



Resumen

En el presente trabajo nos introduciremos en el paradigma epistemológico de la complejidad desarrollado por Edgar Morin para, desde él, abordar críticamente la propuesta de la ética compleja y sus implicaciones políticas en la era planetaria.

Abstract

In this work we will introduce the epistemological paradigm of complexity developed by Edgar Morin in order to from it, critically approach the ethics of complexity proposal and its political implications in the planetary era.

Índice

1. De paradigmas y eras.....	5
1.1. Para salir de la postmodernidad.....	5
1.2. El nuevo método: complejidad, caos y organización.....	6
1.2.1. El paradigma de complejidad.....	10
1.3. Pensamiento ecológico en la era planetaria.....	15
2. Pensamiento religante y ética como religación.....	21
2.1. Comunidad de origen y destino.....	21
2.2. Ética <i>an-arjé</i>	23
2.2.1. Fuentes sin caudal.....	26
2.3. Cadena de religaciones. De la materia al amor.....	29
3. La complejidad ética.....	31
3.1. El principio de incertidumbre y la ecología de la acción.....	31
3.2. El bien pensar.....	33
3.3. Trinidad autoética-socioética-antropoética.....	35
4. Hacia la sociedad-mundo.....	39
4.1. Dialógica etico-política.....	39
4.2. La desesperanza esperanzada.....	42
Índice analítico y onomástico.....	47
Bibliografía.....	50

Los vínculos que unen a los ciudadanos en la asamblea y a los amantes en el lecho; los vínculos entre el pasado y el futuro, y entre la memoria de uno y la de los demás; los vínculos entre uno mismo y su propia experiencia; entre el acto y sus consecuencias; entre los genes del hombre y los del pez; entre el agua que me constituye y el agua del océano. Los vínculos son internos a este mundo.

Jorge Riechmann, *Del inacabamiento, la libertad*

1. De paradigmas y eras.

1.1. Para salir de la postmodernidad.

La crisis de los esquemas explicativos de la modernidad, diagnosticada y tratada por las diferentes corrientes postmodernas, se prolonga en una crítica de tres siglos de distanciamiento nunca definitivo. No vemos aún su límite posterior. No obstante, empezamos a vislumbrar de la mano, por un lado, de la revolución científica que introdujo la incertidumbre con la termodinámica, la física cuántica y la cosmofísica, así como de las reflexiones epistemológicas derivadas en autores como Popper, Kuhn o Feyerabend que mostraron que la ciencia ya no era certeza sino hipótesis y que existía lo no científico (paradigmas, postulados) en el seno mismo de la ciencia y, confluyendo con esta revolución, la revolución sistémica de las ciencias de la tierra y la ciencia ecológica, cuya prolongación epistemológica pretende ser la obra de Morin, apreciamos, como decimos, un cambio de rumbo en el pensamiento, la conveniencia o, mejor, la necesidad de un cambio profundo y radical del modo en que conocemos, en que aprehendemos la realidad, un cambio de paradigma epistemológico capaz de albergar un pensamiento el cual, a su vez, pueda afrontar sin reduccionismos nuestra realidad y pensarse a sí mismo sin desligarse de su praxis, una metaepistemología crítica y con vocación ecológica¹.

En la línea de crítica postmoderna que quiere superarse a sí misma definiéndose en positivo y no ya en contraposición a la modernidad encontramos a nuestro autor. Es principalmente en los seis tomos de *El método*², publicados entre

¹ El término ecológico lo utilizaremos para aludir a lo que está en interrelación con su medio, su *eco*. En lo que aquí respecta, para referirnos a un pensamiento en interrelación con las demás disciplinas del saber, con el medio con el sujeto que concibe, con su historia, etc.

² *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981(en adelante M1); *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983 (en adelante M2); *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, 1988 (en adelante M3); *El método IV. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Cátedra, Madrid, 1992 (en adelante M4); *El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra, Madrid, 2003 (en adelante M5); *El método VI. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006 (en adelante M6).

1977 y 2004, donde Morin desarrolla la propuesta del pensamiento complejo. La primera constatación es la insuficiencia del pensamiento clásico (el denominado por Morin como pensamiento simplificante o mutilante) y la necesidad de un nuevo método para la filosofía y la ciencia, esto es, la necesidad de una reforma total de pensamiento, la segunda es el carácter complejo de nuestra realidad y de nosotros mismos. El pensamiento adecuado para conocer y actuar sobre la realidad compleja que somos y en la que vivimos será el pensamiento complejo.

El pensamiento complejo es pues esencialmente el pensamiento que trata con la incertidumbre y que es capaz de concebir la organización. Es el pensamiento capaz de religar (complexus: lo que se teje conjuntamente), contextualizar, globalizar, pero al mismo tiempo es capaz de reconocer lo singular, lo individual, lo concreto.³

Es importante señalar que la complejidad no es un programa cerrado a seguir y el cual aplicar a los distintos ámbitos de nuestra realidad, la complejidad es, por un lado, una problemática que ha invadido todos nuestros horizontes y, por otro, el conjunto de principios con los cuales afrontar esta problemática. Estos principios ayudan a una mente autónoma a conocer mientras que un programa destruiría la autonomía de quien busca e investiga.

1.2. El nuevo método: complejidad, caos y organización.

Del primer tomo, en el que se centra en la organización física (la physis será el lugar de la creación y la organización), parte en los siguientes a las esferas biológica y antrososocial. Se da una relación organizacional entre estas tres esferas y una implicación mutua que resulta recíprocamente generadora y regeneradora de las mismas.

³ Cfr. Morin, E., “Pensar la complejidad”, *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*, Universidad de Valencia, 2010, pp. 138.

Morin parte a la búsqueda de un nuevo método en oposición al método de la simplificación ya que éste ha resultado, primero en las ciencias, después extendido a todo ámbito, idealizante, racionalizante, normalizante y, sobre todo, manipulador. Como veremos, no hay un rechazo total de esta forma de pensamiento, la propuesta es, evidenciadas sus limitaciones, delimitar su ámbito y superarlo integrándolo en el nuevo método propuesto.

Destacaríamos tres ideas fundamentales del nuevo paradigma⁴ : complejidad, caos y organización.

La complejidad es la matriz no sólo del nuevo *modus cognoscendi* sino también de una ontología y una praxis. Si atendemos a su etimología, lo complejo es lo que está enlazado, entretejido, formado por diferentes elementos íntimamente unidos o vinculados. Lo complejo es lo abrazado, lo religado⁵. Lo complejo no será para nosotros sinónimo de complicado aunque comporte complicaciones y dificultades, es más una noción lógica y cualitativa que cuantitativa, lo complejo será lo profundo, lo radical y no sólo lo que comporta un gran número de interacciones. Compleja es una relación en la que se da simultáneamente concurrencia, antagonismo y complementariedad. Y complejo es el pensamiento que no elude el desorden, la incertidumbre, el azar, la contradicción sino que los conoce, reconoce y asume. Al tomar la complejidad como guía, otorgamos importancia también a algo que el paradigma de la simplificación evitaba como si de algo inexistente se tratase: lo que no es conocido, el misterio.

El concepto de caos o desorden que propone Morin no se reduce a la degradación ni a la desorganización, su riqueza radica en la capacidad genésica y creadora. El desorden es constitutivo de la naturaleza, ya no podemos, como en la física

⁴ Redefiniendo el término de Kuhn, nos dirá Morin que «un paradigma contiene, para todo discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías maestras de la inteligibilidad (...) entre estos conceptos o categorías. De este modo, los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos. » M6. pp. 232 (más extensamente en M4, pp. 216-244).

⁵ Veremos en lo que sigue que la religación (*la reliance*) es idea y, sobre todo, práctica central tanto en el pensamiento complejo como en la ética compleja.

clásica, considerar el orden como el centro, como la evidencia ontológica, marginando al mismo tiempo el desorden, intentando controlarlo o relegándolo. El desorden forma parte del orden y la organización, esto es, del tejido de lo real, ya no es residuo.

Existe una relación crucial entre el despliegue del desorden, la constitución del orden y el desarrollo de la organización, relación que gira en torno a la idea de que la perturbación y la desviación son necesarias para la generación de nuevas estructuras.

Y he aquí otra noción principal: la emergencia. Emergencia es un tipo de realidad que es producido por un conjunto de condiciones pero que, una vez formado, adquiere existencia propia y es irreductible a los componentes de los que ha surgido⁶. Es, por tanto, irreductible fenoménicamente e indeducible lógicamente. Así, consideraríamos la vida como una emergencia de la historia de la Tierra y la humanidad como una emergencia de la historia de la vida. La introducción del caos genésico (comporta desintegración organizadora) y, vinculada a éste, la emergencia es lo que nos lleva a la noción de complejidad y de organización compleja.

Vemos el despliegue de la organización compleja en las tres esferas antes mencionadas: física, biológica y antropológica, interactuando en el bucle recursivo orden/interacciones/desorden/organización. Estos cuatro factores han de pensarse juntos y retroactantes pues se desarrollan mutuamente siendo entre sí concurrentes, complementarios y antagonistas, es decir, están relacionados de forma compleja.

¿De qué modo se asume el antagonismo o contradicción entre dos ideas? El problema de pensar sin incoherencias dos ideas contrarias se resuelve bien por encontrar el metapunto de vista que relativiza las nociones antagonistas, bien por la inscripción en un bucle que haga productiva la asociación de las nociones antagonistas, que se hacen así complementarias, transformándose la disyunción en unidad compleja.

⁶ Cfr. M6, pp. 213.

Para comprender la noción de organización compleja hemos de pasar de la idea de objeto a la de sistema, esto es, tenemos que tomar en consideración las interrelaciones. La naturaleza es un sistema, también los individuos, las sociedades y las ideas funcionan según la dinámica de sistemas, en otras palabras, son unidades complejas organizadas⁷ que interactúan con su medio. La emergencia, el salto de la novedad en el seno de la organización, y los constreñimientos de esta organización del todo que reprimen las propiedades que las partes tienen de forma aislada, nos dibujan la dinámica de estos sistemas. Podemos entender el sistema como un todo que toma forma al mismo tiempo que sus elementos se transforman.

Retoma Morin una idea de Pascal, el pensador clave de la complejidad en la edad clásica: siendo todo ayudado y ayudante, causado y causante, tengo por imposible conocer el todo sin conocer las partes y conocer las partes sin conocer el todo, pues el todo es más (y menos) que las partes y las partes son más (y menos) que el todo.

Un rasgo fundamental de la organización compleja es que transforma la diversidad en unidad sin anular la diversidad, es más, esta diversidad es creada en y por la unidad sistémica. Las partes en el todo se organizan de forma complementaria pero esta complementariedad comporta antagonismo, es decir, la organización inhibe potencialidades que impedirían el sistema.

No hay organización sin antiorganización. En el caso de organizaciones fijas, la antiorganización es latente, virtual. La antiorganización tiene un carácter intrínsecamente organizacional e interviene en la dinámica interacción-retroacción de un sistema. Todo sistema lleva en sí, de esta forma, el fermento de su degradación.

Para enfrentar la noción de sistema debemos superar tanto el reduccionismo como el holismo. Lo importante son las relaciones transformadoras donde la organización juega un papel nucleante (hemos de considerar el sistema en

⁷ En el caso de los seres vivientes, veremos más adelante que no se trata sólo de organización sino de auto-eco-organización.

relación con el entorno, el tiempo, el conceptuador-observador). La organización es el nudo que une la idea de interrelación a la de sistema: une, transforma los elementos de un sistema, produce y mantiene ese sistema. Es apertura y clausura a un tiempo, allí donde hay apertura organizacional, hay cierre organizacional.

La complejidad está en la base. Surge allí donde la unidad compleja produce sus emergencias, allí donde el desorden y la incertidumbre perturban a los fenómenos, allí donde el sujeto puede contemplar su propio rostro reflejado en aquello que estudia, allí donde las antinomias rompen el curso del razonamiento. Y la complejidad se nos impone en principio como imposibilidad de simplificar. Lo complicado puede reducirse a un principio simple, podemos desenredar su nudo, pero la complejidad que está en la base de nuestro mundo a nivel microfísico, macrofísico y mesofísico no puede ser reducida ni simplificada. Esta reducción que busca conocer mediante la evasión de la complejidad nos lleva en rigor a la ceguera. Lo simple, nos dirá Morin, no es más que un momento arbitrario de abstracción arrancado a la complejidad, un instrumento de manipulación.

La génesis, la partícula, la organización, la evolución, la naturaleza son insimplificables y representan un desafío a nuestro entendimiento. Lo mismo vale para la esfera antropológica, lo veremos en lo que sigue.

El desorden, la antinomia, la incertidumbre fecundan un nuevo tipo de comprensión, la del pensamiento complejo, que nos impele a dos tareas complementarias: saber de la organización y organización del saber.

1.2.1. El paradigma de complejidad.

El paradigma de simplificación, es decir, el conjunto de los principios de inteligibilidad propios de la científicidad clásica que producían una concepción simplificante del universo (físico, biológico, antropológico) se caracteriza por un

principio de generalidad, un principio de reducción y un principio de disyunción. Este paradigma se ha revelado fecundo en el progreso de la física, de la gravitación newtoniana a la relatividad einsteniana y en biología ha permitido concebir la naturaleza físico-química de la organización viviente. Pero hoy estos mismos progresos de la física nos enfrentan a las insuperables complejidades de la partícula atómica y de la realidad cósmica, y los progresos de la biología nos sitúan ante el problema inseparable de la autonomía y la dependencia que concierne a todo lo viviente. Es precisamente el desarrollo de estos conocimientos científicos lo que pone en crisis la científicidad que había suscitado este mismo desarrollo.

El paradigma de simplificación conlleva los siguientes principios:

1. Principio de universalidad: no hay más ciencia que de lo general. Se expulsa lo local y lo singular como contingentes o residuales.
2. Eliminación de la irreversibilidad temporal y, más ampliamente, de todo lo que es evenencial e histórico.
3. Principio reductor del conocimiento de los conjuntos o sistemas al conocimiento de las partes simples o unidades elementales que lo constituyen.
4. Principio reductor del conocimiento de las organizaciones a los principios de orden (leyes, invariancias, constancias, etc.) inherentes a estas organizaciones.
5. Principio de causalidad lineal superior y exterior a los objetos.
6. Soberanía explicativa absoluta del orden, es decir, determinismo universal e impecable: los aleas son apariencias debidas a nuestra ignorancia.
7. Principio de aislamiento-disyunción del objeto respecto de su entorno.
8. Principio de disyunción absoluta entre el objeto y el sujeto que lo percibe/concibe. La verificación por observadores/experimentadores diversos basta, por tanto, no sólo para alcanzar la objetividad, sino para excluir el sujeto cognoscente.
9. Luego: eliminación de toda problemática del sujeto en el conocimiento científico.

10. Eliminación del ser y de la existencia mediante la cuantificación y la formalización.
11. La autonomía no es concebible.
12. Principio de fiabilidad absoluta de la lógica para establecer la verdad intrínseca de las teorías. Toda contradicción aparece necesariamente como error.
13. Se piensa inscribiendo ideas claras y netas en un discurso monológico.

Frente al paradigma de simplificación, la propuesta moriniana del paradigma de complejidad se basa en los siguientes principios:

1. Validez, aunque insuficiencia, del principio de universalidad. Principio complementario e inseparable de inteligibilidad a partir de lo local y lo singular.
2. Principio de reconocimiento e integración de la irreversibilidad del tiempo en la física (segundo principio de la termodinámica), en la biología (evolución) y en toda problemática organizacional. Necesidad ineluctable de hacer intervenir la historia y el evento en toda explicación.
3. Reconocimiento de la imposibilidad de aislar las unidades elementales simples en las bases del universo físico. Principio que une la necesidad de unir el conocimiento de los elementos o partes al de los conjuntos o sistemas que éstos constituyen.
4. Principio de la inevitabilidad de la problemática de la organización y, en lo que concierne a determinados seres físicos (astros), los seres biológicos y las entidades antrosociales, de la auto-organización.
5. Principio de causalidad compleja, que comporta causalidad mutua interrelacionada, interretracciones, retrasos, interferencias, sinergias, desviaciones, reorientaciones. Principio de endo-causalidad en lo que a los fenómenos de auto-organización concierne.

6. Principio de consideración de los fenómenos según una dialógica orden/desorden/interacciones/organización. Integración, por tanto, de los eventos aleatorios en la búsqueda de la inteligibilidad.
7. Principio de distinción pero no de disyunción entre el objeto o el ser y su entorno. Conocimiento de las interacciones.
8. Principio de relación entre el observador/conceptuador y el objeto observado/concebido. Principio de introducción del dispositivo de observación o de experimentación (aparato, desglose, red). Necesidad de introducir el sujeto humano –situado y fechado cultural, sociológica e históricamente- en todo estudio antropológico o sociológico.
9. Posibilidad y necesidad de una teoría científica del sujeto.
10. Posibilidad, a partir de una teoría de la autoproducción y de la auto-organización, de introducir y de reconocer física y biológicamente las categorías del ser y de existencia.
11. Posibilidad, a partir de una teoría de la auto-producción y de la auto-organización, de reconocer científicamente la noción de autonomía.
12. Problemática de las limitaciones de la lógica. Reconocimiento de los límites de la demostración lógica en el seno de los sistemas formales complejos. Consideración eventual de las contradicciones o aporías impuestas por la observación/experimentación como índices de un dominio desconocido o profundo de la realidad. Principio discursivo complejo que comporte la asociación de nociones a la vez complementarias, concurrentes y antagonistas.
13. Es preciso pensar de forma dialógica y mediante macroconceptos que unan de forma complementaria nociones eventualmente antagonistas.

El paradigma de complejidad no produce ni determina la inteligibilidad sino que nos incita a considerar la complejidad del problema estudiado, a distinguir y a hacer comunicar en lugar de aislar y poner en disyunción, a reconocer los rasgos singulares, originales, históricos del fenómeno en lugar de unirlos simplemente a

determinaciones o leyes generales, a concebir la unidad/multiplicidad de toda entidad en lugar de heterogeneizarla en categorías separadas o de homogeneizarla en una totalidad indistinta, nos invita, en fin, a dar cuenta de los caracteres multidimensionales de toda realidad estudiada⁸.

La epistemología pierde el fundamento pues ya no hay entidad de partida para el conocimiento: lo real, la materia, el espíritu, el objeto, el orden, etc. En su lugar hay un juego circular o un bucle recursivo que genera estas entidades, las cuales aparecen como otros tantos momentos de una producción. Síntesis y análisis se suceden apelando el uno al otro en un proceso que no tendrá fin de producción de conocimiento. Un bucle o espiral recursiva y sin término es, de este modo, una imagen adecuada del proceso del conocer. Estas dos novedades nos aporta el paradigma de complejidad: un nuevo tipo de unión, el bucle, y un nuevo tipo de unidad no reductiva, el circuito.

El conocimiento, para no ser simplificante o mutilador de aquello que conoce, ha de convertirse en comunicación entre un conocimiento y el conocimiento de este conocimiento. Este nuevo modo de conocer y pensar será necesariamente un nuevo modo de actuar, porque el saber transforma y nos transforma. No es fuera de la praxis donde se ha de constituir un nuevo saber sino en una meta-praxis.

La ciencia clásica tenía vocación dominadora y manipuladora. La manipulación, que se ha hecho técnica, es cada vez más autónoma con respecto a la ciencia y más dependiente con respecto al aparato social. Pero a diferencia del modo de actuar derivado del paradigma de simplificación que deviene manipulador (un pensamiento mutilado deviene mutilante), y represor cuando se transforma en acción, especialmente, en acción política, a diferencia de esto, decimos, un pensamiento que aporta autoconocimiento, que se abre a la solidaridad cósmica, que no desintegra el semblante de los seres, que reconoce el misterio, podría proponer un principio de acción

⁸ Cfr, Morin, E., *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984.

que no ordene sino organice, que no manipule sino comunique, que no dirija sino anime⁹.

1.3. Pensamiento ecológico en la era planetaria.

Los objetos de estudio ya no son sólo objetos, los concebimos en función de su organización, de su entorno y de su observador, la dimensión ecológica estará, por tanto, presente en toda observación y en todo pensamiento. De ahí que otra denominación adecuada para el pensamiento complejo sea pensamiento ecologizado. Al denominarlo de este modo hacemos énfasis en la necesidad de pensar los problemas insertos siempre en el conjunto de fenómenos del que forma parte, pensar su organización, su carácter histórico y evenencial, sus interrelaciones. La visión ecológica consiste en percibir todo fenómeno autónomo en relación con el entorno, es decir, ecosistémicamente, estando este entorno constituido no sólo por el medio sino también por el conjunto de interacciones.

Si tomamos como ejemplo las ideas, vemos que toda idea nos remite a una ecología mental y cultural la cual la nutre, es su ecosistema coorganizador y coproductor.¹⁰

Del mismo modo, el entorno social de un individuo constituye su ecosistema, cada una de sus acciones entrará de manera relativamente aleatoria¹¹ en estas interacciones, modificándolas y siendo modificada por ellas. Toda vida humana comporta su eco-inscripción y su eco-determinación, por lo que la explicación de los fenómenos humanos no podría prescindir ni de su autor ni de su ecosistema. La propuesta moriniana no deriva en un “ahogamiento” del sujeto en el medio puesto que no se reduce el sujeto a sus causas externas pero tampoco se insulariza o independiza de éstas.

⁹ M1, pp. 436.

¹⁰ Esta problemática se desarrolla en M4.

¹¹ En el subapartado 3.1. del presente trabajo trataremos el tema de la ecología de la acción.

Diremos entonces con Morin que toda vida humana está a la vez eco-socio-auto-determinada.

Se prefiere el concepto de ecosistema al de medio o entorno porque estos últimos olvidan el carácter auto-organizado y organizativo. El ecosistema se auto-produce, se auto-regula y se auto-organiza sin disponer de ningún centro de control ni programa genético.

Un error que detecta Morin en la conciencia ecológica nacida en la década de los sesenta es el mito de una naturaleza que representa un equilibrio ideal el cual hemos de respetar o restablecer, pues los ecosistemas y la biosfera cuentan con una historia hecha de rupturas de equilibrios, de desorganización y de reorganizaciones.

Todo sistema abierto (todo ser vivo y, por extensión, el hombre) vive nutriéndose de energía del exterior, pero al ser también auto-organizado es relativamente independiente del mismo, produce su determinismo propio para responder a las contingencias exteriores y sus contingencias propias para responder al determinismo exterior. Dicho de otro modo, tiene *originalidad*.

Considerando al ser humano, vemos que su independencia es dependiente del ecosistema, es decir, su independencia se construye multiplicando los vínculos con el ecosistema (natural, social, cultural). Cuanto más independientes nos hacemos, más dependientes del mundo exterior nos volvemos. Y cuanto más evolucionado sea un sistema, esto es, más complejo, más abierto será. El hombre es el más abierto de los sistemas y, por tanto, el más dependiente en la independencia. Puesto que la autonomía material y espiritual del ser humano depende de “alimentos” culturales, técnicos, sociales, es por nuestra dependencia ecológica que aseguramos nuestra autonomía.

Auto-eco-organización hace referencia también, y más profundamente, a que la organización del mundo exterior está inscrita en nosotros, en el interior de nuestra propia organización viva. En tanto somos animales, superanimales, la organización biológica está inscrita en nuestro interior. Somos naturaleza y no lo somos, somos, nos dice Morin, como un apéndice de la naturaleza que se ha alejado hasta poder contemplarse a sí misma, somos naturaleza consciente. El ser humano debe entonces definirse por la inserción y por la distinción con respecto a la naturaleza. Y de esto que venimos diciendo podemos concluir un principio del pensamiento ecologizado: no sólo no se puede separar un ser autónomo (*autos*) de su hábitat cosmo-físico y biológico (*oikos*), sino que hay que pensar que *oikos* está en *autos* sin que este último deje de ser autónomo.

Podemos entender en este contexto por qué la degradación del ecosistema es también degradación del ser humano, la degradación de su entorno y de sus raíces ecológicas.

Es necesario abandonar el paradigma que nos hace pensar las cosas desecologizadas porque todo cuanto aísla a un objeto destruye su realidad misma.

Esta toma de conciencia ecológica se hace especialmente urgente ante la actual situación crítica: degradación generalizada de la biosfera, desequilibrio económico y explotación, superpoblación a nivel global, la “crisis desarrollista”, el malestar de civilización, el desarrollo incontrolado de la tecnociencia. Todas estas situaciones se dan a nivel planetario, por lo que tenemos que pensar los problemas de nuestro tiempo necesariamente sin abstraerlos del horizonte global, pensarlos siempre en la perspectiva planetaria.

A finales del siglo XV comienza lo que será un hecho tan decisivo que Morin propone tomarlo como referencia para el cambio en la denominación de la ordenación de nuestra historia: la conquista del globo. Estaríamos, si tomamos como referencia clave dicho suceso, en el siglo sexto de la era planetaria. Efectivamente es en esos momentos cuando la idea del planeta como totalidad se hace concreta y tangible y

comienza el proceso de *planetarización*, es decir, el descubrimiento de que la Tierra es sólo un planeta que gira junto a otros alrededor del Sol y la vinculación *de facto* de todos los fragmentos de este planeta entre sí.

Esta “revolución”, a pesar de la multitud de intercambios e interacciones que provoca, no revolucionará el mundo europeo occidental donde nace, ya que éste olvidará su provincialismo para imponerse sobre el planeta. El inicio del proceso de occidentalización va, así, unido al de planetarización.

La era planetaria se inicia y desarrolla por la violencia y la explotación, y esta “edad de hierro planetaria” no ha concluido. La salida de la barbarie civilizada unida a salida de la barbarie del pensamiento serán dos de las tareas éticas fundamentales, como veremos más adelante.

Nuestra civilización se ha guiado por una concepción bárbara del desarrollo, por la cual se entiende que desarrollo industrial y económico es igual a desarrollo humano. Por el contrario, vemos hoy que esta concepción del desarrollo está ella misma subdesarrollada y que ha derivado en un subdesarrollo cultural, mental, moral, humano. Estamos aún en los momentos primeros de la era planetaria, en su edad de hierro, aún no hemos acomodado al mundo nuestra visión del mundo. La mundialización se ha desarrollado por su lado peor, la unidad planetaria es aún desgarrada y convulsa: se mundializa la economía, el capitalismo es internacional, las solidaridades son conflictivas y los conflictos solidarios.

Para salir de esta edad de hierro hemos de llevar a cabo unas tomas de conciencia¹² :

¹² Morin, E., “Planeta en peligro”, *El año I de la era ecológica*, Paidós, Barcelona, 2008.

- Toma de conciencia antropológica, que nos lleve a la consideración de la unidad fundamental del género humano. La era planetaria permite consumir la unidad humana precisamente a través de la diversidad cultural.
- Toma de conciencia ecológica, que nos lleve a abandonar la idea de que nuestro entorno está formado por elementos manipulables y sojuzgables por el genio humano. Nos enseña que el conjunto de interacciones entre los seres vivos en el seno de un emplazamiento geofísico constituye una organización espontánea que posee sus propias regulaciones, y que éstas se engloban en una entidad de conjunto auto-organizada (la biosfera). También nos hace ver que el crecimiento industrial, técnico y urbano incontrolado tiende a destruir los ecosistemas, degradar la biosfera y amenaza la vida misma.
- Toma de conciencia telúrica. Sabemos que la Tierra es también un complejo sistema auto-organizador y auto-regulador que posee su historia propia, su devenir evolutivo. Tenemos entonces que considerar como una unidad compleja el conjunto humanidad-biosfera-Tierra.
- Toma de conciencia cosmológica que nos haga situar nuestro planeta en el cosmos y nos conduzca a la idea de la Tierra-Patria¹³.

La civilización nunca había dependido de un número tan grande factores ecosistémicos como en el momento presente. Ante la crisis ecológica podemos afrontar el problema sólo en su aspecto tecnológico y económico. Si el problema se reduce a estos factores, nos advierte Morin, el capitalismo podría resolverlo. La ecología puede también ser utilizada como impulso para un nuevo capitalismo y, de hecho, podemos rastrear esta tendencia en las políticas verdes y el consumo “responsable”. No obstante, si afrontamos el problema en un nivel radical, estamos obligados a una reestructuración en sus basamentos de la vida y de la sociedad humana.

¹³ En Morin, E., *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 2005. Nosotros lo trataremos en el subapartado 2.1 del presente trabajo.

Si consideramos las fuerzas que impulsan el desarrollo actual del planeta, esto es, la ciencia, la técnica, la economía y el beneficio, vemos que el motor del desarrollo es antiético¹⁴. Este desarrollo desintegra las comunidades y solidaridades tradicionales sin crear otras nuevas, y el modo de organización de la sociedad y del espíritu que instaura es el de la especialización y compartimentación. Al compartimentar a los individuos entre sí, sólo les confiere una parcela limitada de responsabilidad. Y al perder de vista el conjunto perdemos también de vista la solidaridad del conjunto. Solidaridad y responsabilidad son para Morin las fuentes de la moral, lo veremos en profundidad más adelante, y es por esto que este desarrollo tiene un carácter inmoral.

Otro elemento que coadyuva en el subdesarrollo mental, moral, humano es que el desarrollo tecnoeconómico, y es la tecnoesfera la componente ecológica específica de nuestro siglo, sólo funciona con lo cuantificable, siendo lo más importante en la vida humana lo no cuantificable.

Podemos destacar también que el universalismo de este desarrollo es sólo pseudouniversalista, pues ofrece como modelo único el occidental. Y son precisamente nuestras sociedades occidentales las que, formándonos para el pensar que separa y que nos hace perder la capacidad de conectar y, por ende, la de pensar los problemas fundamentales y globales¹⁵, las que han producido el subdesarrollo psíquico y moral.

¹⁴ Morin, E., "Más allá del desarrollo y la globalización", *El año I de la era planetaria*, Paidós, Barcelona, 2008.

¹⁵ La reforma de la educación es tratada en Morin, E., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001 y también en Morin, E., *La mente bien ordenada*, Barcelona, Seix Barral, 2000.

2. Pensamiento religante y ética como religación¹⁶.

En el apartado anterior hemos evidenciado las insuficiencias del paradigma clásico del conocimiento así como la conveniencia de un nuevo paradigma y un nuevo método, nos hemos introducido en la dinámica del pensamiento complejo o, más rigurosamente, en su dialógica¹⁷, hemos definido al ser humano en tanto auto-eco-organización y lo hemos contextualizado en una nueva era, la era planetaria. En el apartado presente definiremos un nuevo hábitat, la Tierra-Patria, y veremos cómo se desarrolla la teoría y la praxis de una ética compleja sobre la base del paisaje descrito anteriormente.

2.1. Comunidad de origen y destino.

Ya apuntamos más arriba el concepto de Tierra-Patria y la necesidad de tomar conciencia del planeta Tierra como nuestra casa común, la de la humanidad. El proceso de planetarización no sólo da lugar a la idea de la Tierra como un todo cuyas partes están vinculadas entre sí, también da un contenido concreto a la idea de humanidad.

El ser humano no sólo tiene una identidad antropológica. Por nuestra identidad físico-química y biológica estamos religados a la tierra, donde emerge la organización viva, pero no sólo esto, también nos religa al cosmos y nos da una identidad cósmica porque los átomos de carbono necesarios para la vida terrestre y las partículas que nos constituyen se forman en los orígenes todavía desconocidos del universo. Más allá de

¹⁶ «La noción de religación (*reliance*), inventada por el sociólogo Marcel Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. “Religado” es pasivo, “religante” es participante, “religación” es activante. Se puede hablar de “desligación” para el opuesto de ‘religación’». M6, pp. 235.

¹⁷ «Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen son constitutivos de entidades o fenómenos complejos». M6, pp. 230.

las identidades que lo arraigan a la Tierra y lo inscriben en el cosmos, el ser humano se ha creado otras identidades, nuevas esferas de vida: la de los mitos, ideas, consciencia, etc. No podemos olvidar, por tanto, si queremos entender lo que el ser humano es, sus raíces ecológicas, todas ellas.

Pues bien, es por el hecho de ser el planeta, considerando todas la esferas de vida que en él confluyen e interactúan, nuestro *oikos* y nuestra patria, y por estos diferentes arraigos del ser humano, por estos orígenes remotos, que no por remotos dejan de ser presentes y activos, que los humanos estamos vinculados al destino de la Tierra y, en última instancia, al del cosmos. Este destino es un destino de perdición en el sentido de dirigirse a la degradación, a la dispersión. También el universo ha nacido, tiene una historia, un devenir, y los humanos estamos abocados a compartir la aventura común del planeta y la era planetaria. Debemos, por tanto, asumir nuestra ciudadanía terrestre, que es asumir nuestra comunidad de destino individuo/humanidad/naturaleza. Y la solidaridad humana no ha de basarse ya en una ilusoria salvación terrestre sino en la conciencia de la finitud (del individuo, de la especie, del planeta), renunciando a falsos infinitos como el de la omnipotencia técnica o la omnipotencia del espíritu, comprendiendo nuestro *dasein* planetario y la responsabilidad que él conlleva, abandonando el afán de dominación por la aspiración a la comprensión, a la convivencialidad, al cuidado.

Se impone una co-regulación de la biosfera, un doble pilotaje hombre/naturaleza donde la naturaleza debe dirigir por la vida y el ser humano por la consciencia.

Veremos que esta contextualización previa del sujeto de la moral en el ámbito de la Tierra-Patria nos será necesaria para abordar y desarrollar la noción de una ética compleja.

2. 2. Ética *an-arjé*.

Del mismo modo que, entendido desde el paradigma de complejidad, el conocimiento no tiene un fundamento o principio sino una historia y una confluencia de factores en un bucle donde los distintos elementos se autoproducen según una dinámica compleja, también entenderemos la ética como “infundada” y sin un principio rector que la guíe. La ética no tiene soberanía, nos dirá Morin, no tiene sino fuentes, y éstas pueden secarse. Por el carácter descentralizado, autónomo dentro de una dependencia compleja y sin principio fundante de la ética moriniana, nos parece adecuada la denominación de ética *an-arjé*¹⁸.

Distingue nuestro autor tres fuentes del imperativo ético, tres fuentes que hacen referencia a un mismo sustrato común: la identidad humana entendida como la tríada individuo/sociedad/especie¹⁹, por lo que podemos distinguirlas pero no aislarlas, del mismo modo que no podemos aislar las tres instancias que conforman al sujeto humano pues el individuo lleva en sí el todo de la especie y de la sociedad al tiempo que sigue siendo irreductiblemente singular.

Estas tres fuentes están en el individuo y radican en su cualidad de sujeto.²⁰ Lo propio del sujeto es autoafirmarse, situarse en el centro del mundo. Esta autoafirmación comporta de forma dialógica, esto es, concurrente y antagonista, dos principios: el principio de exclusión y el principio de inclusión. El primero configura un Yo, está en la fuente del egoísmo y asegura la identidad singular del individuo. El segundo inserta el Yo en el Nosotros y el Nosotros en el Yo, de manera que es el Nosotros (inserto en el Yo) el que se coloca en el centro del mundo. Este principio de

¹⁸ Entendemos por *arjé* el principio u origen pero también, en una segunda acepción, dominio, autoridad. De ahí *an-arjé*, sin principio fundante y/o de autoridad.

¹⁹ Ver M5, pp. 57.

²⁰ La noción de sujeto que maneja Morin es una noción biológica y se desarrolla en M2 y M5.

inclusión no es menos originario que el principio de exclusión, podemos rastrearlo en la pulsión de vinculación a la persona cercana, es una necesidad vital interna que inscribe al Yo en la relación con el prójimo. Hay, como vemos, antagonismo entre estos dos principios pero también concurrencia y complementariedad, de modo que cada individuo-sujeto vive para sí y para el otro de forma dialógica.

Como decíamos, son tres las fuentes de la ética:

- interior al individuo: el deber, la exigencia moral vivida subjetivamente.
- exterior al individuo: la cultura, las creencias, los mitos.
- anterior al individuo: de la organización viviente.

Podemos definir el acto moral, cuya exigencia es vivida siempre subjetivamente, como un acto individual de religación con el prójimo (diríamos nosotros más ampliamente “religación con el otro” para no delimitar la vinculación entre individuos al ámbito de la cercanía), con una comunidad, con una sociedad y, finalmente, con la especie humana.

La fuente individual de la ética remite al principio de inclusión que, como vimos, inscribe al sujeto en una comunidad, conduce al altruismo y tiene valor de religación. En cuanto a la fuente social, la localizamos en las normas que inducen o imponen al individuo un comportamiento solidario, pero también en el sentimiento de comunidad, que es fuente de responsabilidad y de solidaridad, ellas mismas fuentes directas de la ética.

Ambas fuentes, la individual y la social, son naturales en el sentido de ser anteriores a la humanidad, pues el principio de inclusión está inserto en la auto-socio-organización del individuo y se transmite vía genética²¹.

²¹ La cuestión de la auto-(geno-feno)-organización es examinada en M2, pp. 137-169.

Del mismo modo que en el interior del individuo se da la dialógica egoísmo/altruismo, en las sociedades mamíferas encontramos relaciones tanto comunitarias como rivalitarias, concurren la solidaridad y el conflicto entre egoísmos. En las sociedades humanas se desarrolla y complejiza este doble carácter sociológico.

Hagamos un pequeño inciso en el examen del pensamiento moriniano. Sobre el carácter solidario de las comunidades, tanto animales como humanas, y la relevancia del apoyo mutuo en el devenir de estas comunidades y de los individuos que las forman, nos parece interesante mencionar el estudio de Pior Kropotkin sobre el apoyo mutuo como factor en la evolución²². Publicado en serie entre 1890 y 1896, con esta obra se introduce el altruismo en el estudio de las comunidades, concepto que será retomado por la sociobiología.

Lo que queremos poner de relieve en la propuesta de Kropotkin, y que conecta con el pensamiento de Morin en la noción de altruismo vinculada al principio de inclusión vinculado éste, a su vez, con la noción biológica de sujeto, es la descripción del apoyo mutuo como un factor biológico²³, paralelo y antagónico, y en muchas ocasiones preeminente, al otro factor, el derivado del egoísmo.

La ayuda mutua, nos dice Kropotkin, constituye una gran fuerza activa de evolución, es decir, del desarrollo progresivo de la humanidad. No obstante, existe otra corriente, la de auto-afirmación del individuo, entendida no como lucha por la existencia, la cual constituye un factor de desarrollo regresivo, ni fundamentalmente como afán de superioridad sino como la tendencia a romper los lazos que propenden a cristalizarse, que impone sobre el individuo la organización social, ya sea el clan, la ciudad o el estado. Es decir, en la sociedad humana la fuerza que empuja a la autoafirmación de la personalidad constituye también un elemento de progreso.²⁴

²² Kropotkin, Pior, *El apoyo mutuo. Un factor en la evolución*, Madre Tierra, Móstoles, 1989.

²³ Es decir, encontramos huellas de la práctica del apoyo mutuo en los grados inferiores del mundo animal.

²⁴ Kropotkin, P., op. cit., pp. 282-283.

Podríamos sin demasiado riesgo establecer un paralelismo entre los principios de inclusión y exclusión morinianos y los principios social (de apoyo mutuo) e individual (de autoafirmación) kropotkinianos.

El principio de apoyo mutuo, no obstante encontrarse en los más antiguos rudimentos de la evolución, alcanza su importancia en el campo de la ética. Es este principio en su forma extendida, cuando abarca a toda la humanidad, el que nos incita a tomar por guía de nuestros actos la concepción de nuestra unidad con todo ser humano. Kropotkin coloca en la práctica del apoyo mutuo no sólo el origen de la ética, también la esperanza del progreso del género humano.

Pero dejemos por el momento estas resonancias de complejidad y volvamos al despliegue de la ética compleja de manos de Morin.

2.2.1. Fuentes sin caudal.

La conciencia moral individual relativamente autónoma es una emergencia histórica. En las sociedades arcaicas la ética de comunidad viene dada por sus tabúes y mitos, en las sociedades históricas se impone por la fuerza y el sujetamiento psíquico. Según Morin, ni en las primeras ni en las segundas el individuo dispone de la autonomía necesaria para que se dé en él una moral no heterónoma. Es con el progreso de la individualidad que se hace posible la conciencia moral autónoma y emerge a partir de los desarrollos complejizadores de la relación individuo/sociedad/especie.

Considerando nuestro tiempo histórico, Morin afirma que más que una nueva ética adaptada a nuestro tiempo, lo que necesitamos es adaptar nuestro tiempo a la ética. Detecta diferentes causas de la pérdida de la vitalidad de las fuentes de la ética,

siendo una de ellas el hecho de que desde la Modernidad se venga dando una serie de rupturas entre la ética y otros dominios: arte, ciencia, política y economía no consideran fines morales.

Especialmente dañinos también para las fuentes éticas son la especialización y los tabicamientos burocráticos que encierran a los individuos en un dominio de competencia parcial e incomunicado, lo cual tiende a diluir y parcelar la responsabilidad y la solidaridad.

En cuanto al desarrollo de la autonomía individual, vemos que tiene un carácter ambivalente: por un lado, su progreso va unido al progreso del universalismo ético, especialmente a partir del humanismo laicizado que suscita una ética metacomunitaria; por otro, ha derivado en la autonomización y privatización de la ética. El individualismo, que es fuente de la responsabilidad personal con respecto a la propia conducta de vida, es también fuente de egocentrismo.

En lo que respecta a la ética en sí, nos describe Morin una situación de crisis de los fundamentos en el mundo occidental dentro de la gran crisis generalizada de la certeza, la crisis de los fundamentos del conocimiento²⁵ que tratamos al comienzo.

La razón ya no puede ser fundamento del imperativo ético porque ella misma está en crisis. Y la referencia a los valores revela y enmascara a la vez esta crisis de fundamentos, dándole a la ética autosuficiencia sin justificación exterior o superior a sí misma.

Nos resume Morin del modo que sigue los factores que producen y son producidos por esta crisis de los fundamentos de la ética²⁶:

²⁵ El tema de la crisis del conocimiento se desarrolla en M3.

²⁶ Cfr. M6, pp. 30.

- deterioro del tejido social,
- debilitamiento del imperativo comunitario en el interior de las mentes,
- degradación de las solidaridades tradicionales,
- parcelación y disolución de la responsabilidad,
- carácter exterior y anónimo de la realidad social en relación al individuo,
- superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista,
- desarticulación del vínculo individuo/sociedad/especie,
- des-moralización generalizada.

Esta situación hace que las fuentes de las que bebe la ética ya no irriguen.

(...) la fuente individual está asfixiada por el egocentrismo; la fuente comunitaria está deshidratada por la degradación de las solidaridades; la fuente social está alterada por las compartimentaciones, burocratizaciones, atomizaciones de la realidad social y, además, está aquejada de diversas corrupciones; la fuente bioantropológica está debilitada por el primado del individuo sobre la especie.²⁷

Sumado a todo ello, surgen restauraciones éticas de carácter regresivo como el nacionalismo o la religión. Por ello, lo que necesitamos no es únicamente una reforma ética, unidas a esta reforma se hacen apremiantes una reforma de pensamiento y una reforma de vida. Como decíamos más arriba, necesitamos una nueva ética adaptada a nuestro tiempo a la vez que un nuevo tiempo adaptado a la ética, concebir la doble adaptación en bucle de la ética al siglo y el siglo a la ética. Y sólo de la mano de un pensamiento ecologizado, religante, complejo, será esta tarea posible.

²⁷ *Ibíd*, pp. 31.

La ética, ya aislada, sin fundamento anterior o exterior que la justifique, la ética *an-arjé*, no obstante, sigue presente en el individuo como exigencia, como deber. Su fundamento, por así decir, es su propia exigencia. En tanto emergencia, puede conocer las condiciones que la han hecho emerger, sus fuentes o raíces, pero no sabe ni puede saber por qué emerge.

La decisión ética se sitúa en el individuo como sentimiento del deber y únicamente del individuo depende en última instancia. Podríamos decir, en positivo, que es una ética no alienada puesto que no tiene *otro* fundamento más allá de sí misma. Pero su vitalidad o su agostamiento depende, como venimos diciendo, de la regeneración del bucle individuo/sociedad/especie cuya vitalidad depende a su vez de la ética.

Repetimos, el acto moral es un acto de religación (con el otro, la comunidad, la sociedad, la especie), de modo que podríamos definir la crisis ética como una crisis de religación. Y la salida de esta crisis sólo puede venir por medio de la regeneración de las fuentes de responsabilidad y solidaridad, que es igual a la regeneración del bucle individuo/sociedad/especie en y por la regeneración de cada una de sus instancias.

2.3. Cadena de religaciones. De la materia al amor.

Más allá de esta religación, la religación antropológica, hay una religación primordial que nos llega de los orígenes del mundo, de la dialógica creadora-destructora de los primeros momentos del universo que dará lugar a la materia. Aparece ya ahí la concurrencia de fuerzas de separación, de dispersión, y de fuerzas de religación. Estas fuerzas de religación, marginales en su comienzo, derivan en una organización de complejidad superior, la vida que, como vimos, se puede definir en términos de auto-eco-organización por integrar la religación en el seno de una

autonomía que la salvaguarda del entorno a la vez que une esta autonomía al entorno en forma de dependencias.

La sociedad humana accede a un nuevo orden de religación, fraternizando a sus miembros a través del mito social del ancestro común. Y en la mente de los individuos las religaciones se operan a partir de la responsabilidad, la inteligencia, la solidaridad, el amor.

Desde la visión complejizadora, descubrimos que la dinámica orden/desorden/interacciones/organización se encuentra en todas las escalas, cósmica, ecosistémica, social, del individuo, de las ideas. El cosmos nos ha hecho, nos dice Morin, a su imagen, por lo que la relación compleja religación-desligación está inserta en nosotros. Esto no significa, no obstante, que seamos un espejo del cosmos puesto que a partir de nuestra pertenencia nos hemos ido separando de él, constituyéndonos mediante una serie de emergencias que son las que aportan nuestra originalidad.

La religación cósmica nos llega por la religación biológica, que nos llega por la religación antropológica que se manifiesta como solidaridad, amistad, fraternidad, amor, y éstas son las armas con las que el ser humano, en el pico de la lucha desigual de la religación contra la separación, debe asumir su destino cósmico, físico, biológico, humano, que es asumir la muerte (separación, dispersión) al tiempo que incansablemente se la combate²⁸.

Morin nos describe el amor como la experiencia fundamental de religación. El amor, que surge de la religación del mundo, es la religación antropológica suprema y la expresión superior de la ética pues excluye toda tiranía y toda jerarquía. Siendo afán de ser, de ser más, nos expansiona religándonos. Y entendido como participación y éxtasis, como forma poética de vida, es la respuesta a la incertidumbre ética y a la incertidumbre del destino humano.

²⁸ Cfr. M6, pp. 41.

3. La complejidad ética.

Examinaremos a continuación algunas problemáticas concretas propias de la complejidad ética.

3.1. El principio de incertidumbre y la ecología de la acción.

Al considerar el acto moral en su inserción en el mundo, al considerar de forma ecológica la acción, es decir, junto a su intención y sus consecuencias, hemos de reconocer un principio de incertidumbre. La ecología de la acción nos muestra que toda acción escapa a la voluntad de su autor a medida que entra en las interretroacciones del medio. Esto es tanto más importante en cuanto que Morin no considera que lo ético esté en el acto en sí, la intención de la acción sólo adquiere sentido en el resultado de la misma. Unos fines morales pueden tener eventualmente consecuencias inmorales y la pureza de medios no conduce necesariamente a los fines deseados.²⁹

Nos justifica Morin la ética del mal menor cuando las circunstancias son tales que el éxito es imposible.³⁰ No dudamos que en algunos casos quepa la certeza absoluta de la imposibilidad del éxito de nuestra acción pero también aquí, en coherencia, debería aplicar Morin el principio de incertidumbre en cuanto a los resultados y no evadir la emergencia, lo inesperado, la potencialidad no actualizada, para justificar débilmente la elección del mal menor que es, en rigor, elegir el mal.

²⁹ Hemos de señalar el poco acierto de Morin en cuanto a los ejemplos elegidos de actos morales con consecuencias inmorales. Ninguno de ellos podrían ser considerados sin ingenuidad como actos morales ya que la verdadera intención de los mismos no se halla en la intención explícita. Ver M6, pp. 47.

³⁰ Cfr. M6, pp. 50.

Hay también un conflicto inherente a la ética y que se relaciona con el hecho de ser la realidad humana una realidad, como ya sabemos, trinitaria, lo cual hace que la finalidad ética contenga también tres finalidades diferenciables aunque indesligables: el deber egocéntrico, sociocéntrico y genocéntrico, que responden respectivamente a la autoética, socioética y antropeética.³¹

También considera Morin la incertidumbre en cuanto al bien. La ética compleja no obedece a un código binario bien/mal, justo/injusto sino que, porque sabemos que lo justo puede contener en sí injusticia, asume que el deber es en sí mismo complejo.

Morin nos cita la máxima de Kant: actúa siguiendo la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal, como ejemplo de ética que no contempla la incertidumbre.

Como vemos, al concebir el contexto del acto moral, la ecología de la acción introduce en la ética la incertidumbre y la contradicción. Y podríamos pensar que la relevancia dada a las consecuencias inciertas de los actos unida al hecho de que el contexto social es complejo y no se pueden considerar gran parte de las interretroacciones, que la impredecibilidad a largo plazo es insuperable, que la propia ética y la noción de deber comportan su parte de contradicción, llevaría a un cierto inmovilismo. Lejos de esto, la propuesta moriniana es la doble y antagonista necesidad del riesgo y la precaución. La respuesta a la incertidumbre ética, como la respuesta a la incertidumbre del destino humano, se encuentra en la participación.

La ética es siempre inacabada, conflictiva, en combate, como el ser humano mismo. Debemos, por lo tanto, concebir las condiciones de la acción y la acción misma, contextualizar siempre, antes y durante. Y aquí entra en juego la importancia del modo complejo de conocimiento frente al modo compartimentado que produce una ignorancia sistemática de los efectos perversos de una determinada acción

³¹ Ver el subapartado 3.3 del presente trabajo.

y frente al pensamiento mutilado que resulta mutilante con respecto a las cuestiones tratadas. Asumidas las incertidumbres, tenemos que arriesgar, apostar y elaborar una estrategia para la cual necesitaremos un pensamiento pertinente.

3.2. El bien pensar.

La lucidez ética es difícil porque la consciencia es frágil, porque el autoengaño es frecuente e insuficiente el sentido crítico, y porque no podemos obviar la parte inconsciente de nuestra mente. Sin embargo, caer en la moralina de la simplificación ética que conduce al maniqueísmo es sumamente fácil. Es tarea ética, por tanto, el cuestionamiento permanente de sí misma mediante un pensamiento pertinente así como la búsqueda de este pensamiento que afronte la complejidad de la vida y del mundo de la ética misma. «Trabajar por el bien pensar, ése es el principio de la moral»³², dirá Morin retomando las palabras de Pascal.

Ya vimos en el epígrafe 1.2.1 los mandamientos del paradigma de complejidad, subrayemos ahora únicamente aquellos aspectos del pensamiento complejo especialmente relevantes a la hora de tratar los problemas éticos.

Para aprehender la realidad ética, el pensamiento ha de:

- concebir la individualidad, la subjetividad, la libertad,
- reconocer los contextos e insertar el acto moral en la ecología de la acción,
- no olvidar la urgencia de lo esencial,
- comportar una racionalidad abierta,
- concebir las solidaridades entre los elementos de un todo,
- reconocer las potencialidades de ilusión de la mente,

³² Cfr. M6, pp. 67.

- incluir la comprensión, el conocimiento humanizado,
- reconocer la complejidad humana
- reconocer las normalizaciones y la impronta cultural inscrita en las mentes,
- concebir la era planetaria e inscribir en ella la ética, es decir, entender la solidaridad y la responsabilidad humana dentro de la noción de Tierra-Patria y regenerar el humanismo.

Aún reconociendo la autonomía de la ética, hemos de reconocer también que está vinculada con el saber. Es por el autoconocimiento, por el reconocimiento de la solidaridad cósmica, por no desintegrar lo que hay de subjetivo en el conocimiento y por el reconocimiento del residuo cognoscitivo inexplicable que el pensamiento complejo puede conducirnos a una ética de la solidaridad y la no coerción. Nos muestra el pensamiento complejo también que cuanto mayor es la complejidad social, mayores son las libertades y mayor la necesidad de solidaridad que asegure el vínculo social.

Así mismo, es condición de la ética compleja la antropología compleja que nos muestra la dualidad egocentrismo-altruísmo, lo que nos permite comprender la fuente original de solidaridad y responsabilidad, y la tríada individuo/sociedad/especie, a partir de la cual concebiremos la autoética, la socioética y la antropeética. Y a esta antropología compleja no llegamos más que por la epistemología compleja.

Se nos hace patente de este modo que la consciencia moral necesita de la consciencia intelectual y viceversa. La moral puede otorgar lucidez allí donde reina la barbarie mental.

3.3. Trinidad autoética-socioética-antropoética.

Considera Morin tres ramas de la ética. La autoética o ética individualizada es una emergencia para cuyo surgimiento fueron necesarias determinadas condiciones históricas y culturales de individualización y de erosión de las éticas tradicionales, que son éticas integradas (en la religión, en la familia, en la ciudad). El suelo sobre el que emerge la autoética es la degradación del primado de la costumbre, el aminoramiento del poder de la religión y la disminución del superego cívico.

Las otras dos ramas de la ética, la ética cívica o socioética y la antropoética o ética del género humano, deben pasar hoy por la autoética, que es igual a decir que deben pasar por la consciencia y la decisión personal.

La autoética es una ética de sí a sí que desemboca en una ética para el otro. El problema clave de la ética para sí es el de la relación con el egocentrismo y la salida de la barbarie interior. Para superar esta barbarie interior la autoética crea una cultura psíquica que gira en torno al autoexamen, la autocrítica, el honor, la tolerancia, la práctica de la recursión ética, la lucha contra la moralina, la resistencia al talión, un hacerse cargo responsable y una ética de la comprensión. Describamos concisamente alguno de estos puntos.

Al trabajar por el bien pensar hemos de unir el trabajar por el bien pensarse. Comprenderse y corregirse constituyen a la vez un principio de pensamiento y una necesidad ética. El sujeto, sin poder dejar de ser egocéntrico, debe elaborar un metapunto de vista que le permita objetivarse, considerarse a sí mismo y actuar sobre sí.

Autoexamen y autocrítica constituyen, nos dice muy ilustrativamente Morin, una higiene existencial.

El honor, en el sentido tradicional, es una salvaguarda de una imagen de sí sin tacha. La noción de honor en la autoética conserva este sentido pero ahora la

imagen de sí es personal, no viene dada por la sociedad, las normas son personalmente adoptadas y asumidas. El honor podría resumirse en el imperativo de coherencia entre nuestra vida y nuestras ideas.

La práctica recursiva, tan principal en el pensamiento complejo, hace aquí alusión a la evaluación de nuestras evaluaciones, a la crítica de nuestras críticas.

La resistencia a la moralina, entendida en sentido nietzscheano, es la resistencia a la reducción del otro a su lado peor obviando la multidimensionalidad de la personalidad humana.

En cuanto a la ética de la responsabilidad es la propia de un sujeto dotado de autonomía (autonomía relativa, como ya sabemos) y se da con respecto a la propia vida y con respecto al otro. Esta responsabilidad necesita del sentimiento de solidaridad y queda socabada por la ecología de la acción que, en cualquier caso, no nos exime de la responsabilidad con respecto a los actos.

Frente al cierre egocéntrico, la autoética nos impele a la apertura altruista que incluye al otro en un nosotros, en la identidad común. El reconocimiento es un principio ético básico, no podemos excluir a nadie de la humanidad.

Finalmente, y derivada ya la autoética en una ética para el otro, hemos de considerar la importancia de la comprensión, de una comprensión compleja que reconozca las distintas causas de incompreensión³³ y se funde en la antropología compleja. Esta comprensión evita tanto el reduccionismo sociológico como el moralismo implacable reconociendo la paradoja de la irresponsabilidad-responsabilidad

³³ La falta de metapunto de vista, el error que comporta la interpretación que es el conocimiento, la indiferencia, la incompreensión entre culturas, la “posesión” por los mitos y las ideas, el autocentrismo, la abstracción que olvida lo subjetivo, el miedo a comprender por miedo a excusar. Cfr. M6, pp. 129-134.

humana pero no excusa ni justifica, sino que contextualiza y explica. La comprensión puede darse, por tanto, al mismo tiempo que se combate aquello que se comprende.

Esta comprensión compleja entre personas, culturas, naciones es decisiva para salir de la edad de hierro planetaria porque lleva en sí una potencialidad de fraternización que nos invita a reconocernos como hijos de la Tierra-Patria.

En cuanto al perdón y el rechazo de la venganza, preferimos tratarlo en apartado 4 porque las conclusiones a las que nuestro autor llega tienen importantes implicaciones en el campo de la política, aspecto en el que se centrará ese apartado.

Nos queda finalmente, y antes de pasar a la socioética y la antropológica, la cuestión del arte de vivir como aspecto de la autoética.

Al definir al ser humano únicamente por la noción de *homo sapiens*, estamos relegando la afectividad al plano de lo superfluo, marginando la pasión como carencia o perturbación del fondo racional sano. Pero sabemos ya que la razón no detenta la soberanía y que llevada a su extremo y desvinculada del resto de facetas del ser humano deviene delirante. Para integrar ese otro lado afectivo necesario para la racionalidad, Morin utiliza la expresión *homo sapiens/demens*, haciendo referencia de este modo a la dialógica razón-pasión que nos define. Ciertamente, la afectividad puede paralizar la razón pero también es la única capaz de movilizarla. Lo razonable, nos dirá nuestro autor, sería razonar nuestras pasiones para que no nos aniquilemos en ellas ni caigamos en el error y apasionar nuestra razón para humanizarla contra la abstracción delirante.

Resumiendo podemos decir que la autoética es al mismo tiempo el acto más individual, porque nos compromete con la responsabilidad personal, y aquello que nos enlaza con las fuentes vivas de solidaridad, anteriores a nuestras individualidades y surgidas de nuestra condición social, viviente, física y cósmica, por lo que es un acto de religación. La autoética nos religa, en fin, a nuestra humanidad, a nuestra condición de *homo complexus*, y nos incita a reformarnos para mejorarnos.

De la socioética o ética de la comunidad diremos que precede y trasciende la autoética, puesto que las raíces de la comunidad podemos encontrarlas en el mundo viviente.

En las sociedades de alta complejidad los constreñimientos disminuyen y un exceso de complejidad podría destruir el vínculo social. La única salvaguarda de una muy alta complejidad es la solidaridad interiorizada en cada miembro de la sociedad. En otras palabras, cuanto más se complejiza una sociedad, más necesidad tiene de autoética. Hay un vínculo entre complejidad, solidaridad y libertad. La ética política nos incita a obrar por una sociedad de alta complejidad, es decir, más libre, lo cual nos incita a su vez a generar la autoética.

Por su parte, la antropeética es el modo ético de asumir el destino humano y la condición humana compleja, y está mediatizada por la decisión individual consciente, esto es, por la autoética. La idea de una ética para la especie humana era abstracta en tanto esa especie no se hubiera visto concretamente reunida en conexión e interdependencia por el desarrollo de la era planetaria. La ética universalista devenida concreta es la antropeética.

4. Hacia la sociedad-mundo.

4.1. Dialógica etico-política.

La ética compleja desemboca en una regeneración del humanismo, lo hace planetario. La aventura de la moral es, nos dice nuestro autor, la aventura aleatoria, incierta e inacabada de la universalización del respeto al otro y de la solidaridad humana. En la era planetaria, además, hemos de considerar que el destino global del planeta sobredetermina los destinos singulares así como los destinos singulares pueden modificar el destino global, es decir, hay una intersolidaridad objetiva de la humanidad. No obstante, este humanismo planetario está por realizar. Los fragmentos de humanidad están en interdependencia pero la interdependencia no crea la solidaridad vivida subjetivamente y están en comunicación pero las comunicaciones mercantiles o técnicas no crean la comprensión. La globalización del siglo XX creó las infraestructuras comunicacionales, técnicas y económicas de una sociedad-mundo pero la economía liberal la hace imposible y la soberanía nacional impide la creación de una confederación planetaria.

En esta situación, Morin propone la confluencia de la antropoética y la antropolítica para afrontar la complejidad de nuestro mundo, siendo la misión antropo-etico-política de nuestro tiempo realizar una unidad planetaria en la diversidad. Y ¿cómo se lleva a cabo ésta tarea? Por un lado, nos dice, superando la impotencia de la humanidad por constituirse en humanidad por medio de una política de la humanidad. Por otro, civilizando la Tierra amenazada por las viejas barbaries y por la barbarie de nuestra época que es la de la dominación del cálculo tecnoeconómico mediante una política de civilización. Por último, regulando mediante su vinculación con la ética los cuatro motores que empujan la Tierra hacia el abismo: ciencia, técnica, economía y beneficio.

Nos importa señalar aquí el hecho de que Morin no vincula directamente el desarrollo del egocentrismo y la pérdida de las solidaridades tradicionales con la institución estatal. Critica tanto la barbarie del capitalismo como la del socialismo, no obstante, no se critica en profundidad la barbarie común a ambos, la barbarie estatal. Esta forma de asociación impuesta y extremadamente centralizada somete toda la vida de la población a su autoridad y asume la tarea de ser el único principio de unión, apoyándose en agregados poco vinculados entre sí de individuos. En su descripción y crítica de la situación actual hay una crítica a la organización estatal pero en extremo superficial teniendo en cuenta que los problemas que menciona derivan en gran medida de esta forma de organización política donde la autonomía moral es obstaculizada y la autonomía política imposibilitada. Morin rechaza la soberanía de los estados sólo en relación a la posible creación y efectividad de una entidad supranacional. No hay que abolir, nos dice, sino superar la soberanía de los estados-nación para el nacimiento de la sociedad-mundo.

Imperativo de esta política de civilización que se nos propone es hacer de la solidaridad un problema político central.

La solidaridad anónima del Estado-providencia, con sus seguridades y seguros de todo orden, es insuficiente. Existe una necesidad de solidaridad concreta y vivida, de persona a persona, de grupos a personas, de personas a grupos. (...) No se trata pues de promulgar la solidaridad, sino de liberar la fuerza no empleada de buenas voluntades y de favorecer las acciones de solidaridad.³⁴

Consideramos que, más que ser insuficientes, estas pseudo-solidaridades institucionalizadas impiden el desarrollo de la solidaridad vivida ya sea ésta espontánea o mediatizada por el imperativo ético. No hay libertad sin solidaridad, nos dice Morin, ya que una sociedad sólo puede progresar en complejidad (y por tanto en autonomía, en libertad) sin que se degrade la cohesión del conjunto, si progresa al

³⁴ Morin, E., “Por una política de civilización”, *Pensar la complejidad. Crisis y metamorfosis*, op. cit., pp. 120.

mismo tiempo en solidaridad. Del mismo modo, diríamos nosotros, no hay solidaridad sin libertad. Pues el aumento de constreñimientos y la disminución de autonomía imposibilitan el ejercer la verdadera solidaridad, interiormente vivida y elegida, no impuesta.

Dejamos en el subapartado 3.3 tan sólo apuntadas la cuestión del rechazo ético a la venganza y el imperativo del perdón. La superación del talión en el perdón es parte de la cultura psíquica generada por la autoética. Ahora bien, la justicia de Estado supone, tal como el propio Morin nos dice, la institucionalización de la idea arcaica de venganza, castigando el mal cometido con el mal que es el encarcelamiento o la muerte³⁵. Detener el ciclo de la venganza sería una conquista ética de civilización que no alcanzaremos desde la organización estatal. Y en cuanto a su justificación del perdón, nos parece que no analiza la cuestión en su complejidad. Considera la comprensión debida al sujeto que “falla” por desconocimiento (carencias educativas, fanatismos, autoengaños) inclinando la balanza demasiado del lado del ámbito de irresponsabilidad que, como vimos, comporta toda acción humana. Pero no se considera, sin embargo, lo que de culpabilidad hay en la ignorancia cuando el ser humano tiene es sí también la posibilidad de conocer y el deber de hacerse responsable. Por otro lado, en la cuestión del perdón político, Morin elude sistemáticamente la cuestión del poder. Y no ha lugar al perdón cuando el que ha de ser perdonado continúa en posición de seguir ejerciendo la dominación, el crimen. En definitiva, como alternativa a la venganza Morin propone un perdón cuasi místico desvinculado del problema de base de la injusticia.

La reforma de la sociedad, de la mentalidad, de la vida y de la ética que Morin nos propone confluyen en la reforma de civilización a nivel planetario. Si el proyecto de sociedad-mundo se llevase a cabo en las circunstancias actuales, ésta sería, nos dice, una sociedad-mundo bárbara. Necesitamos, por tanto, una polireforma de la humanidad, la cual, sin embargo, no podemos aún vislumbrar. ¿Cómo llegar a ella entonces? ¿Dónde poner la esperanza? Nos responderá Morin que este cambio

³⁵ Cfr., M6, pp. 140.

civilizatorio que no se ha realizado aún está, no obstante, en las posibilidades concretas de la humanidad en el estado actual de la era planetaria.

4.2. La desesperanza esperanzada.

Sabemos ya que la historia humana no es un proceso lineal ascendente, hemos abandonado la idea ingenua de progreso, la historia humana es una historia de bifurcaciones, cataclismos, avances y retrocesos. El pensamiento complejo nos enseña que la llegada de lo inesperado merece ser subrayada. La aventura humana es desconocida pero tenemos dos instrumentos a nuestra disposición para afrontar lo inesperado: el primero es la consciencia del riesgo y de la posibilidad de la apuesta, el segundo es la estrategia, es decir, ser capaz de integrar los conocimientos nuevos que nos aporta el desarrollo de la acción.

Señala Morin que las más importantes incertidumbres y contradicciones ético-políticas residen en la antinomia realismo/utopía.

La política que cree privilegiar el realismo, el estado de hecho, rechaza por absurdo el imperativo ético de resistencia. Sin embargo, numerosas resistencias, “irrealistas” en sus inicios, devienen más realistas que los realismos por el desarrollo de circunstancias favorables a las que contribuyeron. Si fueron irrealistas por ignorar las condiciones objetivas del momento contribuyeron, no obstante, a transformar estas mismas condiciones. He aquí la incertidumbre del realismo y la incertidumbre de la utopía.

La utopía de armonía y perfección es irrealizable pero hay otra forma de entender la utopía si consideramos que en lo real hay algo de posible todavía invisible, posibilidades *todavía* imposibles.

En su obra *La crítica de la razón utópica*, Hinkelammert examina en profundidad la cuestión de la utopía y lo utópico³⁶. Hinkelammert distingue entre

³⁶ Hinkelammert, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2002.

utopías de la liberación y utopías conservadoras, siendo las tres grandes utopías conservadoras del siglo XX el comunismo, el nazismo y la utopía neoliberal del mercado total.

Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda factibilidad humana y, por ende, más allá de la condición humana y de la contingencia del mundo. Aquí radica uno de sus elementos utópicos. No obstante, ninguna de ellas, una vez realizadas, permite la más mínima crítica de lo presente. Una vez superada la primera fase de crítica de las condiciones presentes, se pasa a la afirmación ciega del mundo transformado y al cautiverio de toda (otra) utopía. Es éste el segundo elemento utópico de la utopía conservadora.

A través de esta política de *tabula rasa* se crea “un mundo que vale la pena conservar”, aún a costa de la negación de un nuevo pensamiento crítico, y que tiene como condición necesaria el deslinde de la historia y de la condición humana. Una vez realizado el nuevo estado de cosas se declara “el fin de la historia” y la ilegitimidad de cualquier crítica de las condiciones presentes.

La utopía conservadora, que se presenta a sí misma como la única alternativa, siempre viene de la mano del realismo o, al menos, es así como se presenta. Y al presentarse como la única forma realista en la que conjugar realidad y deber, se autolegitima para imponerse frente a otras concepciones políticas. A diferencia de las utopías de la liberación, el mundo mejor (y más *realista*) que la utopía conservadora promete se gana renunciando o, más exactamente, negando las alternativas.

¿Cómo evitar caer en esta imposición de la utopía que se presenta como anti-utópica, en esta negación de la crítica que imposibilita las alternativas? Renunciando, nos dice Hinkelammert, a la idea del “mundo mejor que vale la pena conservar”, haciendo que nuestro objetivo sea la creación de un mundo cuya conservación sea imposible:

El mundo mejor que se puede buscar es uno que solucione los problemas a los que se enfrenta la crítica, para promover una sociedad capaz de enfrentarlos. Pero la crítica no puede prever cuáles serán los problemas a los que esta nueva sociedad se enfrentará y, por consiguiente, cuáles serán los cambios necesarios en el futuro para solucionar los problemas que surgirán de la solución a los problemas actuales.³⁷

El futuro está abierto, y esta búsqueda de un mundo mejor ha de tener la forma de un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas del momento. Y aquí sí podemos hablar de realismo, puesto que es la realidad con sus exigencias la que configura el modo de relación.

La utopía jamás ha de llegar a ser un fin por realizar de manera calculable, no debe convertirse en *societas perfecta* que rige sobre la realidad. La utopía, la razón utópica, remite al imposible, a fines que trascienden la acción humana en tanto que la realidad humana es contingente. El realismo político se formaría en el proceso de diferenciación de estos fines como imposibles. Mientras que el pensar utópico se define por fines imposibles, el realismo político se orienta por fines que llegan a ser posibles.

Sin embargo, no podemos saber a priori qué fines políticos se revelarán como imposibles, no podemos recurrir, por tanto, a criterios técnicos válidos de una vez por todas, sino a la sabiduría política. Partimos, por tanto, de la conceptualización de lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible.

³⁷ Ibid., pp. 299.

De este modo, y retomando el planteamiento moriniano, toda metamorfosis parece imposible antes de que sobrevenga. Y es en la metamorfosis de la humanidad donde coloca Morin la esperanza ética.

Nos invita, siguiendo a Pannikar, a considerar el proyecto humano realizado durante estos seis milenios (la historia de los Estados soberanos absolutos), ver si es el único posible y si no habría que hacer algo distinto³⁸. Se han creado ya las condiciones para la superación de los poderes absolutos de los Estado en una fórmula confederativa de la que podría emerger la sociedad-mundo.

La Historia humana ha surgido de una metamorfosis no programada y es sólo parte de la evolución humana, la cual puede seguir sin Historia. Entrar en la era posthistórica sería salir de la Historia “por lo alto”, frente a una regresión por catástrofe o barbarie. Esta nueva posible metamorfosis será también producto de procesos inconscientes pero, y esto es lo decisivo, sólo se realizará verdaderamente con el concurso de la consciencia humana y la regeneración ética³⁹.

A este respecto, la situación crítica que vivimos en la era planetaria puede ser un factor favorable para la metamorfosis ya que las capacidades de generación y regeneración tienden a adormecerse en el orden social. El destino humano se debate así entre la metamorfosis y la perdición, entre la esperanza y la desesperanza. Ignoramos los límites de lo posible, nos dice Morin, de ahí la justificación de nuestra esperanza, pero sabemos que hay límites, de ahí nuestra desesperanza.

La “buena sociedad” de la era planetaria en la Tierra-Patria no podrá ser sino una sociedad compleja que abarque la diversidad y no elimine los antagonismos y las dificultades de vivir sino que comporte más religación, más comprensión, más

³⁸ M6, pp. 199.

³⁹ El doble pilotaje hombre-naturaleza de la Tierra-Patria.

consciencia, más solidaridad, más responsabilidad, que comporte una ética, en fin, compleja.

Índice analítico y onomástico

- altruismo, 24-25
- amor, 30-31
- an-arjé*, 23, 29
- antropoética, 33, 35-40
- antropolítica, 40
- antropología, 35, 37
- apuesta (ética) 43
- autocrítica, 36
- autoética, 33, 35-39, 42
- autoexamen, 36
- autonomía, 6, 11-13, 17, 26-27, 30, 35, 37, 41-42
- autoridad, 23, 41
- barbarie, 18, 35-36, 40-41, 46
- beneficio, 20, 40
- bien, 33
- Bolle, 21
- bucle recursivo, 8, 14
práctica (de la recursión), 36-37
- caos, 6-8
- ciencia, 5-6, 11, 14, 20, 27, 40
- complejidad, 6-12, 14, 23, 26, 30, 32, 34-35, 39, 40-42
- comprensión, 10, 22, 35-38, 40, 42, 47
- comunidad, 22, 24, 26, 29, 39
- conocimiento, 5, 11-12, 14, 21, 23, 27, 33, 35, 37
- consciencia, 14, 22, 34-36, 43, 46-47
- contradicción, 7, 8, 12, 33
- crisis, 5, 11, 17, 19, 27-29
- cultura, 24, 36, 42
- deber, 24, 29, 33, 42, 44
- dependencia, 11, 17, 23
- desarrollo, 8, 11, 17-18, 20, 25, 27, 39, 41, 43
- desorden, 7-8, 10, 13, 30
- destino, 21-22, 31, 33, 39-40, 46
- dialógica, 13, 21, 23, 25, 30, 38
- dominio, 13, 23, 27
- ecología, 15
ecología de la acción, 19, 32-34, 37
- economía, 18, 20, 27, 40
- educación, 20
- egocentrismo, 27, 28, 35-36, 41
- elección, 32
- emergencia, 8-9, 26, 29, 32, 36
- epistemología, 14, 35
- era, 5, 15, 18-22, 35, 39-40, 43, 46
- error, 12, 16, 37, 38
- especie, 22-24, 27-29, 35, 39
- esperanza, 26, 43, 46
- estado, 26, 42-44

- estrategia, 34, 43
- ética, 7, 21-24, 26-29, 31-37, 39, 40, 42, 46-47
- exclusión (principio de), 23, 26
- Feyerabend, 5
- fines (éticos), 27, 32, 45
- fundamentos, 27-28
- Hegel, 21
- Hinkelammert, 44
- Historia, 46
- humanismo, 27, 35, 40
- ideas, 5, 7-9, 12, 15, 22, 30, 37
- identidad, 6, 21, 23, 37
- ignorancia, 11, 34, 42
- ilusión, 35
- impronta (cultural), 35
- incertidumbre, 5-7, 10, 31-33, 43
- inclusión (principio de), 23-26
- jerarquía, 31
- Kant, 33
- Kropotkin, 25, 26
- Kuhn, 5, 7
- libertad, 4, 34, 39, 41
- mal, 32-33, 42
- medios (éticos), 32
- mente, 6, 20, 30, 34-35
- metamorfosis, 6, 41, 46
- mito, 16, 30
- moral, 18, 20, 22, 35, 40
 - acto moral, 24, 29, 32-34
 - conciencia moral, 26
- moralina, 34, 36-37
- Morin, 5-10, 14, 16-20, 23, 25-28, 30-34, 36, 38, 40-43, 46
- orden, 8, 11, 13-14, 30, 41, 46
- organización, 5-13, 15, 17, 19-21, 24-26, 30, 41-42
 - auto-eco-organización, 9, 21, 30
- otro (el), 24, 36-37, 40
- Pannikar, 46
- paradigma, 5, 7
 - paradigma de complejidad, 7, 11-12, 14, 21, 23
 - paradigma de simplificación, 11-12, 15, 17, 21
- participación, 31, 33
- Pascal, 9, 34
- pasión, 38
- pensamiento, 5-7, 10, 15, 17-18, 21, 25, 29, 34-37, 43-44
- perdón, 38, 42
- poder, 17, 36, 42
- política, 15, 27, 38, 41, 43-45
- Popper, 5
- posible, 26, 29, 41, 43, 45, 46
- progreso, 11, 26-27, 43

- razón, 28, 38
- razón utópica, 44-45
- real (lo), 8, 14, 43
- realismo, 43-45
- reconocimiento, 12, 35, 37
- reforma, 6, 20, 29, 42
- regeneración, 29, 40, 46
- religación, 7, 21, 24, 29-31, 39, 47
- responsabilidad, 20, 22, 24, 27-30, 35, 37, 38, 47
- revolución, 5, 18
- soberanía, 23, 38, 40-41
- sociedad, 20, 23-24, 26-30, 35, 37, 39-42, 45-46
- sociedad-mundo, 40-42, 46
 - socioética, 33, 35-36, 38-39
 - solidaridad, 15, 20, 22, 24-25, 27, 29-31, 35, 37-41, 47
 - sujeto, 5, 10-13, 16, 22-25, 36, 37, 42
 - técnica, 14, 20, 22, 40
 - Tierra-Patria, 19, 21-22, 35, 38, 46
 - universo, 11-12, 22, 30
 - utopía, 43-45
 - valor, 24
 - venganza, 38, 42
 - verdad, 12
 - vida, 5, 8, 16, 19-22, 27, 29-31, 34, 37, 41-42

AAVV

Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo. Implicaciones interdisciplinarias, al cuidado de José Luis Solana Ruiz, Universidad Internacional de Andalucía/Akal, Madrid, 2005.

Hinkelammert, Frank

Crítica de la razón utópica, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

Kropotkin, Pior

El apoyo mutuo. Un factor en la evolución, Madre Tierra, Móstoles, 1989.

Morin, Edgar

El año I de la era ecológica, Paidós, Barcelona, 2008.

Introduction à la pensée complexe, ESF, París, 1990 (Traducción al castellano: *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1994).

La tête bien faite, Seuil, París, 1999 (Traducción al castellano: *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona, 2000).

Le Méthode I. La Nature de la Nature, Seuil, París, 1977 (Traducción en castellano: *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1981).

Le Méthode II. La Vie de la Vie, Seuil, París, 1980 (Traducción al castellano: *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983).

Le Méthode III. La Connaissance de la Connaissance, Seuil, París, 1986 (Traducción al castellano: *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, 1988).

Le Méthode IV. Les idées. Leur habitat, leur vie, leur moeur, leur organisation, Seuil, París, 1991 (Traducción al castellano: *El método IV. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Cátedra, Madrid, 1992).

Le Méthode V. L'identité humaine, Seuil, París, 2003 (Traducción al castellano: *El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra, Madrid, 2003).

Le Méthode VI. Ethique, Seuil, París, 2004 (Traducción al castellano: *El método VI. Ética*, Cátedra, Madrid, 2006).

Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur, Seuil, París, 2000 (Traducción al castellano: *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001).

Penser la complexidad. Crisis y metamorfosis, Universidad de Valencia, Valencia, 2010.

Science avec conscience, Fayard, París, 1982 (Traducción al castellano: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984).

Terre-Patrie, Seuil, París, 1993 (Traducción al castellano: *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 2005).