

A CIEN AÑOS DE EDGAR MORIN

Eliana Barrios-Fuentes
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Miranda
(Coordinadores)



A CIEN AÑOS DE

Edgar Morin

Eliana Barrios-Fuentes
Victor del Carmen Avendaño Porras
Jaime Montes Miranda
(Coordinadores)



A cien años de Edgar Morin.

Primera edición, 2022.

Eliana Barrios-Fuentes

Victor del Carmen Avendaño Porras

Jaime Montes Miranda

Coordinadores

Jaime Montes, Agustín Moreno, Eliana Barrios-Fuentes, Alejandro Arrecillas Casas, Martha Cecilia Miker Palafox y José Pérez de Arce

Autores

Ernesto Terramar

Diseño y Maquetado

ISBN: 978-956-6071-35-8

Publicación por la Universidad de La Serena

D.R.© Universidad de La Serena

Este documento ha sido realizado con base en conocimientos colectivos, por lo que puede copiarse y difundirse libremente, siempre y cuando se cite la fuente y no se altere su contenido ni se comercialice o se apropie privadamente, por persona moral o física, todo o parte del mismo.

Los contenidos de los artículos son responsabilidad de los autores y no del Comité Editorial de la ULS.

Hecho en Chile.

Made in Chile.

Contenido

Prólogo	6
Civilización y barbarie en el pensamiento de Edgar Morin <i>Jaime Montes</i>	8
Aproximación a las cuestiones del sujeto, la libertad y la autonomía en Edgar Morin <i>Agustín Moreno</i>	37
El estudio etnográfico y la teoría de las complejidad: levantando barreras para un enfoque epistemológico diferente en la investigación educativa <i>Eliana Barrios-Fuentes</i>	64
Educar para la comprensión: Memes y narrativas docentes en tiempos de pandemia <i>Alejandro Arrecillas Casas</i> <i>Martha Cecilia Miker Palafox</i>	87
El pensamiento complejo de Edgar Morin y las músicas Amerindias <i>José Pérez de Arce</i>	121

Aproximación a las cuestiones del sujeto, la libertad y la autonomía en Edgar Morin

Agustín Moreno³

Resumen

El paradigma del pensamiento complejo de Edgar Morin resulta fértil para repensar el sujeto, la libertad y la autonomía de forma interdisciplinaria y conciliadora entre ciencias y humanidades, saber y vida vivida. Nos proponemos, partiendo de algunos planteamientos clásicos y parciales acerca de la cuestión del sujeto, y de una aproximación problemática y filosófica, acogida por Morin, exponer algunas de sus consideraciones generales al respecto, aludiendo a textos fundamentales de referencia. Se mostrará cómo el paradigma de la complejidad nos ayuda a comprender mejor el sujeto, la libertad y la autonomía, incluyendo algunos desafíos de hoy.

Palabras clave: sujeto, libertad, autonomía, Edgar Morin, paradigma de la complejidad.

Abstract

Edgar Morin's complexity paradigm is fertile for rethinking subject, freedom and autonomy in an interdisciplinary and conciliatory way between sciences and humanities, between knowledge and lived life. Our goal is to expose some general approaches by Edgar Morin, using fundamental texts and references. We will start exposing some classical, partial and problematic points of view concerning philosophy of the subject. We will show how complexity paradigm helps us for understanding better subject, freedom and autonomy including some challenges for today.

3 Agustín Moreno Fernández. Profesor ayudante doctor. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada (España). morenofdez@ugr.es

Keywords: subject, freedom, autonomy, Edgar Morin, complexity paradigm.

Introducción

Comenzamos con un interrogante y con una cita. ¿Resulta de interés o la cuestión del sujeto no es más que una mera abstracción irrelevante? He aquí el interrogante. Y he aquí la cita:

Toda nuestra tradición de pensamiento está fundada sobre esta categoría central de sujeto, sea el pensamiento griego o el cristianismo, incluso la modernidad, que exalta la omnipotencia del sujeto humano en los ámbitos del conocimiento científico, de la técnica y de la organización racional de la polis. Además, sin la noción de sujeto, la política y la moral estarían privadas de sentido. Poner en cuestión la noción de sujeto es, por lo tanto, poner en cuestión toda nuestra representación del mundo (Tomès 2005, pp. 12-13).

La cuestión de la libertad sigue siendo, aún hoy, también en su dimensión más personal, en términos de autonomía, y entroncadas ambas además en la problemática de la naturaleza subjetiva humana, un tema clásico del pensamiento. El sujeto, la libertad, la autonomía son temas controvertidos que tienen como telón de fondo, en los diversos enfoques y perspectivas de estudio, implicaciones y presuposiciones de orden filosófico y antropológico, político, psicológico, moral, jurídico, entre otros.

En la contemporaneidad y en la actualidad filosóficas al respecto del sujeto o individuo humano siguen resonando ecos de todo tipo: idealistas, espiritualistas y metafísicos; afirmaciones materialistas y deterministas; además de postulados negacionistas e incluso reivindicaciones de quienes pretendieron certificar, tras la muerte de Dios, la muerte del hombre y del sujeto. Y, sin embargo, al mismo tiempo, con independencia de cada postura, ¿quién hay que no defienda o incluso niegue los derechos que le son propios sino en su propio nombre, en el ejercicio de su palabra en la primera persona del singular que le es propia? Incluso la persona budista que aspira a dejar atrás la subjetividad y los deseos interpretados como causa del sufrimiento lo hace a través de su propia subjetivi-

dad desiderativa e interpretativa, siempre presente e insoslayable, mal que le pese.

Ahora bien, y una vez más, la pregunta por el sujeto, por la individualidad humana, por el self, por el ego, por el yo, sigue siendo –defendemos– una cuestión filosófica. Una de las que, parafraseando a Kant, podemos decir que se inscriben en la disposición antropológica a la filosofía (según sus términos “disposición natural de la metafísica”), que no es ni más ni menos que afirmar que, lo queramos o no, lo ignoremos o no, estamos abocados como seres humanos a plantearnos cuestiones para las que no tenemos respuestas o respuestas últimas. A pesar de no saber responderlas, no podemos dejar de formulárnoslas. ¿Quién soy yo? ¿Qué soy yo? ¿Qué es el yo? serían tres maneras, tres vertientes del enigmático y vertiginoso monte de la subjetividad inscrito en la pregunta por el ser humano, infinita cordillera. Esa pregunta que, según Kant, resume, condensa las que le preceden: ¿Qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre? (Kant 1800, p. 30).

En este trabajo nos proponemos, de forma modesta, general y liminar, acercarnos a la elucidación de las cuestiones del sujeto, la libertad y la autonomía, según Edgar Morin y su paradigma de la complejidad, a través de algunos de los conceptos que le son propios y de fragmentos de texto destacables. Una de las conclusiones, que también ha de ser un punto de partida, es la constatación del carácter irreductible de pregunta, enigma y misterio que comporta la cuestión del sujeto. Cuyo conocimiento, evocando una de las últimas obras de Morin, lleva consigo también al reconocimiento de la ignorancia y el misterio (Morin 2017).

En primer lugar, a partir de una problematización básica en torno a la cuestión del sujeto, la libertad y la autonomía, presentaremos algunos planteamientos que, de manera parcial o reduccionista, habrían tratado de dar cuenta del sujeto sin responder a no pocos problemas o tratando de resolver algunos habrían generado otros. Incluso siendo acercamientos de distinto signo compartirían lo que Morin ha denunciado como paradigma de la simplificación, opuesto al paradigma de la complejidad. En un segundo momento, en la sección de mayor desarrollo, daremos cuenta de cómo Morin entiende la autonomía, la libertad y el propio sujeto, consciente de la provocación y el desacuerdo que su propuesta puede generar en direcciones muy diversas. Partiendo de la explicitación de las

principales fuentes morinianas utilizadas se comienza abordando la cuestión epistemológica, transitando de la exclusión recíproca de diferentes paradigmas a su integración en el paradigma de la complejidad. Posteriormente se concreta cómo Morin aplica su enfoque interdisciplinar y transdisciplinar en la comprensión del sujeto, movilizándolo e hibridando saberes, nociones y conceptos de diversas disciplinas y ámbitos, lo que le permite comprender sujeto, autonomía y libertad en tanto que siendo, a la par, ciertos e inciertos, considerando sus dependencias y su complejidad.

El tercer apartado se detiene en la libertad subjetiva, en la consciencia y en la complejidad como condiciones que la harían posible. Finalmente, en cuarto lugar, se relacionan, de la mano de Morin, la libertad y la vida de los sujetos con la ética y la educación, fundamentales no solamente en la comprensión de la libertad, sino también protagonistas en su producción intelectual y en su compromiso cívico por un humanismo planetario, teniendo en cuenta además las circunstancias pandémicas y las vidas vividas como sujetos en primera persona. Una perspectiva atenta a la dimensión existencial que se concreta en la conclusión a través de la pregunta por lo esencial de la vida de cada sujeto. Nota característica de Morin es no dejar de tender puentes entre todas las facetas de la compleja realidad, en la que el sujeto cognoscente que la escruta es también un enigma por comprender, incluyéndose como persona que, además de conocer, vive, ama, goza, sufre, anhela, no siendo indiferente a ello tampoco la orientación y el producto de su saber.

Para acabar esta introducción, defendemos otra conclusión que es a un tiempo otro punto de partida. Que el ejercicio de las preguntas filosóficas en general, y la pregunta por la libertad y la propia vida en particular, al tiempo que cabe verlo como el castigo del mito de Sísifo reseñado por Camus (como pesada losa que cuando creemos haber concluido con su traslado, volvemos a empezar), paradójicamente, cabe vivirlo, frente a la ensoñación de supuestos paraísos religiosos certeros ya asegurados por la fe “x” o “y”, o a la de salvaciones terrestres utópicas ya alcanzadas o por alcanzar, por el partido “x” o la ideología “z”, como un ejercicio de libertad, no pocas veces molesto, incómodo o sospechoso. Dicho de otro modo y más amplio.

El sujeto, la autonomía, la libertad son, entre otras cosas, un misterio al que nos vamos a acercar. Un misterio patente que, entre

otras cosas, se expresa en la propia pregunta por el misterio (del yo, del cosmos, de la sociedad...), en el filosofar, en el camino de la vida, momentáneamente examinada y auto-examinada, concientizada en la grandeza y la miseria de su fragilidad.

1. Acercamiento problemático y visiones parciales

Hemos desarrollado más en otro lugar la problemática del sujeto y su disparidad terminológica, referencial y epistemológica (Moreno Fernández, 2018). Aquí exponemos una aproximación convencional a las nociones de sujeto, libertad y autonomía, mostrando las relaciones recíprocas entre sí, en torno a un asumido uso en común no necesariamente problematizado y que nos sirve como punto de partida para exponer lo que, según el paradigma de la complejidad, resultarán visiones simplistas. También nos sirve para poner los pies en la tierra y en la cotidianidad, en disparidad con el punto de vista escéptico que citábamos antes (de negación, afirmación de la muerte o ilusión del sujeto o la libertad, que cuenta en sus formulaciones actuales con su reducción a procesos neuro-cerebrales como una de sus formas más notorias según la moda del cerebrocentrismo).

Decimos de alguien, de una persona, que es sujeto, en tanto que se trata de un individuo particular, concreto, identificable. Un sujeto de derechos, un agente que, por lo común, cuenta con unas mínimas capacidades de cognición, volición, consciencia y autoconsciencia. A este respecto, el ejercicio de la autonomía le es posible en tanto que capaz de darse a sí mismo (o más bien elegir entre el catálogo disponible) normas, valores y criterios para regir su propia vida. Dicho de otro modo, el sujeto es libre porque puede autorrealizarse según los márgenes que para ello tenga en una sociedad concreta, proyectar, obrar y tratar de alcanzar una serie de pensamientos, deseos, o proyectos que identifica como propios y que no serían sin más fruto de la imposición, la coacción o la alienación. Obviamente sabemos que todas estas afirmaciones pueden ser objeto de revisión, matización, cuestionamiento y hasta impugnación. ¿Quién, sin embargo, lleva a cabo estas acciones si no es a través de su propia constitución como sujeto que ejerce la crítica intelectual asumiendo al menos un mínimo grado de pensamiento libre y autónomo? ¿Quién, sin embargo, es capaz de criticar la au-

sencia de libertades sin asumir tácitamente, se quiera o no, un escenario distinto al que se diagnostica en el que esa ausencia ha sido paliada o tratado de cambiar y al respecto de la que, en cualquier caso, la denuncia es signo ya de un mínimo grado mayor de libertad intelectual y ejercitación reflexiva subjetiva, individual? (Renaut 2010, pp. 32-34).

Hacemos un breve repaso de algunas generalidades de carácter histórico-filosófico. Según sintetiza Luis Cuéllar, los latinos tradujeron el hipokéimenon aristotélico (sustancia), que refería a la vez, además del sujeto lógico del que se predicaban mentalmente propiedades, el sujeto ontológico o sustrato real que posee las características del ser. Y lo hicieron a través del término subiectum (sujeto). Saltándonos las referencias teológicas y escolásticas medievales, la filosofía moderna habría limitado el sentido ontológico de sujeto haciéndolo exclusivo del sentido humano, particularizado en el alma y mediante la acepción gnoseológica de la noción de sujeto. Es decir, el sujeto como “ser capaz de conocer objetos”. Pero podríamos seguir hacia adelante y referir al sujeto no solo en términos sustancialistas (Descartes); también en sentido fenomenista (Hume, James, Bergson); actualista (Fichte, Hegel); o existencialista (Heidegger, Sartre). (Cuéllar 1981, p. 116).

En muy distintos modelos filosóficos y hasta en términos de uso del lenguaje común, la correlación y la distinción sujeto-objeto es frecuente y corriente, resultando iluminadora la etimología que nos dice que lo que está situado (jectus) delante (ob), delante de nosotros, es un objeto; mientras que nosotros, sujetos, estamos situados bajo (sub) una autoridad, unas leyes (Tomès 2005, p. 9), porque no somos cosas, no somos objetos, ni esclavos, sino ciudadanos.

Al respecto de la libertad, por tomar una primera consideración plural al respecto, la Real Academia Española, la define en su diccionario en sus primeras acepciones como:

Facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos”; “estado o condición de quien no es esclavo”; “estado de quien no está preso”; “falta de sujeción y subordinación”; “en los sistemas democráticos, derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas (Real Academia Española 2021).

Paradójicamente el sujeto, amparado, sujeto a la ley, bajo su imperio, para ejercer como sujeto libre no ha de estar sujeto en otro sentido a ella, es decir, sometido hasta el punto de ser tratado, no como sujeto, sino como objeto. La etimología del término, *libertas*, sería, en este caso, equivalente a *eleuthería*, la condición del ciudadano, no esclavo, no sometido, que es libre, como refiere García Borrón, que señala además de la no sumisión social, otro sentido diferente de la libertad. El de la no sumisión a las pasiones, conforme a la idea de libertad interior de moralistas estoicos. De nuevo sin adentrarnos en cuestiones teológicas, también este autor refiere la libertad como libre albedrío en la escolástica, en relación con la “indiferencia de la voluntad para elegir con independencia de la determinación antecedente al menos de las físicas o psicológicas como el carácter, aunque pudiera determinarle el bien presentado por el entendimiento”. Libertad que en términos modernos ilustrados sería, según Kant, la autonomía de la voluntad racional. Un hecho que, a pesar de su inexplicabilidad y de su no consideración como conocimiento debería aceptarse como postulado (García Borrón 1981, p. 188).

Vemos, pues, cómo las nociones de sujeto, libertad y autonomía se co-implican entre sí. La capacidad o facultad de darse a sí mismo la norma (autonomía); la emancipación al respecto de un poder subyugante; o la realización de un proyecto propio conforme a la propia elección (libertad negativa o positiva), son dos caras de una misma moneda que remiten a un ser humano, persona, sujeto, dotado de consciencia, volición, juicio. Y, sin embargo, ¿es siempre esto así? Aunque seamos siempre sujetos de derecho en sociedades que así nos reconocen como tales. A pesar de no dejar de ser individuos con nombre y apellidos. Incluso en caso de auto-percibimos y autoafirmamos en tanto que sujetos libres y autónomos al respecto de nuestras elecciones, pensamientos y deseos, al menos aquellos que consideramos como más trascendentales en nuestras vidas por considerarlos resultados de un personal discernimiento. Ahora bien, ¿qué hay de los estudios estadísticos de distinto orden que ordenan y subsumen al conjunto de sujetos en tendencias y comportamientos predecibles? ¿Qué resulta de la asunción de la existencia de la dimensión psíquica inconsciente; de nuestra naturaleza animal y mamífera; ¿de los distintos determinismos ambientales, genéticos o de otro orden? ¿Son las nociones de sujeto y autonomía exclusivas de los seres humanos? ¿Sólo podemos concebir al sujeto

y las posibilidades de autonomía y libertad bajo los presupuestos de una metafísica idealista o espiritualista ignorando las determinaciones materiales? O, por el contrario, ¿el estudio científico de los condicionamientos materiales nos lleva a renunciar a aquellas como elementos ilusorios o vivencias psicológicas sin consistentes bases?

Son muchos los cuestionamientos que podemos hacernos y los planteamientos al respecto. Nos quedaremos sin más con dos posturas clásicas del pensamiento que ilustran bien las contradicciones dilemáticas y aparentemente insolubles que incluso siguen dándose bajo formas más sofisticadas y actualizadas y que, veremos, en Morin quedan denunciadas en su parcial y simplificador sesgo, integrados los elementos de verdad que aportan, y superada su oposición. Dos de los clásicos puntos de vista los representan al respecto de la cuestión del sujeto los filósofos René Descartes y David Hume. Representantes, el primero, del racionalismo (que postula el fundamento y el límite del conocimiento en la propia razón) y del empirismo el segundo (para quien la única base posible del conocimiento es la percepción fenoménica sensorial a partir de la experiencia). Bajo la célebre máxima del “pienso, luego existo” del Discurso del método hallamos un sujeto sustancial que constituye una unidad metafísica, en el que reside la libertad, opuesto por principio a la materia (también al propio cuerpo) y sus determinismos. Para Hume, en cambio, al tratar de volverse sobre sí mismo, relata en el Tratado de la Naturaleza humana, en lugar de encontrarse con un yo como certeza inmediata, en lugar de encontrarse con “sí mismo”, no hace más que toparse, confiesa, con una percepción del tipo que sea (de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer), no pudiendo observar más que diferentes percepciones y no un simple, unitario y continuo sujeto (Hume 1739, pp. 355-356). Bajo el prisma humeano el sujeto no sería una sustancia metafísica, algo más bien ilusorio, y habría que conformarse con una pluralidad fenoménica de percepciones cambiantes. Más aún, para Nietzsche el yo, el sujeto, será considerado como un engaño gramatical. (No desarrollamos aquí la cuestión de la libertad, no negada por Hume, y en relación a la voluntad de poder en Nietzsche).

2. Aproximación a las cuestiones del sujeto, la autonomía y la libertad según Morin

La propuesta de Edgar Morin nos ayuda a plantear y responder los interrogantes que planteábamos más arriba, a través de la asunción de paradojas y contradicciones. Sin olvidar que el conocimiento que sobre el sujeto podamos alcanzar no deja de estar acompañado por la ignorancia y por el misterio – que no se agota, que es irreductible –, vamos a exponer el punto de vista de la antropología compleja de Edgar Morin que viene a reunir, compatibilizar, corregir y complementar enfoques otrora y a priori incompatibles y refractarios entre sí, como quizás no pocas de las personas lo han sido en las diversas disciplinas y senos de instituciones académicas, científicas, literarias y artísticas, representándolos y encarnándolos ayer y aún hoy.

Dentro de la vasta producción de Morin, vamos a centrarnos principalmente en dos de los textos que abordan monográficamente nuestro objeto de interés: *Computo, ergo sum* (1990) y *Antropología de la libertad* (1999). Ambos se inscriben en la década de los años 90 del siglo XX. Década en la que insiste de forma reiterada en lo perentorio de reformar el pensamiento de acuerdo con el paradigma del pensamiento complejo, ahondando en la problemática epistemológica como clave fundamental. Algo que se muestra en la publicación de *El Método III y IV* (en 1986 y 1991, respectivamente antepenúltimo y penúltimo de este magno proyecto) (Gómez 2003, pp. 9 y siguientes). No obstante, en esta ocasión, además de los textos citados, referiremos principalmente la cuestión del sujeto en *El Método V* (2001, *La humanidad de la humanidad*), en el que hay un amplio desarrollo de la identidad individual en el marco de la identidad humana, recogiendo a la vez consideraciones anteriores y en comunicación y coherencia con ellas. No excluimos otras diversas referencias de la vasta obra de Morin. Destacamos también el libro del profesor Pedro Gómez, acreditado investigador y docente del paradigma moriniano de la complejidad *La antropología compleja de Edgar Morin*, valiosa, entre otras cosas por resultar una muy buena síntesis (Gómez 2003).

2.1. Esquizofrenia epistemológica. De la exclusión a la integración

Morin identifica precisamente en Descartes el paradigma fundador que supone la expulsión del sujeto del conocimiento científico, en tanto que representantes de dos universos que se excluyen recíprocamente:

El mundo de la científicidad es el mundo del objeto y el mundo de la subjetividad es el mundo de la filosofía, de la reflexión [...]. Por un lado, un sujeto metafísico, pero absolutamente no integrable en la concepción científica y, por otro lado, [...] el problema de la objetividad científica no integrable en la concepción metafísica del sujeto (Morin 1990, p. 1).

Sin embargo, apunta Morin, asistimos, y precisamente gracias a las ciencias físicas, al “retorno del “observador”, del “creador” (o “creativo”, concepteur), del “observador-creativo”, aunque para la concepción clásica de la ciencia la idea de sujeto sea sinónimo de “ruido” que perturba el conocimiento (Morin 1990, p. 1) .

Estaríamos ante una problemática epistemológica de esquizofrenia que podemos ampliar a la cuestión de la libertad y que concierne también a las ciencias sociales o humanas. Se recoge sintéticamente en una reseña aparecida en el periódico español El País, en 1981, con ocasión de la publicación en castellano de El Método III (La naturaleza de la naturaleza), cuya cita tomamos a modo ilustrativo:

Para el profesor Morin, el sociólogo moderno se encuentra en una situación literalmente esquizofrénica, debiendo elegir entre una sociología científica y, por tanto, determinista, que ignora los problemas de la autonomía, del individuo y de la libertad, y una sociología que habla del sujeto, pero con unos presupuestos metafísicos totalmente faltos de rigor científico (Ullán 1981).

Una problemática epistemológica, decíamos, cuyo alcance es de dimensiones paradigmáticas. Pues Morin observa con agudeza que hay algo que comparten visiones y enfoques tan contrapuestos entre sí como el enfoque materialista determinista y el metafísico espiritualista. Ambos niegan o no asumen la realidad de la incertidumbre, la contradicción y la complejidad. Y, en cambio, ambos se

parecen porque representan, aplican y concretan, si bien por flancos distintos y contrapuestos, el paradigma de simplificación del que dependen.

Como señala el profesor Pedro Gómez, el principio de complementariedad onda/corpúsculo de Niels Bohr significó, según Morin, la aceptación de una contradicción por parte de la racionalidad científica. Y reconocer la contradicción conlleva una transgresión de los tres principios claves de la lógica clásica (principios de identidad, de no contradicción y del tercero excluido), que queda debilitada. No sería solamente una contradicción entre dos proposiciones lógicas, sino entre la lógica y la realidad (Gómez 2003, p. 158).

¿Qué repercusión podría tener el reconocimiento o rehabilitación de la contradicción en el ámbito antropológico y de la filosofía del sujeto?:

La zona de incertidumbre existente entre lo imaginario y lo real, entre lo subjetivo y lo objetivo, no puede ser nunca despejada del todo, pese a las estrategias empíricas y lógicas que los humanos emplean sin cesar. Esto relativiza el posible alcance de toda verdad y deja abierta siempre una brecha, por la que se filtrará toda clase de errores y autoengaños. Igualmente, los estados afectivos de cualquier signo, risa, lágrimas, rabia, odio, entusiasmo, éxtasis, pueden llegar a cobrar una intensidad tan excesiva que empujen a un paroxismo literalmente demencial. El aumento de inteligencia, lejos de disminuir el ardor de la afectividad, llega a intensificarla hasta la desmesura [...]. La complejidad del hombre muestra una doble cara contradictoria: es a la vez sapiens y demens (Gómez 2003, p. 78)

Un paradigma que concibe al ser humano en términos intelectualistas tenderá a desproveer de importancia e invisibilizar sus aspectos pasionales e irracionales. Un paradigma sociológico materialista tenderá a excluir cualquier elemento no material para explicar la sociedad. Un paradigma idealista hará lo mismo al respecto de lo material. Cada paradigma selecciona una o más categorías rectoras de inteligibilidad: la de orden en las concepciones deterministas (confiriendo solamente el carácter de apariencia a lo aleatorio y azaroso); la de materia en las materialistas; la de estructura en las estructuralistas; la de espíritu en las espiritualistas... cada cual aplicando un principio de exclusión que elimina de forma sistemá-

tica datos, ideas, problemáticas que quedan sin reconocimiento. Morin, siguiendo a Kuhn, es consciente de la sensación de realidad generada por un paradigma, contemplando como irreal lo afirmado contrariamente por otros paradigmas, y esto de forma enraizada en la sociedad y en la cultura, consciente e inconscientemente, desbordando la lógica (Gómez 2003, p. 172 y siguientes).

Morin, como Niels Bohr, asume que para definir la partícula no hay que excluir ninguna de las dos opciones antagonistas (onda (inmaterial) y corpúsculo (entidad materializada)), sino que hay que aceptar ambas visiones complementarias. De igual modo esta contradicción se hallaría en la biología entre especie e individuo (nadie, dice Morin, ha visto a una especie salvo a través del individuo concreto y, sin embargo, considerando la evolución de los individuos a través del tiempo son estos quienes quedan en segundo plano al respecto de la especie). O en la sociología donde según se mire sólo se ve la sociedad como máquina donde no existe el individuo o sólo se ven las interacciones entre individuos que hacen emerger la sociedad... Para Morin no puede sobrepasarse esta aporía y hay que asumirla (Morin 1990, pp. 2,3).

2.2. Un enfoque interdisciplinar, transdisciplinar e integrador

Si la ciencia había excluido al sujeto del campo del saber, ¿no habían excluido la filosofía, la metafísica a su vez a lo biológico de algunas atribuciones del sujeto? Morin propone, antes de ocuparse del sujeto, cambiar un hábito mental:

El que hace que las ideas de libertad y autonomía sean clasificadas en la metafísica y la filosofía y que la ciencia no conozca más que determinismos. [...] La idea de autonomía que es la de auto-organización es indisociable de la idea de dependencia, dependencia ecológica al respecto del medio. [...] Esta paradoja también se encuentra en la idea de sujeto y en la de individuo (Morin 1990, pp. 2-3).

Edgar Morin se sirve de la inmunología para ejemplificar cómo un conjunto de células juegan el papel de “policía” o “aduanero” frente a virus y microbios amenazantes. Sería crucial la oposición “self / non-self” (sí mismo / no sí mismo), una distinción

cognitiva que sirve para elegir una acción al respecto de la posible amenaza externa y que supondría una “autotranscendentalización de sí con respecto al no sí”. Una dimensión cognitiva que Morin también analiza en el caso de la bacteria, que vive y se organiza por sí y “para sí” como parte de una organización viviente, y que le merece el calificativo de una “indicación de subjetividad”, en tanto que computación para sí. Consciente de lo controvertido de su planteamiento, afirma Morin:

“¿Y por qué pretendería que la bacteria diga “yo soy yo”, aunque ella no lo diga? Porque [...] si ella es capaz de transformar las moléculas extranjeras en moléculas de sí, que le pertenecen, es evidente que hace falta ser capaz de objetivar sin cesar lo que nos constituye y esto, a la vez que resubjetivándolo, inscribiéndolo en el circuito valorizado con respecto al no-sí. [...] lo que permite todas las operaciones vivientes y vitales (Morin 1990, pp. 3-6).

Morin también hace saltar la antítesis entre trascendencia e inmanencia al respecto del sujeto más allá de sus connotaciones filosófico-teológicas definiendo la “auto-trascendencia” como el “proceso por el que se deviene trascendente con respecto al universo exterior”, comportando un doble principio constitutivo del sujeto de exclusión y de inclusión. Exclusión porque nadie puede decir en lugar de otro: “Yo” (ni siquiera dos gemelos iguales genética, fisiológica y psicológicamente que no se confunden entre sí; ni siquiera una serpiente con dos cabezas y un solo cuerpo, que acaba muriendo ante lo insostenible de dos sujetos en un organismo y que Morin ve en zoológico de San Diego). Inclusión porque todo individuo depende de una organización en múltiples niveles que le sobrepasa (familia, comunidad, sociedad, especie) e incluye una organización en múltiples niveles (las células del organismo cada una con “su pequeña microsubjetividad, su relativa autonomía, su computo”, aunque todas “hermanas y parte de una macroindividualidad y macrosubjetividad que son las nuestras”, subjetividad del organismo con el sistema inmunológico, subjetividad cerebral, mental). (Morin 1990, pp. 6-8). Podríamos evocar aquí las imágenes de las muñecas rusas y de los fractales.

¿Cómo concebir la autonomía y la libertad de un sujeto tal? Se excluyen aquí, por principio, las visiones paradigmáticas de la simplificación, tanto por el lado de los esencialismos metafísicos y espiritualistas de espaldas a las ciencias que hacen de la libertad

una propiedad o facultad que va de suyo, como por el de los determinismos materialistas científicistas, que la ignoran o rechazan junto a todo lo azaroso, imprevisible o aleatorio. Tanto por el flanco de la negación de la autonomía y de toda noción de subjetividad del campo de lo biológico, como por el de la exclusión de las múltiples dependencias de la subjetividad de sus condicionamientos genéticos, ambientales, socioculturales...

De nuevo Morin nos invita a asumir, a estudiar, a mirar de frente las contradicciones, las incertidumbres y las complejidades que nos habitan y nos constituyen y que constituyen lo real, siendo los bucles de complejidad una de las claves de su paradigma: entre lo uno y lo múltiple, simple y complejo, singular y general, aislado y relacional, causa y efecto, equilibrio y desequilibrio, improbable y probable, autonomía y dependencia (Ballester y Colom 2012, p. 338).

Bucles recursivos esenciales para comprender los procesos autoorganizativos y autoproductivos en circuitos que superan la linealidad clásica del esquema causa-efecto y en los que los efectos retroactúan sobre las causas, donde los productos son productores de lo que los produce (Morin 2003, p. 331).

2.3. El sujeto, la autonomía y la libertad a través de la incertidumbre, la dependencia y la complejidad

No se trata pues de excluir dilemáticamente, como en los textos clásicos que comentábamos, la existencia o no del sujeto y determinadas propiedades, en una guerra de trincheras entre visión científica o humanística, objetivista o subjetivista, etcétera. En un sistema complejo, como es el sujeto, sostiene Morin:

Es necesario concebir el carácter incierto y complejo de la relación entre autonomía y dependencia. La autonomía necesita dependencias, pero las dependencias comportan servidumbres y pueden determinar sometimientos que aniquilen la autonomía. No podemos ignorar el peso trágico de las dependencias, las determinaciones, los sometimientos, las sujeciones, las posesiones [...] Vivir para sobrevivir mata de raíz la libertad, y son una aplastante mayoría de los humanos los que, en la historia y hoy por doquier en el mundo, sólo han podido vivir para sobrevivir, y, en las sociedades

de baja complejidad, en las peores condiciones (Morin 1999, p. 8).

Pero la incertidumbre afecta al sujeto mismo, siendo considerada como una noción cierta e incierta al mismo tiempo, como la de individuo acuñando Morin el principio de incertidumbre del sujeto:

[El sujeto] no está presente permanentemente, desaparece y no podemos esencializarlo ni clausurarlo como noción. Esta incertidumbre oscila entre el todo y la nada. Si estoy en el centro de mi mundo, soy aquello que hay máspreciado en el mundo, para mí. Pero si tomo conciencia del hecho de que no soy el único en decir “yo”, que somos miles de millones de sujetos que lo repiten y que, además, somos todos seres pasajeros, temporales, que nacen y morirán, es evidente que este tesoro máspreciado se convierte en nada. El sujeto ha nacido y va a morir. [...] La muerte es de entrada la muerte radical, el anonadamiento del sujeto. Tomar conciencia de esta situación [...] es tomar conciencia de una situación absolutamente ridícula: somos a la vez todo y nada. Debemos vivir esta contradicción, que podemos atenuar un poco, pienso, por el principio de inclusión: “yo no soy el único, están los míos, están los nuestros”; la inclusión atempera el horror de la contemplación solitaria del “todo-nada” (Morin 1990, p. 11).

Esta cita puede recordarnos que no podemos comprender al sujeto sino a través de la inseparabilidad de la trinidad cerebro-mente-cultura ligada a la trinidad humana individuo-especie-sociedad, en un complejo y continuo juego de retroacciones, complementariedades y oposiciones (Morin 2003, p. 339). Nos remite a la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad epistémicas a través de cualquier disciplina, cambio de saber u objeto de estudio. En este caso la antropología, la pregunta por el ser humano, que nos está sirviendo de marco para preguntarnos por el sujeto. Pues, como afirma el profesor Pedro Gómez:

Morin constituye el campo antropológico [...] como una red de interrelaciones que, mediante la praxis, conecta cuatro polos, en relación sistémica, complementaria, concurrente y antagónica: el sistema genético, el sistema cerebral, el sistema sociocultural y el ecosistema. [...] No es lícito excluir ninguno de los componentes de este esquema multipolar, porque cada uno de ellos es coorganiza-

dor del conjunto; es autónomo al tiempo que interdependiente de los demás. [...] La ciencia del hombre tiene un fundamento policéntrico, busca entender la naturaleza humana en el ámbito de las mutuas interrelaciones, [...] [y aunque] el cerebro ocupa una posición privilegiada [...] puesto que en él se comunican el organismo individual, el genoma, el ecosistema y la cultura; en él convergen individuo, especie y sociedad [...] no quiere decir que sea la realidad primera, pues a su vez es producto de una filogénesis y de una ontogénesis, ambas de carácter biológico y biocultural. (Gómez 2003, p. 83).

Edgar Morin explicita la definición de autonomía dependiente como “autonomía de lo viviente” que:

Emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su autoorganización es una auto-eco-organización (Morin 2003, p. 331).

Más específicamente e igualmente Morin, como hemos referido en un trabajo anterior (Moreno Fernández 2019, pp. 129-130), concibe las posibilidades de las libertades humanas a través de sus dependencias ecológicas, biológicas, sociales, culturales, históricas... integrando lo genético, lo cultural y lo social, e impugnando tanto las concepciones metafísicas y espiritualistas asociadas a un sujeto abstracto y descarnado, así como las concepciones deterministas fisicistas y mecanicistas, deshumanizantes e ignorantes de la complejidad bio-antroposocial. Nociones como las de autonomía, individuo, sujeto o libertad estarían enraizadas y sería posible clarificar sus condiciones físicas, biológicas, neurocerebrales y sociológicas sin tener por qué caer en reduccionismos, ya sean pangenetistas o absoluticen la importancia del medio. De esta manera, Morin no sólo desmitifica la autonomía, sino que la re-sitúa, pasando de la idea de la imposición de fatalidades del medio exterior a los seres vivientes – no hablamos sólo de seres humanos – a una concepción de la autonomía dependiente.

Lo hace mediante distintas nociones muy presentes en los distintos niveles de análisis del pensamiento complejo, provenientes

de diversas y dispares disciplinas. Morin deja atrás la esquizofrenia, eliminando el falso dilema entre la libertad psíquica y el nivel cultural, y el determinismo biológico y material. Asume en la autonomía de un ser viviente su dependencia existencial de todo lo que es necesario para su autonomía, así como todo lo que amenaza a esta.

La libertad humana como emergencia no sería ajena al circuito de dependencias y autonomías de la vida animal, y al aparato neurocerebral animal y sus capacidades y aptitudes. Morin amplía el enfoque de las ambivalencias de la naturaleza humana, así como de la autonomía y la libertad, desde la paradójica autonomía de la vida, desde el nivel molecular hasta los productos míticos e ideológicos de la mente humana. Nos hace tomar conciencia de que: poseemos los genes que nos poseen y sufrimos sus determinaciones, gracias a las cuales existimos; hacemos la historia que nos hace; dependemos de la sociedad, la cual depende de nosotros. O de que la autonomía individual sólo se forma y se mantiene gracias a la dependencia genética y ecológica, opuestas y unidas en ella. Para Morin también es importante y juega en favor de la autonomía esta toma de conciencia. Así, en cierto modo, podemos tomar posesión de lo que nos posee sin dejar de ser poseídos.

Uno de esos elementos fundamentales sería el imprinting, definido por Morin como:

La marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta. [...] Se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis, inscripciones primeras que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina ipso facto otros modos posibles de conocer y de pensar (Morin 2003, p. 334).

En coherencia con lo que se viene afirmando, pues:

La autonomía humana y las posibilidades de libertad no se producen ex nihilo, sino por y en la dependencia anterior (patrimonio hereditario), la dependencia exterior (ecológica), la dependencia superior (la cultura), que la coproducen, la permiten, la nutren, al tiempo que la limitan, la subordinan y amenazan permanentemente con sujetarla y destruirla (Morin 2003, p. 310).

3. Consciencia y complejidad como condición y posibilidad de la libertad subjetiva

Más precisamente, ¿cómo se abren entonces las posibilidades de libertad? El juego de polidependencias complementándose y oponiéndose entre sí (genéticas, culturales...) posibilita un grado de autonomía mental para resistir a los imprintings de una cultura y:

Cuanto más rica e inventiva es la vida psíquica, menos programada está (en relación a los genes, a la sociedad, a la cultura), más campos de libertad abre. Cuanto más rica es la consciencia, más ricas son las libertades posibles. La consciencia, emergencia de tantas posesiones poseídas, de tantas dependencias productoras de autonomía, metapunto de vista reflexivo de sí sobre sí, de conocimiento del conocimiento, es la condición de la pertinencia de la elección y la decisión, y finalmente del valor moral e intelectual de la libertad humana (Morin 2003, pp. 310-311).

Sin embargo, como se ha señalado, si el sujeto es cierto e incierto, también lo es la libertad y la consciencia, definida por Morin no como “lucidez” sino como “posibilidad de elucidación” en la que el ser humano representaría el nivel más complejo pero no el único, admitiendo niveles de cognición en el mundo animal y también en el vegetal aunque no quepa hablar de “consciencia” (como en el árbol al que arrancan las hojas y “pensando” que hay una amenaza parasitaria secreta con la sabia una sustancia antiparasitaria, como hacen los árboles vecinos de la misma especie) (Morin 1990, p. 17).

Podemos incluso dejar de ser conscientes no sólo de nosotros mismos sino del hecho de los otros como sujetos, igual que nosotros, capaces de ser conscientes de ellos mismos:

Cada sujeto humano puede considerarse a la vez como sujeto y como objeto, e igualmente objetivar al otro al tiempo que lo reconoce como sujeto. Desgraciadamente, es capaz de dejar de ver la subjetividad de los otros y considerarlos sólo como objetos. A partir de ahí, se vuelve “inhumano” porque deja de ver su humanidad, o, por el contrario, sólo puede amar u odiar ciegamente. Para conocer al otro, sin duda es preciso percibirlo objetivamente, estudiarlo objetivamente a ser posible, pero también hay que comprenderlo subjetivamente. El desarrollo de un conocimiento objetivo del mundo debe ir a la par de un conocimiento intersubjetivo del otro (Morin 2003, p. 88).

Una vez más, tenemos que contemplar lo incierto de la consciencia. Tenemos que contar con lo que Morin llama self-deception, “mentira sincera o inconsciente a sí mismo” (Morin 2003, p. 338), con la fragilidad de la consciencia, tan frágil que sería imposible darle una base estable o definitiva; siempre sujeta a riesgos en la vida, según nuestras experiencias, emociones, miedos, ya que “es una aventura, que es la aventura de la consciencia” afirma. Una aseveración contextualizada en la respuesta a la pregunta explícita: ¿qué podemos hacer para ser más conscientes, para desarrollar una consciencia más fuerte? Y a la que responde que hay hacer “gimnasia psíquica”:

Es decir, ejercitar la mente para la reflexividad. Primero, pensar en segundo grado. Por ejemplo, pensar el propio pensamiento. Después, hay que desarrollar una tendencia al auto-examen y a la autocrítica, que está por entero subdesarrollada en nuestra civilización. Porque tendemos mucho más a remitir el desarrollo de nuestra mente al psiquiatra o al psicoanalista, o a un gurú, que puede efectivamente aportar ayuda, pero que no aporta a cada uno más que una aclaración. Es un ejercicio permanente de auto-reflexión, de autoexamen y de autocrítica, que permite mantener la consciencia, también con el conocimiento de todos los errores e ilusiones en los que la mente puede caer. [...]

Cada uno lo hace a su manera. Cada uno se reflexiona. Yo no soy un profesor de gimnasia mental. Doy en mis escritos orientaciones para el auto-examen, para luchar contra la self-deception, la mentira a sí mismo. Doy orientaciones, pero corresponde a cada uno encontrar... Es como lo que he escrito en *El Método*, no es un programa que aplicamos. Cada uno integra sus ideas y lo hace uno mismo (Moreno Fernández 2017, p. 1).

Este auto-examen forma parte de lo que Morin ha llamado la “autoética”: “la fuerza de la duda vuelta sobre los propios actos”, como en el ejemplo evocado por Morin de Jesús en el episodio de la lapidación fallida de la adúltera, cuando pide a los potenciales lapidadores que reflexionen acerca de los propios pecados por los que ellos podrían ser condenables y castigados y que les hace dejar caer sus piedras, al ser interpelados con la célebre frase: “El que esté libre de pecado que tire la primera piedra” (Morin 2013, p. 40).

Una consciencia, como una libertad y un sujeto, ciertos e inciertos y que se inscriben en el misterio de nuestra condición humana al respecto del que también cabe tomar conciencia y del que confiesa Morin en *Conocimiento, ignorancia, misterio*:

Vivo cada vez más con la consciencia y el sentimiento de la presencia de lo desconocido en lo conocido, del enigma en lo banal, del misterio en todas las cosas y, sobre todo, de los avances del misterio en todos los avances del conocimiento. [...] He pasado mi vida entera en ocuparme y preocuparme del misterio humano. Forma parte de un misterio más amplio (Morin 2017, p. 15).

Morin está persuadido, afirma, citando a san Juan de la Cruz, que el misterio está en la “nube tenebrosa”, fuera de nuestro alcance: “cuando más alto se sube/ tanto menos se entendía/ que es la tenebrosa nube/ que a la noche esclarecía” (Morin 2017, p. 14). Nos haría falta comprender, en una metáfora moriniana recurrente, que “vivir es una navegación en un océano de incertidumbres con algunas islas de certidumbres para orientarse y abastecerse” (Morin 2017, p. 174).

No hemos mencionado, entre otras tantas cosas, la especificidad del sujetamiento de los individuos no sólo por su sociedad y su cultura, sino particularmente por sus dioses e ideas a los que poseemos a la vez que nos poseen. De nuevo aquí vemos la asociación entre la incierta consciencia y la incierta libertad que, sin embargo, son potencialidades humanas ciertas que pueden abrirse camino:

No podemos prescindir de ideas rectoras, de ideas-fuerza, pero podemos intentar entonces verificar que no nos embauquen, examinar el camino que nos hacen seguir. Entre estas ideas rectoras e ideas-fuerza está la idea de la libertad. Y cuando somos poseídos por ella, nos permite adquirir libertades. También aquí el problema de la libertad se plantea en términos de autonomía-dependencia. Si somos totalmente poseídos por una idea, perdemos la libertad de juzgarla, de confrontarla con la experiencia. Deberíamos poder ser autónomos al tiempo que estamos poseídos, es decir ser capaces de dialogar de forma crítica y racional con nuestras ideas, sin tener no obstante que eliminar la pasión, incluso el carácter de mito que está incluido en todas las ideologías de emancipación, las cuales nos empujan a obrar por la libertad de los demás (Morin 2003, pp. 308-309).

Nuevamente, seguimos citando a Morin, y a contrapelo de las ciencias naturales y humanas que conciben al ser humano como objeto o máquina determinada por factores de diverso tipo, soslayando al sujeto y su propia iniciativa, pero también frente a las visiones que mitifican o espiritualizan a este como no sujeto a los diferentes condicionamientos:

“La complejidad de la relación entre individuo, especie, sociedad, cultura, ideas es la condición de la libertad. Cuanto mayores son las complejidades de la trinidad humana, mayor es la parte de autonomía individual, mayores son las posibilidades de libertad” (Morin 2003, p. 309).

4. Libertad, ética, educación y pandemia en las vidas de los sujetos

Morin, quien no es ajeno a tantas miserias humanas del pasado y del presente es consciente de que una buena vida, de que una vida en la que pueda abrirse el ejercicio de la libertad, no puede llevarse a cabo sin unas condiciones materiales y sociales mínimas que puedan capacitar una vida más allá de la mera supervivencia:

El tiempo de una vida humana puede ser totalmente sojuzgado a la necesidad de sobrevivir para vivir, es decir, de experimentar el trabajo sin estar seguro de gozar la vida, a no ser por flashes... De este modo, en lugar de sobrevivir para vivir, se vive para sobrevivir. Vivir para sobrevivir mata en su germen las más importantes posibilidades de libertad: es una aplastante mayoría de humanos la que, no sólo en la historia pasada, sino también hoy por todo el globo, no ha podido vivir más que para sobrevivir y, en las sociedades de baja complejidad, en las peores condiciones (Morin 2003, p. 310).

Ni la ética ni la educación son ajenas a la libertad personal y al cultivo y promoción de la de los demás. ¿En qué consistiría pues “la ética de la libertad” para Morin? Lo expresa en el sexto volumen de *El Método* consagrado a la ética:

Si la libertad se reconoce como posibilidad de elección – posibilidad mental de examinar y de formular las elecciones, posibilidad exterior de ejercer una elección –, la ética de libertad para el otro se resumiría en las palabras de von Foester: “Actuar de manera

que otro pueda aumentar el número de elecciones posibles” (Morin 2004, p. 132).

En este sentido la educación resulta fundamental. Morin dedica el epígrafe “Vivir libres” a esta cuestión, en el primer capítulo “¡Vivir!” de su Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación:

La educación para la vida debe fomentar y estimular una de las misiones básicas de toda educación: la autonomía y la libertad mental. [...] No hay autonomía mental que no dependa de aquello que la nutre – es decir, la cultura –, y que no tenga conciencia de los peligros que sobre ella se ciernen – es decir, los peligros de la ilusión y el error, de las incomprensiones mutuas y múltiples, de las decisiones arbitrarias a causa de la incapacidad de concebir los riesgos y las incertidumbres –. [...] La educación para la libertad mental no sólo consiste en la lectura de escritores, pensadores, filósofos, sino también en la enseñanza de lo que es la libertad: la libertad de pensar es la libertad de elegir entre las diversas opiniones, teorías y filosofías. La libertad personal reside en el grado de posibilidad de elección entre las opciones que nos ofrece la vida. Así, el grado de libertad a la hora de elegir una lata de sardinas en un supermercado es menor que la que se disfruta al elegir un traje, que a su vez menor que la libertad de elegir una residencia, menor a su vez que la libertad de elegir a un cónyuge. Cuanto más alto es el nivel de elección, mayor es la libertad. Por eso los ricos tienen mayores niveles de libertad y mucho más variados, y por eso los indigentes se ven reducidos a una carencia de libertades prácticamente total; y por eso los pobres tienen libertades muy restringidas y los extranjeros no tienen la libertad de voto del ciudadano. Con todo, la verdadera libertad mental no depende de la riqueza. La mente del esclavo Epiceto era más libre que la de su amo. El amo, como demostró Hegel, depende del esclavo. Aquellos que han aspirado a la libertad y se han rebelado contra la opresión han sido más libres que sus opresores. En política, la libertad es un riesgo. Kravtchenko “escogió la libertad” cuando en 1946 desertó de la embajada de URSS, pero eso le valió ser asesinado. Rushdie fue sentenciado a muerte por una fetua. [...] Es preciso comprender a los prudentes, cuyo espíritu es libre pero secreto. Es preciso celebrar a los héroes de la libertad. Eso también forma parte de la enseñanza de la libertad, pero el fondo de dicha enseñanza es aprender a ser consciente de lo que uno elige, es decir, consciente de los peligros, de las incertidumbres, de

los cambios de sentido de la acción, y, por lo tanto, de la ecología de la acción; ser consciente de la apuesta que entraña toda elección y de que se ha de aplicar una estrategia permanente para evitar que el resultado de la elección degenera (Morin 2016, pp. 48-50).

Precisamente Edgar Morin ha aprovechado la crisis mundial del coronavirus para repensar nuestra vida, la personal, interesada también solidariamente por la de los demás y aquella a la que esté llamada la comunidad humana, cuya conciencia está por desarrollar. En sus lecciones de la pandemia (Cambiemos de vía), entre otras quince lecciones, subraya cómo:

Los condicionamientos del confinamiento nos han llevado a todos a cuestionarnos nuestro modo de vida, nuestras verdaderas necesidades, nuestras aspiraciones, que se hallan reprimidas en los que solo viven para trabajar, olvidadas en aquellos que gozan de una vida menos esclava, y, en general, enmascaradas por las alienaciones de lo cotidiano o encubiertas en la “diversión” en el sentido pascaliano del término, que nos aparta de los verdaderos problemas de nuestra condición humana.

La experiencia del confinamiento debe concienciarnos primero de la existencia de las personas que lo han vivido en la escasez y la pobreza, de aquellos que no han podido acceder a lo superfluo y a lo frívolo, y merecen llegar al estadio en el que se dispone de lo innecesario”; “debe abrirnos, sobre todo, a lo esencial de la existencia, tanto a los infortunados cautivos de sus servidumbres como a los afortunados cautivos de lo inmediato, lo secundario y lo fútil. Debe abrirnos al amor y a la amistad que nos permiten realizarnos como individuos, a la comunidad y a la solidaridad que fusionan nuestro Yo en un Nosotros, al destino de la humanidad del que cada uno somos una pequeñísima partícula. (Morin 2020, pp. 23-24).

Al respecto del desarrollo de la conciencia humana y del planteamiento de la vida a la que está llamada la comunidad humana, el mito occidental del hombre destinado a ser amo y señor de la naturaleza se habría derrumbado ante el virus. Mito ya dañado por la conciencia de la degradación ecológica e ilustrado por la paradoja:

“Cuanto más dueños somos de la biosfera, más dependemos de ella; cuanto más la degradamos, más degradamos nuestras vidas”. Los progresos tecnoeconómico y tecnocientífico no anularían la fragilidad humana y su ex-

posición al dolor y a la muerte, sin librarnos de bacterias ni virus o accidentes mortales... actualizando una vez más la pregunta “¿qué es el ser humano?” (Morin 2020, pp. 24-26).

Morin apuesta por la regeneración de un humanismo alimentado por la conciencia de comunidad de destino de los humanos (inseparable del “destino bioecológico del planeta Tierra” que desarrolle concreción a la abstracción de su universalismo) y por la experiencia individual de su integración en la aventura humana, del que pueda emerger una “auténtica política de la humanidad” (Morin 2020, p. 45).

5. Conclusión

Precisamente, llegando al final de este texto, creemos haber mostrado la fecundidad del pensamiento moriniano para repensar el sujeto, la autonomía y la libertad. Consideramos que ha quedado patente su efectiva armonización de saberes científicos y humanísticos, haciendo fructificar la problematización filosófica del sujeto de la que se partía. Se iluminan, además, diferentes aspectos de la vida del sujeto en interrelación no sólo con desafíos existenciales que le son propios, sino con retos de hoy que, como se ha expuesto, tienen un alcance planetario en tanto que perteneciente a una humana comunidad de destino al respecto de la que cabe el desarrollo de una doble consciencia individual y colectiva. Volviendo al énfasis de la vida que le es más propia al sujeto, y en relación con la pregunta de qué sería lo indispensable en ella, recogemos unas anotaciones de Morin de un diario de los años 40, extraídas de su autobiografía intelectual y vital *Mis Demonios*:

Marxistamente, el esfuerzo de toda vida humana es alcanzar lo esencial. Lo esencial ya no es lo absoluto de la idea hegeliana, sino las relaciones de amor entre los humanos. El libre amor es este esencial de la vida. Y también el libre conocimiento. Desembarazarse de lo inesencial, tal es lo esencial para el hombre (Morin 1994, pp. 234-235).

Un asunto sobre el que también opinaba al finalizar un debate, aseverando que lo esencial para el sujeto, para cada uno, es el despliegue, el florecimiento de sí mismo en el seno de un nosotros.

Pero Morin no pretende decirnos ni concretar ni suplantar la tarea subjetiva de cada cual. Nos ayuda en cambio a repensar, desmitificar, resituar y revalorizar nuestras posibilidades de subjetividad, libertad y autonomía. Estas necesitan de continuo alimento y ejercicio para ofrecer lo mejor de sí mismas, comprendidas en su complejidad polidimensional, siendo tan ciertas como inciertas. No cabría olvidar, pues, la incertidumbre y el misterio que las atraviesan, en que habitamos y que nos habitan. Que las fronteras del sujeto y del nosotros no terminan en un particular nosotros, abierto a la humanidad y al cosmos.

Referencias bibliográficas

Ballester, Lluís y Colom, Antoni (2012). Epistemología de las ciencias sociales y de la educación. Tirant Humanidades.

Cuéllar, Luis (1981). Sujeto. En Diccionario enciclopédico universal. Tomo XIX. Salvat.

García Borrón, Juan Carlos (1981). Libertad. En Diccionario enciclopédico universal. Tomo XIII. Salvat.

Gómez García, Pedro (1994). La identidad del sujeto. Emergencia, heteronomía y autonomía. Fundamentos de Antropología, 3, pp. 91-101. <https://bit.ly/3JuBYY7>

Gómez García, Pedro (2003). La antropología compleja de Edgar Morin. Editorial Universidad de Granada. <https://bit.ly/3uUVwBo>

Hume, David (1739). Tratado de la naturaleza humana. Tecnos, 1988.

Kant, Immanuel (1800). Lógica. El Cid Editor, 2004. <https://elibro.net/es/ereader/ugr/36042>

Moreno Fernández, Agustín (2017). La aventura de la consciencia. Pregunta a Edgar Morin. Ensayos de Filosofía. <https://www.ensayos-filosofia.es/archivos/anotacion/la-aventura-de-la-consciencia-pregunta-a-edgar-morin>

Moreno Fernández, Agustín (2018). De la problemática del sujeto al yo del deseo. De Girard a Oughourlian y Morin. Aceptado para su publicación en Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica.

Moreno Fernández, Agustín (2019). Desmitificación y revalorización de la libertad a través de Girard y Morin. Revista de Humanidades, 38, pp. 115-134. <https://doi.org/10.5944/rdh.38.2019.23113>

Morin, Edgar (1990). *Computo ergo sum*. Revue Chimères, 8, pp. 1-20. <https://www.revue-chimeres.fr/Computo-ergo-sum>

Morin, Edgar (1994). *Mes démons*. Stock/Points.

Morin, Edgar (1999). Antropología de la libertad. *Gazeta de Antropología*, 16 (1). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3349>

Morin, Edgar (2003). El Método V. La humanidad de la humanidad. Cátedra.

Morin, Edgar (2004). El Método VI. Ética. Cátedra.

Morin, Edgar (2013). *Mes philosophes*. Fayard.

Morin, Edgar (2016). Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación. Paidós.

Morin, Edgar (2017). *Connaissance ignorance mystère*, Fayard.

Morin, Edgar (2020). *Cambiamos de vía. Lecciones de la pandemia*. Paidós.

Real Academia Española (13 de octubre de 2021). *Diccionario de la lengua española*. <https://www.rae.es/>

Renaut, Alain (2010). *Découvrir la philosophie. Le sujet*. Odi-le Jacob.

Ullán, José Miguel (4 de abril de 1981). El pensador Edgar Morin explica en España su teoría de la ciencia de la autonomía. *El País*. https://elpais.com/diario/1981/04/04/cultura/355183206_850215.html