter de la muerte sin anularla (1981: 277).

Efectivamente, la fe *no anula* la consciencia, y es la consciencia/razón la que hace que la duda acompañe a la fe. No podemos pensar en una humanidad primitiva casi infantil, sometida por completo al mito y a la religión:

Lo propio del hombre se encuentra en la concurrencia/alianza, complementariedad/antinomia/antagonismo, entre la fe y la duda (ibíd.).

Es cierto que la preponderancia de fe y duda varía según las distintas civilizaciones, pero en ningún caso desaparece una ni otra:

Toda certidumbre religiosa recubre una duda subterránea, como toda duda recubre un subsuelo de creencias que se creen eliminadas (ibíd.).

Hay una relación fe/razón que es mala: la que se produce tanto cuando la fe inhibe/rechaza la duda, como en el caso contrario. Resulta “mala alternativa” pasar de un exceso a otro, pues supone ir del nihilismo corrosivo a la fe torquemadesca y/o

embrutecedora, Escila y Caribdis de las que es preciso escapar (cfr. 1981: 279 *passim*).

Sentencia Morin:

La fe sola conduce al fanatismo, la duda sola conduce al nihilismo. ¡Cuántos males han salido del exceso de creencia y de la insuficiencia de creencia! (1981: 278).

Morin denuncia estas alternancias simplificadoras, particularmente cuando el ciclo se desplaza hacia formas de fe que ignoran la duda, se trate de religiones de salvación celeste o “de la religión de salvación terrestre, la de Moscú durante largo tiempo y después la de Pekín” (ibíd.), etc. En lugar de esta simplificación/reducción, lo que se precisa es un “**nuevo comercio fe → duda**” (1981: 277), en coherencia con un pensamiento complejo.

Este nuevo comercio o diálogo entre la fe y la duda representa la esencia de la “fe moderna”. Justamente por esta razón “Pascal sigue siendo uno de los más grandes pensadores modernos”. Morin subraya **los dos mecanismos específicamente pascalianos para inhibir la duda sin caer en el dogmatismo**: “el recurso al *credo quia absurdum*” (1981: 278) y “el recurso... al desafío existencial sobre la posibilidad incierta de la inmortalidad” (ibíd.).

En efecto, la expresión *credo quia absurdum* que se atribuye a Tertuliano significa creer algo justa y precisamente porque es absurdo (Tertuliano dice “ineptum”, inepto para ser creído, increíble), tendencia o actitud contraria a aquella otra que consiste en creer algo con el fin de entenderlo (el “credo ut intelligam” agustiniano) y también a la tesis de que se debe rechazar toda creencia y toda proposición que resulte absurda. El alcance de este recurso que Morin atribuye a Pascal depende, claro está, de qué significado demos a “absurdo”. No parece descaminado defender que en nuestro caso significa lo que trasciende, lo que no es comprensible para nuestra razón, es decir, lo inconcebible/inefable. Acerca de aquello que se cree, la razón sigue sin conocer ni qué sea ni si existe. Visto así, se trataría del **agnosticismo pascaliano** examinado más arriba.

El otro mecanismo pascaliano que hace posible una fe no ciega/embrutecedora es “el recurso... al desafío existencial sobre la posibilidad incierta de la inmortalidad” (ibíd.). En Pascal apostar a favor de que existe Dios significa apostar por una vida eterna o una vida feliz; significa –dejando aparte los aspectos ideológicos propios del

cristianismo que están presentes en dicho autor– **apostar a favor de la vida**, o sea, “**vivir como que inmortales fuéramos**”. La duda se resuelve pues de la única manera no embrutecedora, supuesta la limitación de nuestro conocimiento, o sea, apostando, que es lo que Morin admira del autor de *Pensées*, cuando afirma: “Pascal de manera genial, *por medio del desafío* (en cursiva en el original), volvió las armas de la incertidumbre contra la duda” (ibíd.).

2. RAZÓN, FE Y DUDA

La problemática de la comunicación entre la creencia/fe y la duda no es exclusiva de la fe religiosa, sino que la encontramos incluso en la ciencia. Se ha creído que la ciencia y la razón sustitúan a la fe. Efectivamente, el conocimiento científico verifica datos y los convierte en “casi ciertos” (1981: 279) (se ha de mantener el *casi* porque no dejan, los datos, de depender del perceptor/conceptuador, y por tanto de la teoría en cierta forma, para ser percibidos/concebidos/constituidos). Pero dicho conocimiento científico produce sobre todo **teorías** que no son sino **creencias de un grado superior**:

las teorías científicas son sistemas de ideas que contienen la posibilidad de su refutación y constituyen así creencias de un grado superior: creencias que llevan la duda en su mismo principio (ibíd.)²⁰⁸.

Es cierto que **la ciencia y la razón** han introducido la duda en la fe religiosa, pero resulta que ellas mismas **necesitan esencialmente entrar en comunión/diálogo con la duda**. La razón, como sabemos, es en principio un método fundado en el cálculo (*ratio*: cálculo) y en la lógica, y se convierte en racionalidad al entrar sus exigencias lógicas en comercio/diálogo con los datos empíricos. La racionalidad produce sistemas coherentes de ideas o teorías. Pero no ignoramos que éstas, si abandonan el diálogo con lo real en beneficio de la lógica de su sistema que creen probado para siempre, se convierten en racionalizaciones, ciegas a la experiencia. La razón en este caso ya no es un instrumento de diálogo con la experiencia, sino que se reifica, se convierte en ídolo y, aun peor, en demiurgo que postula el acuerdo total entre ella y la realidad

²⁰⁸ Cfr. parte segunda, VI y VIII.

(racionalismo). A una razón así –incapaz de concebir caras “enormes” de lo real, como el desorden, lo singular, el individuo, el sujeto, el ser, la existencia– la denomina Morin “ciega omnisciente” (1981: 281).

Más atrás hemos visto que la razón tiene que ser abierta o, mejor, que la verdadera racionalidad no es otra que la “razón abierta”. La razón abierta es **la razón compleja** que, lejos de concebir el mundo y al hombre como solamente racionales, concibe la realidad del mundo como un juego de orden/desorden/organización y al hombre como simultáneamente *sapiens/demens*:

La razón abierta no sólo combate lo irracional, sino que dialoga con ello y reconoce lo irracionalizable... La razón abierta reconoce lo a-racional, es decir lo que no es ni racional ni irracional, como el ser y la existencia, los cuales, sin razón de ser, son (ibíd.).

La razón que no pretende instrumentalizar lo real, sino dialogar con lo real es **a la vez fe y duda**: “es fe en el conocimiento, es duda en cuanto a las pretensiones absolutas del conocimiento...” (1981: 282). La única fe válida es la que vive con la incertidumbre, y “vivir con no es solamente tolerar, sino dialogar con, trabajar con la incertidumbre” (1981: 286)²⁰⁹. Acertadamente concluye Morin con esta frase que sólo en apariencias es un juego de palabras:

Debido a que lleva en sí de manera intercomunicante la fe en el conocimiento y la duda sobre el conocimiento, tengo fe en la razón (1981: 282).

Sabemos que una razón así comporta **riesgos y peligros**. El pensamiento, la creencia, el conocimiento no pueden llevarse a cabo sino en el riesgo, y lo mismo ocurre con la acción. Atina nuestro autor al decir:

Estoy asombrado cuando se denuncian pensamientos “peligrosos”: no se puede pensar más que peligrosamente... Me quedo estupefacto cuando se ignora que la acción es peligrosa: no se puede actuar más que peligrosamente, y la ceguera sobre el peligro es el peor peligro (1981: 286.).

No obstante, tenemos poder para hacernos con algunas certezas: certezas empíricas e históricas (a las que tenemos que dar todo/sólo el valor de tales); certezas subjetivas (que sólo existen para sujetos humanos en condiciones existenciales y que,

²⁰⁹ Es cierto que en nuestra cultura contemporánea se dan condiciones para conseguir un nivel nuevo de conciencia acerca de la relación entre conocimiento y duda. No conviene, sin embargo, olvidar que trabajar/dialogar con la duda es consustancial al filosofar. Tal actitud la encontramos constantemente, por ejemplo, en los diálogos platónicos; particularmente aleccionador es contemplar al filósofo todavía en su vejez objetándose, o sea, dudando (véase el *Parménides*).

por lo tanto, son biodegradables/mortales, pero por ello vivas); certeza de que referente al hombre y a la sociedad toda visión unidimensional/reductora es un error; y, sobre todo, certeza del incierto combate por la verdad, que es inseparable del combate contra el error (la lucha inacabable por lo verdadero que se realiza a través de desviaciones, regresiones, errores...). Se trata, no obstante, de “**islotos de certidumbres en el océano de incertidumbres**”:

Así, se alzan islotes de certidumbres en el océano de incertidumbres, pero tales certidumbres existen, ya aisladas, ya combinadas a la incertidumbre. No existe continente de certidumbre. El problema consiste en navegar, y no se puede navegar más que por confianza/desconfianza/creencia/duda (1981: 287).

En el mar para nosotros no existen caminos, sino “estelas” machadianas. En consecuencia, y ahora sin metáforas:

No se puede impedir creer. No se puede impedir dudar. Pero no debemos creer en adelante más que en creencias que conlleven la duda en su mismo principio (ibíd.).

3. EL CREDO MORINIANO.

La fe del neo-ateísmo

Pretendo a continuación precisar bien qué ha de entenderse por neo-ateísmo en Morin, así como reflexionar sobre la coherencia de esta concepción con el pensamiento moriniano en su conjunto y con la estructura (paradójica) del sujeto humano.

A menudo nuestro autor nos remite a lugares anteriores de su obra, práctica ésta que encierra un doble valor: por una parte, mantiene el pensamiento en permanente diálogo y contraste respetando así la esencia misma del pensar y, por otra, permite que la arquitectura de toda la obra crezca en trabazón y consistencia con lo que la comunicación al lector queda más asegurada. En *Pour sortir du XXe siècle*, al hablar de cómo ha de ser el “nuevo comercio con los mitos”, se nos propone para una definición de neo-ateísmo ver el escrito *Dieu aujourd’hui* (1965b).

Dicho escrito constituye la intervención en la XVII Semana de Intelectuales Católicos celebrada en París. Me parece interesante notar la advertencia que Morin hace de que “la cuestión no consiste exactamente en abordar una panoplia de argumentos” (1965b: 31), sino en algo más personal: “en preguntarme sobre lo que yo puedo llamar sea mi indiferencia, sea mi resistencia a la noción de Dios” (ibíd.). Añade incluso que esta cuestión le interesó en gran manera cuando se la propusieron “porque estaba en mí –dice– en estado de letargo desde hacía largos años” (ibíd.). Se trata, por tanto, de **esclarecer la propia conciencia**, y no de una cuestión abstracta en la que el sujeto no se sienta afectado.

Se nos dice, en primer lugar, que se trata de “una cuestión superada” (ibíd.). Pero no debemos ser ingenuos –más morinistas que Morin– e interpretar de modo simplista tal aserto. De hecho se nos advierte *tout de suite* que es preciso tener en cuenta “la ambivalencia del término ‘superada’” (ibíd.). Tal término significa en primer lugar que “uno se eleva, supera algo” (ibíd.), pero significa también que “una cuestión está superada porque está dormida, olvidada, o porque entra a formar parte de las cosas que pasan al olvido porque no adelantan y nos superan” (ibíd.). No se da de ningún modo en Morin la actitud petulante que el término “superada” parece a primera vista sugerir. Admite incluso preguntarse de nuevo por su indiferencia o resistencia a la noción de Dios: “me vuelvo a plantear la pregunta, pues yo no he resuelto el problema que me había planteado” (ibíd.). Efectivamente, de las cuestiones que son del tipo de las que afectan al sujeto no puede decirse que queden resueltas de una vez por todas. Hay, no obstante, un asunto que se da por resuelto en relación con el problema, a saber, el del **triple plano de las respuestas posibles**:

al menos he podido constatar que mis respuestas se situaban sobre tres planos bastante diferentes unos de otros: el primer plano es, digamos, el Dios de los creyentes, el segundo plano es el Dios de los filósofos, para seguir la alternativa de Pascal, y el tercero es el de lo inexplicable (ibíd.).

Referente al **Dios de los creyentes**, al “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” en la expresión pascaliana, Morin manifiesta –sin inquietud, pero sin desprecio– que **los argumentos tradicionales en contra siguen teniendo peso para él**:

cuando reconsidero para mí, para mi sentimiento, todos los argumentos tradicionales elaborados contra la religión revelada por el pensamiento humanista desde el Renacimiento, constato que todos estos argumentos siguen teniendo peso (ibíd.)²¹⁰.

Es interesante constatar el nivel de comprensión en que se realizan estas reflexiones. Referido, en concreto, al argumento ontológico leemos: “cada cual conoce perfectamente el argumento del otro –el creyente el del no creyente y viceversa–, pero no pueden encontrarse mentalmente el uno en el otro” (1965b: 32). Hay aquí en nuestro autor respeto no fingido hacia el creyente (luego veremos que se le pedirá a éste una condición: mantenerse creyente, o sea, dialogante con la duda). Este respeto comporta aceptar que, a pesar de todo, la fe no es un acto intelectual aséptico, sino que afecta a toda la persona.

Cuestión diferente es el *Dios de los filósofos*. Toda filosofía, en el sentido tradicional y clásico de la palabra y en la medida en que postula una visión acabada del mundo, tiene necesidad de la noción de “**Dios como clave de bóveda**” (1965b: 33), noción completamente distinta del Dios de la Revelación. A este respecto nuestro autor precisa que los argumentos críticos acerca de esta noción de Dios son modernos y guardan relación con una actitud de la filosofía en que ésta “duda de su propio acabamiento” (ibíd.). Actualmente atraen más los pensamientos y pensadores fragmentarios del pasado, ya sean Heráclito, Pascal, Nietzsche, que los sistemas acabados, y en general nos mantenemos críticos frente a los teóricos del acabamiento:

uno se pregunta si acabar una filosofía, hacer de ella una totalidad racional completa no es un artificio de la razón (ibíd.).

Morin manifiesta aquí su postura filosófica en este punto, la misma que mantendrá en sus escritos posteriores hasta hoy: “yo adopto, por mi parte, una actitud que podríamos calificar de anarquía filosófica” (ibíd.). Esta concepción no significa defender el absurdo o que todo dé igual, sino resistirse a aceptar que la realidad sea sólo *cosmos*, o sea, esencialmente orden:

²¹⁰ Se refiere al argumento antietnocéntrico y relativista (por qué el Dios de Israel y el Dios de Cristo va a ser más verdadero que otro), al argumento de la crítica histórica contra el valor histórico de los evangelios y del mismo cristianismo (todo ello queda sujeto a la duda histórica), al argumento del “mito-análisis” (Marx, Freud, etc., que explican el origen mítico de la/s religión/es), etc. Estos argumentos no los desarrolla nuestro autor, los enumera tan sólo –dice–, y añade: “continúan en pie para mí. Por esto no me inquieto” (1965b: 32).

Para mí el mundo es lógico y a-lógico, racional e irracional, organizado y desorganizado. Veo el orden del cosmos y, al mismo tiempo, el choque de las galaxias, la hecatombe de miles de millones de gérmenes de vida. Veo el caos, no veo un logos y una lógica. Siempre tropiezo con esta contradicción y son estos dos aspectos contradictorios, entre los cuales no tengo poder de elección, los que yo rehusó disociar y oponer (1965b: 34).

En esta concepción que es la del paradigma de complejidad **no tiene efectivamente cabida posible una noción de Dios “como clave de bóveda”**: “Por esto rechazo la noción suprema que anula –escamotea– la contradicción, ineludible a mis ojos” (ibíd.). Aceptar al Dios racionalista de la Filosofía supondría “bajar la guardia” por parte de nuestro conocimiento, es decir, no resistir la contradicción.

Hasta aquí hemos visto por parte de Morin **indiferencia ante el Dios de los creyentes**, ante el que no siente inquietud (“no me inquieto”), y **resistencia ante el Dios de los filósofos**, que no puede dejar de rechazar. Sin embargo, hay –decíamos– un tercer plano sobre el que plantear la cuestión de la noción de Dios: el de *lo inexplicable*.

Es en el plano de lo inexplicable donde a mí me parece que se coloca el **neo-atéismo moriniano**. De él podemos decir, en primer lugar, que constituye una tarea, un camino, y no desde luego algo acabado como un dogma: “A este camino, yo lo llamaría neo-atéismo o nuevo ateísmo” (1965b: 35). En el uso del condicional se adivina que lo importante no es la preocupación (hiperrealista) por el nombre, por lo que lo sustancial y urgente no deberá ser, como algunos parece que consideran, epigrafiar la actitud o postura moriniana ante la cuestión: que si agnosticismo no, sino ateísmo, etc.²¹¹; máxime cuando unas líneas más abajo leemos esta coherente confesión: “yo no puedo dar un nombre al misterio” (ibíd.). Este neo-atéismo, sobre todo, debe **descubrir su propia creencia y aprender a comerciar con ella y, consecuentemente, con la duda**. En *Pour sortir du XXe siècle* leemos:

Otra consecuencia se desprende a mis ojos: la de terminar con el antiguo ateísmo... Estoy y permanezco sin Dios, pero sé que no existe un punto de vista puro de todo mito o creencia. El ateo debe descubrir su creencia –principalmente su creencia en la razón–, fundamento irracionalizable, y comerciar con ella (1981: 282).

Hay que ser consecuentes: ni siquiera del ateísmo cabe hacer un ídolo, una hipóstasis. También el ateísmo, como todo lo que pertenece al sujeto humano, ha de

²¹¹ Me refiero a alguna polémica –un tanto nominalista– que se ha producido en el sentido de reclamar para la postura moriniana el término ateísmo y denunciar la expresión “el agnosticismo de Edgar Morin” que Weinmann emplea en la introducción a *La complexité humaine* (cfr. 1994b: 95).

comerciar con la duda. El ateísmo es lo que es y se funda nada menos que en la fe. Deber del sujeto consciente es descubrirla: se trata de la fe o creencia en la capacidad racional del sujeto mismo. Y esta fe o creencia, como toda fe moderna..., tiene que comerciar/dialogar con la duda. A los creyentes en Dios hay que pedirselo, “que se conviertan en neo-creyentes, es decir, que establezcan un nuevo comercio con su(s) Dios(es)” (ibíd.). Los neo-ateos no pueden exigirse menos.

Es más, el neo-ateísmo supone aceptar que no podemos escapar a los mitos, aunque podemos descubrir su naturaleza de mitos y comerciar con ellos. No debemos creer que podemos situarnos por encima de los mitos. En este sentido, Morin nos comunica una experiencia que es más que un ejemplo:

He comentado en otra parte la “revelación” que tuve en la cumbre del Machu-Pichu. Al imaginar, allá arriba, la vida de aquellos sacerdotes, dedicada por entero al culto al sol, esta vida me pareció de súbito tan evidente y extraña, tan anormal/normal como la de un diputado de centro-izquierda o la de un profesor de universidad (ibíd.).

No hay existencia que escape a la irracionalidad, al menos en el sentido de que las seguridades que tenemos sobre nuestra existencia se sustentan en un “fundamento irracionalizable”; irracionalizable resulta ser el último fundamento de la realidad, la cual se nos aparece siempre como injustificada (“por qué hay ser en lugar de nada”). Por eso el mito aparece siempre “en el corazón de todas las realidades humanas”. Y bien podemos decir que es aquí precisamente donde el neo-ateísmo tiene su función imprescindible, que no es otra que mantener la tensión (reconocer el mito y comercializar con él), impedir las “deificaciones”, incluida la del ateísmo, que se produce cuando es doctrinario/dogmático²¹². Es, por otra parte, la función propia de la

²¹² En un sugestivo artículo, Lluís Álvarez se manifiesta a favor de “un ateísmo como Dios manda”. En mi opinión, muchas de sus afirmaciones guardan una gran analogía con el pensamiento moriniano en este punto. Así defiende que “hay que ser ateos para no ser idólatras”, pero “ateos como Dios manda”, o sea, ateos piadosos, es decir, respetuosos con la realidad, que no tratan de usurpar la función de “lo más alto”, ni adorar “ídolos sustitutorios de Dios-propriadamente-dicho y más flojos que Él: el Gran Relojero, la Materia, la Historia, el Sexo, la Informática...; hay muchísimos”. Según Ll. Álvarez, los dioses de las religiones “si se los adora como existentes se convierten en ídolos, si se los niega como inexistentes reaparecen trasmutados bajo la figura absoluta de ‘lo más alto’ ”. No es pues tanto una cuestión teórica ateísmo *versus* teísmo, sino más una cuestión de “vivir con piedad impiamente”. Añade Álvarez que “sólo un Dios discreto y por-venir puede salvarnos del resto de los Dioses contundentes, parciales, falsos y demasiado existentes”. Y concluye que sólo una creencia así será respetuosa con “el sistema paradójico de la subjetividad humana” (cfr. *Por un ateísmo como Dios manda*, Rev. *Leviatán*, Madrid, 1966, pp. 121-126). También Morin nos previene contra el hecho, por ejemplo, de poner en el lugar del Dios rechazado al “hombre-Dios del humanismo” (1965b: 33), o sea, de concebir al hombre como dueño y rey dominador del mundo, a la manera del positivismo. Y es por eso por lo que también en este caso insiste: “porque acepto la contradicción, reconozco el misterio y lo inexplicable” (ibíd.).

razón compleja. La ciencia contemporánea nos ha enseñado que no es posible hacer desaparecer el enigma del mundo, puesto que “toda nueva luz aporta nueva sombra”:

la ciencia contemporánea nos hace tomar conciencia hoy como nunca del enigma del mundo, del misterio omni-presente. Misterio en los dos sentidos: realidad desconocida y representación sagrada (1965b: 35).

El misterio en el sentido de lo desconocido constituye el horizonte que, sin jamás sustanciarse, va permanentemente por delante de la andadura de la ciencia... Morin no tiene inconveniente en llamar “necesidad religiosa” (ibíd.) a esa “realidad profunda del hombre” (ibíd.) que consiste en la necesidad de “orientarse hacia esas regiones que permanecen subterráneas” (ibíd.), pero al mismo tiempo nos previene, una vez más, que tal tarea ha de llevarse a cabo “sabiendo que ninguna luz llegará a disolver toda la sombra, o mejor, que toda nueva luz aporta una nueva sombra...” (1965b: 36). Sabemos que desde el punto de vista de la razón **no podemos pretender nunca haber llegado**. En mi opinión esta postura no se alejaría apenas en este punto de la siguiente manifestación de Horkheimer: “mi filosofía no puede afirmar que yo sea ateo”²¹³ (se entiende ateo en sentido dogmático).

El misterio es lo desconocido de lo que no se puede hablar, a lo que no es posible dar nombre. Esto no significa cerrarse dogmáticamente sobre la finitud. El verdadero infinito no está al alcance de nuestro conocimiento y nada podemos decir de él, pero de ello **no se infiere que debemos negarlo**. Se nos dice, esta vez en *Terre-Patrie*:

El verdadero infinito está más allá de la razón, de la inteligibilidad, de los poderes del hombre. ¿Tal vez nos atraviesa de parte a parte, totalmente invisible, y sólo se deja presentir por la poesía y la música? (1993: 196).

En *Pour sortir du XXe siècle* se reconoce lo “terriblemente frágiles” (1981: 283) que son las pruebas de “la existencia de esos Dioses únicos y omnipotentes”

²¹³ M. Horkheimer, y otros, *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 127. Unas páginas más atrás leemos: “El conocimiento consciente del desamparo, de nuestra finitud, no se puede considerar como prueba de la existencia de Dios, sino que tan sólo puede producir una esperanza de que exista un absoluto positivo [...] Si tuviéramos la total certeza de que hay un Dios (todopoderoso e infinito), nuestro conocimiento del desamparo del hombre sería un engaño, ni siquiera podríamos tener este conocimiento [...] Dicho claramente: el conocimiento del desamparo del hombre tan sólo es posible mediante el pensamiento en Dios, pero no mediante el conocimiento absoluto de él [...] Esto no es tan sólo... una afirmación que se remonta a mi judaísmo (el judío piadoso al escribir la palabra ‘Dios’ la convierte en un apóstrofo, porque para él Dios es lo ‘innominado’), sino a un principio más decisivo que la teoría crítica” (cfr. ibíd., p. 103).

(ibíd.), y por ello se concluye: “Creo que todo cuanto sabemos del mundo físico y del mundo vivo hace imposible toda salvación celeste. Digo, pues, que nos es preciso renunciar a dios y a su salvación” (ibíd.). No obstante, se añade seguidamente que no es posible saberlo con certeza porque lo que pretendemos negar pertenece a lo que nos es inverificable:

Ciertamente no puedo decirlo con seguridad, dado que la existencia o inexistencia de un más allá de nuestro mundo físico y de un más allá de nuestras vidas son inverificables (ibíd.).

Por contra hay algo seguro: “lo que puedo decir en cambio con certeza es que hay que renunciar a la salvación terrestre...” (ibíd.); efectivamente, a nuestro mundo físico y a nuestras vidas verificables les es consustancial el conflicto, por lo que no cabe concebir una sociedad totalmente reconciliada “en la que reinen simultáneamente total comunidad y total libertad” (ibíd.). Lo que sabemos con certeza es nuestra condición de **itinerantes de la incertidumbre**, que hemos de seguir el camino y no querer descansar en falsas seguridades, no sea que nos convirtamos en estatuas de sal y se desvirtúe nuestra condición. En cuanto al silencio que es de todo punto necesario adoptar con relación al más allá de nuestro mundo físico y de nuestras vidas, ha de concebirse solamente como tal, y evitar interpretarlo en términos de negación de aquello que la estricta razón ignora, parecidamente, en mi opinión, a como ha de hacerse con el **silencio wittgensteiniano**²¹⁴.

El silencio/misterio, que no es nada sustantivo, puede sin embargo de alguna forma interpelarnos, de modo que le repliquemos, si no con una respuesta imposible, sí al menos con el asombro. Morin proclama ante los dos abismos, el del átomo y el de las

²¹⁴ Wittgenstein defiende en el *Tractatus*, como sabemos, que el problema del sentido no es un problema científico (empírico), por lo que “el sentido del mundo ha de quedar fuera del mundo” (6. 41) y “Dios no se revela en el mundo” (6. 432). Se impone el *silencio*: “Sobre lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio” (7.). Bien pudiera ser este silencio un silencio místico... En tal sentido leemos: “Sentir el mundo como un todo limitado, eso es lo místico” (6. 45) y, sobre todo (¿se trata del asombro ante el existir?): “lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea” (6. 44). El mismo Ayer reconoce que, aun siendo él positivista, ha de no obstante admitir que, respecto al término *metafísica*, no está claro “si el uso que de dicho término hizo el propio Wittgenstein fue siempre peyorativo” (A. J. Ayer, *Wittgenstein*, Barcelona, Crítica, 1986, p. 32). Manifiesta también que no tiene razones para abrigar dudas acerca de la opinión de Von Wright, que asimila la obra de Wittgenstein a la de Pascal y afirma de él que las influencias más profundas las recibió de escritores situados “en la frontera” entre filosofía, religión y poesía... (cfr. ibíd. pp. 26-27). En este sentido no considero adecuada la interpretación que Enrique Tierno –autorizado traductor del *Tractatus*– hace de Wittgenstein cuando le atribuye una “instalación en la finitud”, si por tal actitud ha de entenderse una actitud *vitalmente satisfecha*, excluyente de cualquier otra más compleja/abierta (cfr. E. Tierno, *Qué es ser agnóstico*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 32, 37, etc.);

galaxias, es decir, ante el misterio de lo grande y de lo pequeño y ante el misterio del hombre. Leemos en *Autocritique*:

¿Cómo no abrir ojos pascalianos al contemplar a Einstein, Plank, de Broglie, Heisenberg? Pero, ¿dónde estábamos? ¿Quiénes éramos? (1959: 242).

Tal actitud de asombro no proviene de la ciencia –la cual llegada a este punto tiene que callar–, sino del **ser humano concreto**, con todo su pertrecho de “razón” y “corazón”:

Al igual que cualquier ser humano intuyo que existe algo, aun cuando no fuera más que la ilusión, y que ese algo no puede ser denominado la nada (ibíd.).

Morin rechaza la “reificación del vacío”, que no sería sino un “dogmatismo postrero”, y en este sentido nos advierte **contra la absolutización del nihilismo**: “la conciencia moderna debe captar la relatividad del nihilismo con respecto a lo que éste niega, y la relatividad de lo que existe con respecto al nihilismo” (ibíd.).

Morin en cualquier caso es un creyente. No me refiero obviamente a creer en Dios, puesto que él directamente nos confiesa “yo sería del todo incapaz de seguir las formas particulares ligadas a tal o cual creencia, a tal o cual dogma o iglesia” (1965b: 35)²¹⁵. Sin embargo, inmediatamente antes ha reconocido que “la necesidad religiosa²¹⁶ es una realidad profunda del hombre” (ibíd.), refiriéndose a ir sin cesar tras la verdad y a crecer en ese camino sin fin... En general, la **necesidad de tener una fe, una esperanza y de apostar por ellas** aparece de modo patente en su biografía. Tenemos, por ejemplo, el siguiente testimonio:

Anhelaba el futuro y lo llamaba al igual que cuando niño llamaba a mi madre, a sabiendas de que estaba muerta... porque me parecía imposible que todo quedase malogrado (1959: 143).

Es evidente que podría hacerse una lectura freudiana de esta fe y de esta opción a favor del sentido (el niño huérfano que padece el vacío materno, la “expulsión del parto”, etc), posibilidad que Morin no ignora (cfr. 1959: 174); tampoco deja escapar

igualmente me parece reduccionista la interpretación que hace de la poesía en general y de A. Machado en particular, de los que considera también que están “instalados en la finitud” (cfr. ibíd., p. 37).

²¹⁵ Morin, no obstante, no puede, debido a su antropología, despreciar la comunidad y los rituales, sino al contrario. De hecho, al hablar de la “religión terrestre”, religión de mínimos, dice de ella: “Tal vez reclame un ritual. Toda comunidad necesita comunión” (1993: 206).

²¹⁶ Evidentemente, religiosidad toma aquí un sentido positivo y no el negativo de otros pasajes morinianos como, por ejemplo, éste: “una membrana de religiosidad me impedía ver” (1959: 137).

la raíz judía de su esperanza cuasi mesiánica, puesto que a este respecto reconoce que “era judío elevado al cuadrado” (1959: 176). Sin embargo, esta exigencia de sentido pretende ir más allá de lo biográfico/circunstancial y se presenta como raíz antropológica. En *Le vif du sujet* nos encontramos con otro testimonio que me parece que encierra este mismo significado de **necesidad (vital) de un sentido radical, inalcanzable por otra parte**. Me refiero a ese pensamiento que tanto se cita, a menudo mutilado, sin su segunda parte, con lo que a mi parecer se trivializa su alcance:

No tengo necesidad de Dios, tengo necesidad de un ser femenino; pero tan raro, difícil de encontrar, huidizo a la hora de encarnarse (fugitif à s’incarner), como Dios (1969: 178).

Efectivamente, aparte el posible matiz retórico de la expresión “como Dios” y aparte también la probable alusión a la ausencia viva de la propia madre, el texto citado, junto con las líneas que le preceden, nos permite afirmar que se trata de una necesidad de algo que, paradójicamente, es concreto a la vez que trasciende lo concreto. No puede ser algo abstracto, como por ejemplo la noción de Dios, sino algo vivo (“alma”) y concreto/real (“mujer”) (cfr. *ibíd.*). Mujer, sin embargo, no ha de entenderse en un sentido trivial sino significando lo que falta al hombre. Ahora bien, esta alma y mujer “que no es ninguna de las que yo conozco, desconocida por tanto..., sé que no la puedo encontrar. No sé dónde está. ¿Por qué se ha desencarnado de Mg?” (*ibíd.*). La necesidad sentida es, pues, **paradójica**, ya que siendo concreta no es posible concretarla.

En el pensamiento moriniano, las paradojas/contradicciones no tienen por qué llevar al descreimiento. Junto al pensamiento, **está la vida que nos/se reta a esperar contra toda esperanza**. Tampoco ahora nos faltan testimonios autobiográficos de nuestro autor: “no me uní a los escépticos” (1959: 207), manifiesta a propósito de la experiencia de fracaso sufrida tras la expulsión del Partido. Morin no renuncia a la opción utópica, a vivir el presente con tensión de futuro (es incluso la manera de superar el mal del hastío del vivir). Por eso le parece insuficiente vivir como los “carpediemistas (*carpediemistes*)”, es decir, dedicarse en exclusiva al *carpe diem* o a “cultivar el jardín” (en alusión sin duda al escéptico Cándido, protagonista del homónimo cuento filosófico de Voltaire) (cfr. 1959: 237).

Es preciso aún insistir en el carácter refractario a todo dogmatismo que es propio del neo-atéismo moriniano. Así concluye el escrito de *Dieu, aujourd’hui*: “al

escuchar a Germain, yo estaba pensando que el creyente es para mí a un mismo tiempo el ser más próximo y el más extraño; por una parte, me doy cuenta que tiene las mismas motivaciones que yo, y por otra, siento que hay algo en lo que no puedo participar en modo alguno. Pienso también que lo que es virtual en mí, es decir la creencia, es actual en él, pero que lo que es actual en mí, es decir la duda, es también virtual en él. Y vuelvo a la cuestión preliminar: ¿somos tan semejantes?, ¿somos tan diferentes?” (1956b: 36).

Paul Germain es el interviniente que precede en el turno a nuestro autor. Su exposición no es de carácter principalmente doctrinal o teórico, sino que se presenta como un “testimonio personal” (1965b: 21). Tras analizar el sentido de la fe cristiana en su vida, concluye así de ella: “Es la fuente de un optimismo esencial que no excluye el análisis lúcido, crítico y riguroso, ni el esfuerzo emprendido sin promesa de éxito, y que no nos coloca al margen del error, del fracaso y del desaliento, pero que en toda circunstancia surge para proyectar una cierta luz sobre nuestra existencia humana. Es la fuente de nuestra Alegría y de nuestra Paz, que no excluye el temor, el miedo y, evidentemente, la miseria” (1965b: 20).

Se trata, por otra parte, de una fe que, a diferencia de lo que Morin llama “credo medieval” (1965b: 34), se muestra no exenta de fragilidad, condición que la hace no despreciable a los ojos de nuestro autor, por más que no la comparte en sus términos. El “credo medieval” se refiere al intento que se dio en las tres religiones monoteístas presentes en nuestra Edad Media de “unir la cosmogonía racional y la creencia en Dios” (ibíd.), es decir, de acorazar la fe echando mano para ello de una razón cerrada/limitada²¹⁷. Sin embargo, **la fe “respetable” sólo puede plantearse desde las condiciones de incertidumbre y riesgo que caracterizan al sujeto humano:**

Por mi parte, respeto la creencia que se sabe creencia, es decir hipótesis y desafío, inclusive, por tanto, cuando conduce a darse/actuar por entero en el desafío de la fe (Pascal). (1981: 283).

²¹⁷ Tal “credo medieval” resultaría, por otro lado, poco menos que refractario al Dios de la fe bíblica, se trate del de Moisés, que rechaza ser nombrado/conceptualizado (“yo soy el yo soy”, Éxodo, 3, 14), o del de San Pablo, que es “locura para los paganos” (cfr. 1 Corintios, 23-25; 2 Corintios, 14; Hechos, 17 y 18), o sea, para los griegos/filósofos, debido a que se presenta según categorías no abstractas/teóricas, sino como imprevisible, amoroso, etc. De este modo las “pruebas” clásicas o tradicionales de la existencia de Dios lo serían para el ya creyente o ya dispuesto. Este sería el valor a dar a aquel aserto que encontramos en la epístola a los Romanos, 1, 20 (ver antecedentes en el libro de la Sabiduría, cap. 13): “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”; efectivamente así será, pero para el que “ve”, o anhela ver, las cosas como criaturas...

Deseo finalmente destacar la consideración con que Morin concluye la intervención que hemos venido analizando. Dice así:

en el momento de concluir quiero evitar este reflejo, espontáneo en mí como en los otros, es decir, creyente y no-creyente, de creer finalmente en mi superioridad moral. El creyente piensa “yo tengo una superioridad moral sobre el ateo puesto que el ateo está en el error o en la errancia”. El ateo, por su parte, tiene el sentimiento de superioridad moral porque piensa que, él al menos, no es el juguete de una ilusión consoladora (1965b: 36).

Que nadie se crea mejor o superior como consecuencia de la certeza en la que se ha *instalado*. Arrogarse la *excelencia* supone perderla, puesto que significaría haber bajado la guardia, no hallarse ya en la *itinerancia* y en la *resistencia*, en la incertidumbre y el riesgo.

El evangelio de la resistencia y las “finalidades terrestres”

1) Estamos perdidos

¿Qué es lo que se nos anuncia? En primer lugar, **nuestra perdición**. En *Terre-Patrie* se proclama con toda claridad: “Nuestro mundo está condenado a la perdición. Estamos perdidos” (1993: 195). La ciencia, como sabemos, nos habla de **una realidad inconsistente en el origen**. Morin nos lo recuerda:

Este mundo nuestro es muy débil en su base, casi inconsistente: nació de un accidente, tal vez de una desintegración del infinito, a menos que se considere que brotó de la nada... (ibíd.).

La inconsistencia no está sólo en el origen, sino –cosa que es más grave– **también en el destino**:

Todo nace en la circunstancia, y todo lo que nace está condenado a la muerte (ibíd.).

Las mismas emergencias que más valor tienen para nosotros, tales como la vida, la conciencia, la verdad, la belleza, el amor... “son perecederas, fugaces, como la flor que se abre, el fulgor de un rostro, el tiempo de un amor...” (ibíd.). Añadamos la circunstancia de que tales emergencias últimas del devenir, en particular la conciencia y el amor, las cuales “deben ser reconocidas como primeras normas y primeras leyes”

(ibíd.), “no adquirirán la perfección ni la inalterabilidad” (ibíd.). Por tanto, no sólo estamos condenados a ser mortales, sino también a no alcanzar la perfección en ningún orden y, además, a guiarnos siempre con leyes y normas no absolutas ni estables. Desde el punto de vista de la ciencia sólo cabe anunciar la perdición, el “*evangelio de la perdición*” (1993: 194), o sea, paradójicamente la buena noticia de que estamos perdidos. Perdidos en el cosmos, rodeados de la nada, condenados a la muerte y, mientras llega, condenados a la incertidumbre (el hombre incierto realiza una obra incierta en un mundo incierto...).

El amor y la conciencia morirán. Nada escapará a la muerte. No hay salvación en el sentido de las religiones de salvación que prometen la inmortalidad personal. No hay salvación terrenal, como pretendió la religión comunista... (1993: 195).

Pero, ¿en qué sentido puede ser buena tal noticia? Puede tomarse como buena, en primer lugar, por lo que tiene de **toma de conciencia de la propia situación/condición**, por mala incluso que ésta pueda ser. Ciertamente, la ciencia nos permite “tomar conciencia de nuestra irremediable finitud”, con lo que podemos rechazar los falsos infinitos (recordemos que el verdadero infinito estaría en todo caso más allá de la estricta razón, por lo que sólo cabría ser presentido: por la poesía, la música, etc.). Pero hay otro motivo que nos permitiría tomar como bueno el anuncio de nuestra perdición y es que éste viene acompañado del anuncio igualmente real de que, **no obstante, tenemos una tarea** (o sea, una casa, o mejor, el cuidado de esa casa, que no es otra cosa que su *humanización*). Esta tarea o cierto *deber*, así como su carácter de “buena nueva”, quedan así expresados:

Esta es la mala nueva: estamos perdidos, irremediamente perdidos. Si hay un evangelio, es decir una buena nueva, debe partir de la mala: estamos perdidos pero tenemos techo, casa, patria: el pequeño planeta donde la vida levanta su jardín, donde los humanos levantaron su hogar, donde la humanidad debe reconocer ya su casa común... Debemos cultivar nuestro jardín terrestre, lo que significa civilizar la Tierra (1993: 198).

Sin embargo, hay en mi opinión dos precisiones críticas a hacer. La primera se refiere a que esta tarea de civilizar/humanizar/fraternizar la Tierra, aun llevándose a cabo, terminaría en fracaso/perdición/muerte (“todo lo que nace muere”), por lo que desde nuestra experiencia empírica sólo podría a la postre hablarse de mala nueva. La segunda consideración nos lleva a pensar que la noticia de nuestra perdición no es nueva en rigor. No podemos negar que la consciencia de la propia limitación e inconsistencia pueda conseguir nuevos y más altos niveles gracias a los avances de la ciencia. Sin

embargo, es cierto que el hombre desde sus orígenes se sabe mortal, hasta el punto de que la consciencia de sí mismo surge concomitantemente, si no consecuentemente, a la consciencia de la muerte (cfr. *L'homme et la mort*).

Ocurre, no obstante, que también desde el principio el hombre acompañó a la consciencia de la muerte con el rechazo de ésta. Consciencia y rechazo de la muerte le han hecho al hombre vivir en la fe/duda, con preponderancia de una u otra según momentos y circunstancias. En este sentido, el anuncio por parte de la ciencia de la pérdida definitiva de la vida pero sin que a esta evidencia le acompañe ninguna fe/esperanza sí podría considerarse una “nueva”. Sin embargo, hemos de aceptar que **el “estamos perdidos” de la ciencia es una constatación empírica y que referente al sentido de la realidad más bien se debiera defender la incertidumbre**. Es cierto que nuestra razón, precisamente porque debe permanecer compleja/abierta/incierta, no debe tolerar cosificar/hipostasiar la fe/esperanza ni su objeto. Es cierto que ante nuestra razón la realidad toda y, concretamente, la realidad humana aparece como definitivamente mortal/biodegradable... Pero también es verdad que la realidad (y nuestra realidad humana) sigue siendo en el fondo misterio/enigma y, por ello, lo que parece debiera anunciarse (la “nueva”) es la incertidumbre.

Pienso que podemos consecuentemente hablar de una **“evangelio de la incertidumbre”**, cuya nueva es buena-mala pues, si bien nos coloca en la verdad de nuestra condición, nos descubre que ésta está sumergida en la incertidumbre y el riesgo.

2) Esperar contra toda esperanza. Resistir.

No obstante lo dicho, lo que la razón no puede/debe hacer es prohibir a la **vida** que imponga al sujeto humano como exigencia ética “esperar contra toda esperanza” y **apostar por la vida**, por más que la conciencia/evidencia de la muerte se presente siempre. Para vivir hace falta creer en la vida, es decir, considerarla en algún sentido absoluta (“vivir como si inmortales fuéramos”). Estamos perdidos, pero tenemos una tarea. Hay que **apostar eficazmente por esa tarea** pues también aquí, análogamente a como ocurría en Pascal, es todo (la vida, una vida *humana*) contra nada.

Distingue Morin tres tipos de religiones, una de las cuales tan sólo es para él aceptable, la del tercer tipo, **religión terrenal**, que rechaza por igual las religiones del primer tipo, religiones con dios(es), y las del segundo tipo, que ignoran ser religiones pero implican un providencialismo y una salvación terrestres. Dice nuestro autor de tal religión:

Sería una religión que habría roto con las religiones de salvación celeste y con las religiones de salvación terrestre, tanto con las religiones con Dioses como con las ideologías que ignoran su naturaleza religiosa (1993: 218).

Morin no rechaza la palabra religión, sino que la descarga de toda su carga tradicional. En principio toma la palabra con el significado de *re-ligación*. Significa en primer lugar constatar un hecho que emana directamente del paradigma de complejidad, a saber, que la realidad, y también la realidad humana, se halla unida/implicada, o sea, re-ligada. Sin embargo, Morin evoca la palabra religión en este caso, no para constatar el hecho obvio a que nos referimos, sino para proponer **una tarea ética** consistente en “proseguir la hominización y civilizar la tierra”, es decir, en re-ligar/unir a los seres humanos:

Es necesario un impulso, religioso en ese sentido, para llevar a cabo en nuestros espíritus la religación entre los humanos... (1993: 206).

Consecuentemente, la “religión terrenal” moriniana, sin dios y sin salvación, puede no obstante coincidir y cooperar incluso con las religiones de salvación en la tarea común del amor y la conmiseración:

Sería una religión sin revelación (como el budismo), una religión de amor (como el cristianismo), de conmiseración (como el budismo), pero en la que no habría salvación por inmortalidad/resurrección del yo, ni liberación por disipación del yo (1993: 207).

Es una religión que lleva consigo una misión, no sólo terrenal, sino también plenamente racional:

Sería una religión que comportaría una misión racional: salvar el planeta, civilizar la tierra, realizar la unidad humana y salvaguardar su diversidad. Una religión que aseguraría, y no prohibiría, el pleno empleo del pensamiento racional. Una religión que tomaría a su cargo el pensamiento laico, problematizador y autocrítico nacido del Renacimiento europeo (1993: 206).

Es una religión, sin embargo, que no elimina lo que nos sobrepasa o es de algún modo *superracional* y *superreal*; una religión en sentido mínimo, pero que no

rechaza el misterio que comporta el sentimiento en cierta manera sagrado de la compasión:

Sería una religión en el sentido mínimo del término. Un sentido mínimo que no es reducción a lo racional. Contiene algo de super-racional: participar en lo que nos sobrepasa, abrirse a lo que Pascal denominaba caridad y que también podemos denominar com-pasión. Comprende un sentimiento místico y sagrado (ibíd.).

No obstante, es una religión que se mantiene terrena, no supraterrana, ni tampoco de salvación terrestre. Por ello carece de verdades ciertas y de porvenir seguro. Su fundamento es la fe, que encierra la duda y la incertidumbre y dialoga con ellas:

Sería una religión sin verdad primera ni verdad final. No sabemos por qué el mundo es mundo, por qué somos mundo, por qué desaparecemos, no sabemos quiénes somos. Sería una religión sin providencia, sin radiante porvenir, pero que nos vincularía solidariamente a los unos con los otros en la Aventura desconocida (...). Sería una religión terrena, no supraterrana, ni tampoco de salvación terrestre (...). Sería una religión con fe como cualquier religión pero que, a diferencia de las demás religiones que eliminan la duda con el fanatismo, reconocería en su seno la duda y dialogaría con ella. Sería una religión que asumiría la incertidumbre. Sería una religión abierta al abismo (1993: 207-208).

No escapamos a la incertidumbre. En relación a la tarea que la religión terrenal nos propone no poseemos ninguna garantía de éxito, debido precisamente a que la experiencia histórica no nos permite ocultar “el gigantesco y terrorífico problema de las carencias del ser humano” (1993: 215). Dicha experiencia justifica un sentimiento, más que perplejo, escéptico:

¿Civilizar la Tierra? ¿Pasar de la especie humana a la Humanidad? ¿Pero que esperar del Homo sapiens demens? (ibíd.).

Efectivamente, en la historia humana, la locura ha barrido tantas veces a la razón, la inconsciencia a la consciencia, que nada nos obliga a pensar que no vaya a ser en delante de esa misma manera. La tarea civilizadora/humanizadora es no sólo inmensa, sino incierta. La incertidumbre nos coloca ciertamente ante el abismo y la nada.

Sin embargo, Morin no nos propone renunciar a la tarea, por más que la razón y la experiencia no dejen de hablarnos de perdición/muerte. Y es que está la esperanza o, mejor, está la **vida**: “no es la esperanza la que hace vivir, es el vivir lo que hace la esperanza, o sería mejor decir: el vivir hace la esperanza que hace vivir” (1993: 216). La esperanza o la vida no nos proporcionan certeza total, ni siquiera probabilidad, pero “no

todo está todavía decidido” (1993: 217). Por eso cabe afirmar: “sin que exista... certidumbre, ni siquiera probabilidad, hay posibilidad de un porvenir mejor”(ibíd.).

Hay pues que **esperar contra toda esperanza**, hay que **resistir**. Resistir significa caminar equidistantes de Escila y Caribdis, esos dos escollos mortales o, como se dice en *Autocritique*, “esos dos absurdos enemigos” (1959: 255), a saber, el Absoluto poseído/cosificado y “la nada” como vacío igualmente cosificado. La buena-nueva es, pues, **resistir: evangelio de la resistencia**. Evangelio como noticia y como tarea o propuesta de vida que queda formulado en las siguientes palabras con que termina *Terre-Patrie*:

No podemos sustraernos a la desesperanza, ni a la esperanza. La misión y la dimisión son igualmente imposibles (1993: 217).

Hay, por tanto, que vivir, pero **vigilantes** siempre, sin sucumbir ante la tentación/ilusión de eliminar la incertidumbre y la duda. Aceptar la incertidumbre y resistirse al abismo constituye la doble exigencia de nuestra experiencia global como sujetos.

La relativización de “la nada” (dentro de la “relatividad generalizada” propia de la concepción compleja) equivale al rechazo del nihilismo en su sentido absoluto, lo que supone en el fondo la aceptación de algún “sentido”. Tal sentido es el que “justifica” que se nos presente como un deber o una exigencia ética (¿de la razón? ¿del corazón?)²¹⁸ mantenernos en la tensión y contra el caos, o sea, *resistir*. Efectivamente, los seres humanos advertimos que hay algo que justifica que debemos apostar por la resistencia y por no dejarnos absorber. Así lo expresa Morin en *Autocritique*:

Al igual que cualquier ser humano, intuio que existe algo, aun cuando no fuera más que la ilusión, y que ese algo no puede ser denominado nada (et que ce quelque ne saurait être nommé rien) (1959: 242).

²¹⁸ Esperanza Guisán, en su libro *Ética sin religión* (Madrid, Alianza, 1993), rechaza toda religión dogmática, porque la misma hace sucumbir la racionalidad y la autonomía necesarias para la ética (admite la posibilidad de una coexistencia entre una fe religiosa explícita y la racionalidad crítica solamente en personas especialmente capaces). Pero rechaza también el relativismo escéptico y defiende –diríamos– un cierto fundamento *in re* para la moral. Sostiene en concreto la tesis de que la doctrina humeana acerca de la no derivabilidad de las normas morales a partir de los hechos “no tiene que llevar al no-cognocitvismo ético”. Se trata, en mi opinión, de aceptar un “sentido”, alguna base sustantiva, aunque sea “conjetural” (Popper) y aunque se funde tan sólo en los “sentimientos” y en las “pasiones tranquilas”.

3) Las “finalidades terrestres”, la fraternidad, el amor

El evangelio de la incertidumbre y de la resistencia/esperanza significa **apostar por la vida**. Merece la pena el riesgo de vivir. En este sentido tiene Spinoza razón al afirmar que “el sabio en nada piensa menos que en la muerte”, a no ser –cabría añadir– que piense en ella como estímulo de la vida. Hay pues que *vivir*, **vivir humanamente**, es decir, de acuerdo a nuestra condición.

Vivir humanamente implica dar a la vida un sentido positivo, vivir “como que inmortales fuéramos”. Esta última expresión incluye paradójicamente la conciencia de nuestra condición de mortales y, al mismo tiempo, excluye cualquier menosprecio hacia la vida terrestre. Desde la óptica moriniana está claro que no cabe para el hombre, enraizado como está en la Tierra, pensar otras finalidades que las terrestres. Sin embargo, el hecho de aceptarlas como finalidades e incluso como exigencias morales, por más inciertas que sean, implica, digamos, una apuesta a favor de algo valioso y trascendente de alguna manera a la acción empírica. Tales **finalidades terrestres**, por otra parte, se concretan en **tender a la construcción de la humanidad** y en **civilizar la Tierra**. El principal valor es la **fraternidad**:

El evangelio de la fraternidad es a la ética lo que la complejidad al pensamiento: (la fraternidad) no apela ya a fraccionar, separar, sino a unir, es intrínsecamente religiosa, en el sentido literal del término (1993: 205).

Este **evangelio de la fraternidad**, anuncio y tarea, se refiere a que la hominización culmine conscientemente en humanidad, es decir, a que la naturaleza de *homo* se transforme de ternaria (individuo/especie/sociedad) en “tetralógica” (individuo/especie/sociedad/humanidad). La tarea en concreto consiste en *hacer emerger la humanidad* y al mismo tiempo “despertar en cada uno la humanidad” (cfr. 1981: 363).

Los valores principales de esta tarea son, junto a la **solidaridad**, la **compasión**, el **perdón** y el **amor**. Sabemos que los egocentrismos y los etnocentrismos, incluidas todas sus formas y manifestaciones, “son estructuras inalterables de la individualidad y la subjetividad” (1993: 199), las cuales obedecen a un principio de exclusión inherente al *yo*. Sin embargo, las estructuras del sujeto comportan también

“un principio de inclusión en un *nosotros*” (ibíd.). Esta “llamada a la fraternidad” (ibíd.) constituye un artículo fundamental del credo moriniano:

el problema clave de la realización de la humanidad es ampliar el nosotros, abarcar en la relación matri-patriótica terrena cualquier ego alter y reconocer en él un alter ego, es decir un hermano humano (ibíd.).

La llamada a la fraternidad es universal, porque es inherente al ser humano: “se dirige a todos y cada uno” (ibíd.). Otra cosa es sentirla/escucharla. Efectivamente, esto ocurre en quienes, “estén donde estén, la oyen en sí mismos” (ibíd.). Se trata de un sentimiento que podemos llamar de com-pasión y que contiene algo de “místico y sagrado” (1993: 207). Dicho sentimiento, aun pudiendo surgir en cualquier hombre, tal vez brota más fácilmente “entre los inquietos, los curiosos, los abiertos, los tiernos, los mestizos, los bastardos y otros intermedios” (ibíd.). Ciertamente, este sentimiento no es algo totalmente racionalizable, sino que tiene que ver con la buena disposición para convertir un principio abstracto en algo también sentido y que puede traducirse en compromisos de vida. Por eso la llamada a la fraternidad surge donde surge:

En todas partes, en todas las clases, en todas las naciones, hay seres de “buena voluntad” para quienes el mensaje es su mensaje (ibíd.).

La fraternidad debe superar no sólo la hostilidad, sino también la indiferencia. Ambas exigencias precisan la disposición favorable de la voluntad, la **generosidad**. Incluso en el caso concreto del rechazo al extranjero o al enemigo, en que para que se produzca la aceptación resulta necesario un esfuerzo de ambas partes, “hay que comenzar por comenzar...” (ibíd.), es decir que alguien tiene que ser primero; la generosidad, por tanto, es necesaria.

El **¡sed humanos!** es pues una llamada a la generosidad; sin embargo, no deja de tener como fundamento originario/antropológico la sorprendente constatación de que **¡somos humanos!** Lo mismo ocurre con la llamada a la magnanimidad y al perdón, incluso del criminal. Efectivamente, también la generosidad aquí tiene un fundamento. Por una parte, la concepción compleja de la multipersonalidad nos enseña que hay varias personas en un solo individuo, y que “no podemos encerrar a ese individuo en su personalidad criminal” (1993: 201); esa misma concepción compleja del ser humano nos obliga a proclamar: “Nadie puede ser condenado para siempre” (ibíd.). Por otra parte, son la **magnanimidad**, el **arrepentimiento** y el **perdón** los que nos pueden

ayudar a “detener la maquinaria infernal permanente que fabrica, sin cesar y en todas partes, crueldad con crueldad” (ibíd.).

No podemos de todas las formas esperar “resolver estos problemas (de la crueldad, etc.) de modo paradisiaco” (ibíd.). Sin embargo, debemos saber “luchar contra el error... contra la crueldad del mundo” (ibíd.). La resistencia en la lucha **contra el error y a favor del amor y la compasión** se halla dentro de las finalidades terrestres más profundas.

Queremos, finalmente, evocar lo que nuestro autor en *Pour sortir du XXe siècle* denomina “**principio espermático de la acción política**” (1981: 375). Se refiere a que la acción humana en general y la acción política en particular necesitan “ardores repetidos, ensayos/errores ininterrumpidos, hasta que un día, por casualidad, se produce la fecundación” (1981: 376). Es una “función que procede del fondo de las eras” (ibíd.): derroche inusitado de energía y de sustancia vital (esporas, pólenes, espermatozoides...) para llegar al fin a una fecundación:

volvemos a lo que sabíamos antes de todo conocimiento y de toda conciencia, mientras llegamos a lo que todo conocimiento y toda conciencia nos piden que realicemos y entendamos: sembrar (semer) → amarse (s’aimer) (ibíd.).

Sembrar la vida, dispensar innumerables esfuerzos... hasta que un día tal vez se produce inesperadamente la unión, el amor... Sembrar/Vivir/Amar.