

## La emergencia del sentido a partir del no-sentido<sup>1</sup>

Edgar Morin

*Centre National de Recherche Scientifique, Francia*

**Abstract:** In this text we reflect on the problem of sense, which necessarily implies a system, an organization, but also it needs to be given ends. As it is the being giving sense is human, then, the subjectivity is the one forming the sense. Knowing, as a human act, is the moment of granting sense to everything, but there is no sense by itself, there is sense if there is a relation between us or between events. This is the reason why it is said that sense emerges from no-sense. Therefore, the justification or foundation in nowhere else but within us, this allows us to criticize every promise ethics and the ethics of foundation (where fundamentals are divine, cosmic, biologic), and to face an ethics without Salvation and without a promise.

**Key words:** no-sense, sense of the world, complexity.

**Resumen:** En este texto se reflexiona sobre el problema del sentido, el cual supone necesariamente de un sistema, de una organización, pero también de un ser que le otorgue finalidades. Como el ser que da sentido es humano, entonces es la subjetividad la que teje el sentido. El conocer, como acto humano, es el momento de otorgar sentido a todo, pero no hay sentido en sí mismo, hay sentido sólo si hay una relación entre un nosotros o con ciertos sucesos con el otro. Por ello se dice que el sentido emerge a partir del no-sentido. Por lo que la justificación o fundación del sentido no está más que en nosotros, lo cual permite criticar toda ética de la promesa y la ética del fundamento (donde los fundamentos son de origen divino, cósmico, biológico), y afrontar, entonces, una ética sin salvación y sin promesa.

**Palabras clave:** el no-sentido, sentido del mundo, complejidad.

---

<sup>1</sup> Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez.

La palabra emergencia es tomada aquí en su sentido fuerte que puede ser definida así: una emergencia es una cualidad que aparece a partir del momento en que se encuentra constituido un conjunto organizado. Esta nueva cualidad, que no existe al nivel de las partes consideradas aisladamente, por ejemplo, la cualidad de poder indicar la hora no la hay en ningún engranaje del reloj de manera aislada, pero sí cuando la totalidad existe y ésta puede retroactuar sobre las partes una vez que dicha dualidad se ha constituido.

El problema del sentido se sitúa a este nivel. El sentido supone un sistema, una organización. Es necesario que esta organización sea aquella de un ser, que este ser esté dotado de finalidades, lo que se llama telenomía. Esto es lo que permite hacer la distinción importante entre la teleología, es decir, una finalidad anterior de tipo providencial y la telenomía, es decir, la finalidad inherente al ser mismo. Hace falta, entonces, que haya ciertas finalidades y una subjetividad. Es lo que yo entiendo con la noción de sujeto, es una aptitud auto-exo-referente. Me explico. Lo característico de una organización viva es el de ser una organización que compute. Empleo la palabra computación para no emplear otra, pero no tiene un sentido matemático; computar quiere decir tratar, eso no quiere decir tratar necesariamente ciertas informaciones o ciertas cifras, es tratar de manera cognitiva su entorno y a uno mismo. Y este tratamiento, este tipo de conocimiento inherente a la organización viva no puede hacerse sino porque el ser computante se sitúa en el centro de su mundo. El hecho de decir “yo”, es una operación que quiere decir que yo me sitúo en el centro de mi discurso y de mi universo. Lo característico del “yo” es que cada uno puede decir “yo” para sí mismo, pero nadie puede decirlo para el semejante. Entonces es una posición egocéntrica: yo me sitúo en el centro de las cosas. En ese momento, yo puedo entonces tratarlos de manera auto-exo-referente; referencia a sí mismo, en función de sí mismo, de mis finalidades, pero yo me refiero a mí mismo y al otro. Es por eso que empleo este término de auto-exo-referente, puesto que me refiero también a los objetos, a las moléculas de las que me voy a alimentar, a las cosas que percibo en relación conmigo mismo, en relación con lo que las moléculas son. A mí parecer, para que haya sentido, hace falta que exista un tratamiento auto-exo-referente que responda a la cualidad del sujeto, la palabra sujeto no responde, en este caso, a ninguna consideración de sentimientos, de humor, de contingencia... Es el único modo que se tiene de poder tratar el mundo y darle un sentido. Es indispensable que haya igualmente un

lenguaje, nuestro lenguaje humano. Dicho de otro modo, se puede decir que el sentido, a partir del momento en que hay este conjunto de condiciones, es la emergencia de la enunciación y del discurso. M. Ducrot insistió sobre la originalidad de nuestro lenguaje por el hecho de que se encuentra en doble articulación; una de ellas es la articulación, en la cual están asociados ciertos fonemas, es decir, algunos sonidos que no tienen ningún sentido; pero que a través de su ensamblaje constituyen palabras y frases, en donde éstas sí tienen sentido. Entonces sobre este plan del lenguaje, el sentido es netamente emergente. No se encuentra ni en el sonido ni en la carta, cuyo único sentido remite a ella misma. El sentido está en el discurso y, por supuesto, la noción de sentido toma sentido cuando nosotros tenemos conciencia del sentido. Es por eso que yo planteo como postulado que el sentido no es originario. Es una emergencia y es también una construcción.

Si todo conocimiento, y principalmente el conocimiento humano, es la traducción de *estimulis* exteriores que llegan a nuestros receptores sensoriales como los ojos, sabemos muy bien que estos *estimulis* son traducidos por las células visuales en lenguaje binario, el cual es transmitido a través del nervio óptico, en donde se produce una serie de operaciones todavía completamente desconocidas que desembocan en lo que nosotros llamamos una percepción visual. “Que desembocan” es una frase que no es del todo justa en la medida en que no da cuenta del carácter verdaderamente inmediato que no separa casi en nada los *estimulis* de la representación. De esta manera, en el proceso del conocimiento, que es traducción y reconstrucción, el sentido aparece al término de esta operación. No quiero entrar aquí en un debate completamente clásico que consiste en decir: ¿Acaso somos nosotros quienes a partir de nuestros marcos, de nuestras categorías cerebrales y espirituales, damos el sentido a los *estimuli*, que de otra manera no serían más que ruidos? ¿El sentido viene de nosotros o se encuentra ya en la cosa misma? No quisiera entrar en este debate.

Dado que el sentido es una emergencia que necesita un gran número de condiciones, incluyendo ahí la conciencia del sentido, se puede observar la verdad de esta concepción que se llama hermenéutica, o más bien la doble verdad que se puede plantear así: primeramente, del momento que nosotros conocemos, nosotros damos sentido a todo; en segundo lugar, y esto es lo correlativo: no hay sentido en sí mismo.

El sentido no aparece más que si hay una relación entre nosotros y no solamente respecto a una cosa visual, sino una relación con ciertos sucesos, con el otro, con un libro que vayamos a leer, etcétera. La teoría de la información de Shannon indica de forma implícita, y contrariamente a su versión divulgativa, que no hay información en sí misma.

Por ejemplo, la inscripción de un panel indicador que dice: “Chantilly 40 km” no es una información en sí misma. En efecto, si una bomba de neutrones destruyera los habitantes de la región parisina y en general aquellos que hablan francés y conocieran la ciudad de Chantilly, la inscripción no tendría ya ningún sentido. Eso sería una marca que el tiempo borraría. Es evidente que para darle sentido hace falta la mirada de alguien y evidentemente el interés eventual de ir a Chantilly. Entonces no hay información en sí misma. Ella existe en la relación entre un sujeto y algo que le significa un elemento portador de sentido. Entonces el sentido emerge a partir del no-sentido.

De pronto, nosotros podemos vislumbrar algo; primero, si el sentido no existe más que para los seres conscientes del sentido y teniendo nuestro lenguaje, esto no quiere decir que no haya sentido en otra parte. Por ejemplo, para la bacteria, reproducirse, alimentarse, eso tiene un sentido. Nosotros podemos destacar los sentidos de todos los actos de la bacteria en función de las finalidades que nosotros podemos efectivamente observar y verificar; pero si se pregunta uno cuál es el sentido de la vida de la bacteria, entonces ahí nosotros entramos en un problema absolutamente insondable. François Jacob se había entretenido en decirnos que el sueño de la bacteria es el de reproducirse. Se puede también decir que su sueño es el de gozar, es decir, de metabolizar. Vivir por vivir. ¿Cuál es el verdadero sentido? ¿Por qué viven las bacterias? Nosotros tenemos que descubrir el sentido en las vidas, que como la bacteria, son incapaces de formular el menor concepto, el menor sentido. Empero, el fondo del sentido de la vida no lo tenemos nosotros. Tenemos razón de descubrir el sentido oculto en la vida y en muchos campos, pero a veces nosotros damos sentido ahí donde no lo hay. ¿En qué momento se detiene el hecho de que nosotros hemos descubierto un sentido oculto y el momento donde, de manera completamente arbitraria, inconsciente, nosotros damos sentido? De esta forma se plantea el problema en lo que concierne al mundo, la vida, el hombre, la historia; ¿acaso todo ello porta sentido o acaso nosotros se lo damos?

Quisiera examinar muy rápido, desde el ángulo de esta cuestión del sentido, el problema del sentido del mundo. Hay dos modos para plantear el problema.

El modo clásico que precede el descubrimiento de un universo evolutivo, noción adquirida desde los años sesenta aproximadamente. La cuestión era: ¿Por qué hay un mundo más que otra cosa? Ahora bien, esta interrogante no tiene ninguna respuesta ni racional ni irracional. Es una pregunta con mucho sentido, pero desafortunadamente está desprovista de sentido. Entonces nosotros tenemos un momento paradójico. Es legítimo el plantearse la cuestión, pero, ¿por qué existimos nosotros, más que otra cosa? Es una pregunta que no tiene respuesta, entonces, que no puede tener sentido. Esta es la interrogante, digamos, clásica.

La interrogante moderna, contemporánea, es otra cosa. Es la hipótesis del Big Bang con su carácter deflagrador y el intenso calor que se manifiesta en el inicio. Es conocido el escenario muchas veces relatado especialmente por Reeves. Este universo se desarrolla, las estrellas, los átomos aparecen, se multiplican y la cuestión del sentido se despliega sobre la evolución. ¿Acaso el movimiento, la evolución de este universo tiene un sentido?

El primer gran pensador de la evolución del universo, antes que la teoría actual haya sido admitida por los astrofísicos, fue Teilhard de Chardin, quien planteaba una visión donde el universo tenía un sentido. Había un sentido en los dos términos, direccional y semántico. El universo tiene un sentido-dirección profunda, es la elevación del espíritu, es el espíritu que se desprende de la materia y es la llegada al punto Omega. He aquí típicamente una visión providencialista, en la cual el universo es propulsado para alcanzar su destino, su pleno desarrollo en función de la complejización. Es evidente que para Teilhard y para Reeves la complejidad no es interesante en sí misma. Las cosas no son mejores porque haya billones de interretroacciones, sino porque a través de esta gran variedad de interacciones y de retroacciones, las emergencias son más ricas, sobre todo aquellas de la autonomía y de la libertad. Es evidente que el camino de la complejidad es el camino de la espiritualidad, de la libertad.

Uno puede adherirse a esta visión de manera integral, me parece. Cuando se considera el universo, siempre en función de los datos actuales, se observa que es extraordinario observar de qué forma se organizaron espontáneamente, por billones, las estrellas. Pero los astrofísicos dicen

que la cantidad de materia no organizada es mucho más grande que la organizada, que es minoritaria. Por otra parte, se puede decir que es admirable que la vida se haya desarrollado sobre la Tierra. Pero ahí también la materia viva es, si se puede decir, una pequeña espuma sobre la superficie de la Tierra... Si el objetivo del universo era hacer vida, ¿por qué lo hizo en un pequeño tercer planeta, en un sistema solar periférico, éste mismo formando parte de una galaxia periférica?

Lo curioso es que la inteligencia y la conciencia humanas no se hayan desarrollado más que en una de las múltiples ramificaciones de la vida y este carácter extraordinariamente minoritario, marginal, por no decir desvariado (fuera de la norma), y lo anterior al precio de un desorden increíble de catástrofes, de extinciones, de muertes de soles, etcétera, lo cual plantea un problema sorprendente. Al respecto, alguien como Reeves dice: "Hace falta pagar el precio termodinámico", puesto que es un universo que está sometido al segundo principio de la termodinámica donde toda actividad se paga en degradación de energía... El universo va hacia la complejización, solamente que eso cuesta muy caro. Empero Reeves tiene otra vacilación. Él era muy optimista hasta estos últimos años, ahora se interroga. La humanidad al hacer proliferar las armas termonucleares, podría desencadenar una guerra atómica, y al multiplicar las degradaciones ecológicas podría hacer finalmente imposible la vida sobre la Tierra. Esta historia no es del todo segura. Hay un punto de interrogación sobre el sentido de esta marcha del universo hacia el sentido. Yo diría que el sentido está un poco apolillado.

Xavier Salentin resolvió este problema angustiante planteado por Reeves. Para él estamos en una época de génesis, una época agónica. Agónica, es decir, portando en ella un enorme conflicto interno como todo nacimiento. Todo nacimiento porta en sí mismo un riesgo de muerte. Pero no nos ocupamos de ello porque tenemos la partida ganada. La idea es muy simple; nuestros sucesores de la humanidad futura ya han encontrado la nueva dimensión que nos faltaba, gracias a lo que ellos pueden retroactuar en el pasado y ayudarnos a superarlo. Dicho de otra manera, el hecho de que uno tienda hacia el estadio superior, hace que una vez alcanzado regrese y nos permita franquear lo que nos aparecía en la ignorancia de nuestro futuro. ¿Pero, cómo sabe él esto? ¿Se trata de un acto de fe? Permanezco extremadamente dubitativo acerca de este problema.

El nacimiento del mundo no tiene sentido porque nos conduzca a la interrogante: ¿por qué hay Ser más que algo más? Su evolución sigue varios sentidos direccionales. Los sentidos complexificatorios son minoritarios y sobre todo el término final de la aventura es absolutamente incierto.

Tomemos ahora la evolución biológica. Lo que ha sido sorprendente es el pensar que a partir de un ser prebiótico, una suerte de bacteria, haya podido desarrollarse una complejización semejante en el mundo vegetal, en el mundo animal.

Muchas personas creen que las teorías evolucionistas biológicas son teorías unidireccionales, cuando no era esa la idea de Darwin. La humanidad es una de las direccionales del ramo de las ramificaciones de un ramal. La evolución es frondosa, aquello parte de algo, pero yendo en todos los sentidos. Al mismo tiempo, esta evolución comporta un lado aleatorio. Al respecto, no entremos en la discusión de las tesis de Monod sobre el azar. Yo no creo que el azar sea el nuevo Dios oculto que finalmente decida en todo. Por el contrario, lo que podemos pensar es que existen elementos aleatorios en la evolución, incluso en este fenómeno de hominización. El paso al bipedismo, el proceso de hominización (cultura, lenguaje...), a partir de los descubrimientos arqueológicos del Olduvai, parece estar ligado a una regresión del bosque en beneficio de la sabana, es decir, a un factor climático, la sequía de una vasta zona de la África austral. El retroceso del bosque va a obligar a los primates del tipo chimpancé, gorilas y otros a vivir en la sabana, a mantenerse de pie para estar seguro del quién-vive, a correr para ir a atrapar un pequeño mamífero, correr para escapar cuando llegue un gran mamífero.

No hay ciertamente que excluir la hipótesis reciente de madame Dambricourt Malassé, quien sugiere que un empuje interno condujo a la contracción craneana y a la bipedización en un ancestro homínido, pero no se puede tampoco excluir que sea después de un azar climático cuando haya comenzado el proceso de hominización. Si así fuese, es evidente que es muy difícil encontrar providencial este empujoncito evolutivo. Entiendo bien que lo característico del ser vivo es de perdurar en su ser. La reproducción, en la medida en que es la replicación, produce un ser exactamente igual. Los genes conservan la identidad. Por supuesto, cuando hay sexualidades, las personas se mezclan, pero al mismo tiempo, se conservan. Son sus combinaciones las que varían. La vida es una máquina que está hecha para conservarse. ¿Qué la hace evolucionar?: las

agresiones. Esto significa un cambio de medios, de condiciones. En respuesta a ello hay que encontrar lo nuevo. Creo que hay algo por completo creativo e inventivo en la organización viva y en la naturaleza, pero esta creatividad aparece siempre como una respuesta a una agresión. Al menos la cuestión está abierta. No se puede extraer de la contemplación cósmica ni de la contemplación biológica un sentido anterior y propulsor.

La historia humana está compartida por dos visiones. Se le puede ver de manera shakespeariana, es decir, en la continuidad de la famosa fórmula: “La vida es una historia plena de ruido y de furor relatada por un idiota”. En suma, la historia, es eso. Es un montón de historias plenas de ruido y de furor: caídas de imperios, masacres, exterminios...

Por otro lado, tenemos la idea de un logos, es decir, de una potencia lógica que propulsa la historia hacia delante y le permite desarrollarse. Era un poco la idea de Hegel. Después hubo la creencia, no en el pensamiento de Marx, sino en un marxismo vulgar<sup>2</sup> que por mucho tiempo dominó; es decir, la creencia de que había leyes de la historia, como la ley del paso del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al socialismo... No insisto al respecto, pues hoy en día esas leyes de la historia se colapsaron en los desechos de la historia. Lo que podemos decir es que cuando nosotros consideramos la historia en sí misma, se ve una suerte de coctel sorprendente de procesos que se le puede decir lagomorfos, donde aparecen ciertos desarrollos que tienen su lógica posibles de ser percibidos... pero que pueden ser resquebrajados, son frágiles. Podemos ver de manera sorprendente que se trata de algo que de lejos puede presentar una cierta continuidad.

Tomemos por ejemplo la Grecia y Roma antiguas. La Atenas del siglo V era el lugar de florecimiento de filosofías, de democracias, de una serie de fenómenos en extremo importantes todavía en nuestra cultura. Ahora bien, sucede que Roma conquista Grecia. El casco de la ciudad de Corinto ilustra una política de masacres y de destrucciones. ¿Qué queda ahora entonces de Grecia? Nada, si no es que algunos esclavos llevados en el carruaje del vencedor, como el historiador Polivio. Sucede que en esta destrucción, algunos gérmenes de la cultura griega, que pasaron al carruaje del vencedor, pudieron conformarse en una capa, desarrollarse y dos

---

<sup>2</sup> De la Biblia *Vulgata*, N. del T.



siglos después encontrar que el Imperio romano hablase griego. Así, la integración de la civilización griega en la civilización romana no fue una cosa armoniosa, un fenómeno de continuidad. Hubo una ruptura, pero en esta ruptura ciertos gérmenes subsistieron y las cosas pudieron retomar su camino.

Con frecuencia es posible ver que lo que puede continuar asegurando el desarrollo en la historia de la humanidad tiene un carácter muy parecido al fenómeno vegetal de la diseminación, donde las plantas dispersan su polen a manera de pequeñas miríadas para obtener un resultado ínfimo. Por eso se puede abandonar la idea de las leyes de la historia, y también la idea de un sentido preestablecido de la historia humana.

Sin embargo, ciertos procesos nos llevarían a creer en la idea de progreso. Pero no se puede decir que el progreso lleva a la historia hacia delante, según la visión neoprovidencialista de Condorcet, quien pensaba que el progreso humano era una máquina en marcha, la máquina misma de la historia. Lo que me conduce a la idea, que le puede chocar a algunos de nosotros, de que hay que renunciar a todo providencialismo, a toda providencialidad en el cosmos, en la vida y en la historia. Empero, eso no destruye la idea de sentido. Nosotros podemos construir un sentido a nuestras vidas o a nuestros destinos a partir de la elección de finalidades.

Nosotros podemos elegir como finalidad la fórmula “libertad, igualdad, fraternidad”. Eso no quiere decir que la historia es propulsada por la idea de desarrollar la libertad, la igualdad y la fraternidad. Eso significa que en ciertas condiciones históricas nosotros podemos actuar individual y colectivamente para desarrollarlas y para intentar mantenerlas. Pero nosotros no estamos muy seguros de que ellas vayan a triunfar por siempre, y que una vez establecidas, no puedan ser revertidas. Por lo tanto, la idea de elección de finalidades quiere decir dar sentido. Nosotros podemos dar, producir sentido, pero sólo al saber que somos nosotros mismos los que tomamos esta decisión y que hacemos, como dice Pascal, “apuestas”.

Regreso a otro punto, sin querer tratar aquí la difícil investigación del sentido en lo que tratamos de interpretar. Sea que se trate de una frase, un enunciado, un libro de filosofía o una novela, nosotros sabemos muy bien que el sentido no está solamente en la denotación, sino también en la connotación, en la implicación. Sabemos que hay sentido oculto, escondido, y tanto los psicólogos como los sociólogos intentan extraer el sentido oculto que portamos en nosotros y del cual nosotros no somos ni

estamos conscientes. Uno sólo se puede plantear la pregunta: ¿Cuál es el sentido oculto? ¿Cuándo uno da cuenta de un sentido oculto?, ¿acaso aquel que cree revelar un sentido oculto no es el mismo propulsado por algo del que ignora el sentido? Quiero dar tres ejemplos de un sentido que no se desvela más que muy o demasiado tarde, esto es el sentido religioso oculto en pensamientos que parecen totalmente secularizados.

La razón del Iluminismo del siglo XVIII parece oponerse por completo a la fe. Ahora bien, es en este momento que la razón se vuelve en sí misma un ídolo, la “diosa-razón”, objeto de un culto instituido por Robespierre. El culto es el extremo revelador de esta tendencia de la razón a autodivinizarse, al autoidolatrarse. La razón se dota, en este caso, de un sentido providencialista. Ella va a guiar a la humanidad, que una vez iluminada, va a alcanzar la sabiduría. De esta manera, se infirió en la razón sin darse cuenta de todos los atributos providenciales de la religión, cuando se creía que se trataba de algo totalmente separado de esta misma religión.

El otro ejemplo es tomado de inicios de siglo XIX. Laplace formula la idea del mundo que va a ser admitido por la mayoría de los científicos y físicos, a saber: el mundo es una máquina determinista perfecta que obedece a leyes rigurosas. Esta máquina es tan perfecta que Laplace imagina que es un demonio, dotado de capacidades sensibles y de intelectos poderosos, y sería capaz de reconocer cualquier elemento del pasado y de prever cualquier elemento del futuro. Cuando Napoleón pregunta a Laplace: “¿Qué hace usted de Dios, Señor Laplace, en su sistema?, él le responde: “*Sire*, no necesito esta hipótesis”. En efecto, no hay necesidad, ya que puso todos los atributos de la divinidad en el mundo; la eternidad, la incorruptibilidad, el movimiento perpetuo, la perfección...

Tomemos ahora la idea marxista de la revolución, idea profana, en ruptura con la religión. Y sin embargo Marx reunió los tres elementos religiosos mayores de toda la historia de Europa. El primero es la elección, que está en el fundamento de la relación bíblica entre el pueblo elegido y el Señor. En el pensamiento profano de Marx, el elegido es el proletariado, y la misión mesiánica es la de salvar la humanidad al salvarse ella misma: la clase proletaria. Dicho de otra manera, la noción de Mesías que es el punto de unión entre el mundo judío y el mundo cristiano reaparece. El Mesías llegará pero a diferencia de la espera indeterminada judía del Mesías, la clase proletaria está ahí y va a realizar el trabajo mesiánico, es decir, la

salvación. La salvación cristiana es una salvación *posmortem* y supraterrrestre, la salvación “marxista” es una salvación en la Tierra. Es la humanidad finalmente salvada del mal y de la desdicha.

Estos tres elementos desempeñaron un papel muy importante, porque se trataba de elementos que eran religiosos y como tales eran por completo invisibles para la conciencia de aquellos que se creían ateos, materialistas y científicos.

Veamos ahora de qué manera un mismo suceso puede tomar diferentes sentidos. Tomemos por ejemplo, 1789 y el sentido interminable de la Revolución francesa.

Desde el inicio del siglo XIX, historiadores y políticos tales como Guizot, Tocqueville, Thiers, E. Quinet escribieron a la vez la historia de la revolución. Pero el sentido que ellos le daban era la retroacción de sus experiencias políticas y sociales de su época. Este proceso continuó durante el transcurso del siglo XIX; y en el momento en el cual se crea la tercera República fundada sobre el régimen parlamentario, Aulard empieza a leer la revolución como una historia parlamentaria, a partir de las primeras asambleas hasta la Convención. Se detiene cuando el parlamento es resquebrajado por Bonaparte en el 18 Brumario. Es el caso de la historia que es leída a través de la clave de la experiencia de la tercera República. Jaurés, a su vez, hace una historia socialista de la revolución donde intervienen las masas populares, la lucha de clases... Después Mathiez, que se convertirá en el historiador oficial de la Sorbona, hace intervenir la experiencia bolchevique. Y en la actualidad, nosotros tenemos la visión desencantada, desengañada de F. Furet.

¿Acaso hemos llegado al final de la explicación de la revolución? Para nada. La historia continuará y nosotros tendremos nuevamente otros esclarecimientos. ¿Acaso ello quiere decir que cada uno está equivocado y que la versión más actualizada es la mejor? No, incluso es posible que ciertos esclarecimientos de la historia en el pasado sean más pertinentes que los de hoy. Hay que estar conscientes de que cada historiador es en sí mismo un ser histórico y hace retroactuar el sentido de sus experiencias para esclarecer el sentido de la revolución. Las virtualidades, la complejidad de la revolución hacen que, sin parar, ella pueda alimentar nuevos esclarecimientos y, por lo tanto, nuevos sentidos. Pero no tiene sentido en sí misma. Ninguna historia será exhaustiva y sobre todo en el caso de que se trate de un suceso tan fundamental, y sin embargo de una riqueza tan contradictoria como lo es la revolución.

Mi conclusión sería de naturaleza “epistemológica”. Yo creo que en la actualidad hemos sido llevados, de cierta manera, a retomar el problema planteado por Kant y que es, en general, aquel que dice que nosotros no conocemos las cosas en sí, no conocemos más que los fenómenos, es decir, la experiencia dada por los sentidos, pero organizada por nuestro ser, nuestro entendimiento. Son formas *a priori* de nuestra sensibilidad. Kant determinó cuáles son las categorías, causalidades y otras que nos permiten organizar la experiencia. La idea es que a partir de los datos que nos llegan, organicemos las experiencias con nuestras potencialidades cerebrales y mentales. La cuestión que se plantea es saber de dónde vienen las capacidades de nuestro cerebro humano para conocer el universo.

Cuando se sabe que el cerebro humano es en sí mismo el fruto evolutivo de una evolución, que es parte de los primeros sistemas nerviosos para desembocar a los primeros bulbos de desarrollo de los cerebros de los mamíferos, se puede uno preguntar si esta evolución no se hizo al integrarse en el cerebro los principios organizadores, que son aquellos de la realidad exterior.

Tomemos el caso, por ejemplo, donde no hay necesidad de cerebro, aquel de las plantas en las regiones donde no hay transformaciones de estaciones. En un momento dado de su proceso, el ascenso de la savia comienza en función ya sea del acrecentamiento de la cantidad de luz o en el aumento de la temperatura. Dicho de otra manera, hay una suerte de integración en el organismo de la planta de este ritmo cósmico, que está determinado por el movimiento de la Tierra alrededor del sol, y que provoca no sólo la alternancia día/ noche, sino también la alternancia de las estaciones. Nosotros mismos, seres vivos, tenemos múltiples relojes internos que están en resonancia con este reloj cósmico externo. Queda aún la interrogante: ¿en función de qué un cerebro organiza tal experiencia de una manera que, más o menos, funcione?

Hace falta entonces retomar esta idea, pero con base en la evolución de la microfísica, de la cosmo-física, que cuestiona la naturaleza de lo real. Entre más nos sumergimos en la realidad del mundo físico, más encontramos algo que no es solamente del dominio de lo desconocido, sino que es del dominio de lo ininteligible y de lo inconcebible.

No basta con decir que lo real excede lo pensable. Lo inconcebible no tiene sólo un exceso, es como un agujero negro que se halla en el centro del conocimiento. Es un agujero negro donde todo es indistinto, pues nosotros no tenemos ni el tiempo ni el espacio que nos permite distinguir

las cosas. Ahora bien, hay algo que en nuestra realidad excede o precede nuestro tipo de universo espacio-temporal, este inconcebible central, que en lo sucesivo nos lleva a presentir y a sentir los sedales de la física moderna.

Estos sedales de la física moderna reúnen, a través de su camino mismo, aquel que fue el descubrimiento de la filosofía contemporánea, es decir, aquel de la pérdida de fundamentos.

Después del gran derrumbe de la teología medieval, en la cual la razón aristotélica y la fe teológica se interpenetraban de forma armoniosa, toda la historia de la filosofía y del pensamiento europeo ha sido la de reencontrar un nuevo fundamento. Esto fue el cogito cartesiano, la realidad sensible, el espíritu absoluto... Hasta el momento en que Nietzsche declarase que ya no habría más necesidad de buscar los fundamentos, que no se encontrarían fundamentos absolutos, indubitables a partir de los cuales se reconstruiría un sistema del mundo.

Este descubrimiento filosófico, explotado a su manera por Heidegger, que busca un fundamento sin fundamentos, reúne en forma de encrucijada otra avenida epistemológica, donde apareció la imposibilidad de hallar un fundamento primero en un sistema de inteligibilidad; los explicantes eran en sí mismos inexplicables. Hay algo en un inicio que no tiene fundamento, y es un poco en este sentido que se puede concebir el teorema de Gödel, que busca, no en el sistema mismo, sino en el eventual metasistema la manera de darle una explicación.

Ningún sistema posee los medios para dar cuenta total y exhaustivamente de sí mismo. Nosotros los otros, sistemas mentales y cerebrales, no tenemos los medios para dar cuenta totalmente de nosotros.

A través de las tres avenidas, epistemológica, filosófica y física, llegamos a este problema de la destrucción de los fundamentos. ¿Para qué sirve entonces el conocimiento?

Para mí, la tarea del conocimiento puede vislumbrarse bajo tres aspectos:

Si yo me sitúo bajo el ángulo de la racionalidad, diría que su verdadera tarea es el diálogo con lo irracionalizado y lo irracionalizable. Es decir, con lo que no puede entrar en las estructuras coherentes y lógicas de lo que nosotros llamamos nuestra lógica común, llamada aristotélica.

En lo que concierne al punto de vista de la investigación, el conocimiento es una actividad de patrullaje, de aventura en una zona de sombra, en el claroscuro que intenta dar cuenta al máximo de lo que escapa al concepto y a lo decible, a través de medios metafóricos, de medios en espejo, en regreso, lo que la poesía hace muy bien.

Bajo el tercer ángulo, si lo desconocido es el agujero central, nosotros debemos ser, de cierta manera, satélites de lo inconocible. El conocimiento, entonces, y contrario a lo que se cree, no es lo que aniquila. Esto es lo que hace progresar, de algún modo, la ignorancia. Se puede pensar en lo que decía Jankélévitch sobre la inocencia encantada, sobre la inocencia-post. La primera inocencia, antes del pecado, no sabe que es inocencia. La primera ignorancia ignora que ella es ignorancia. Ella se presenta, por el contrario, bajo el aspecto de la ciencia absoluta más arrogante, ya sea como de la ciencia teológica o de la ciencia científica.

Pero el nuevo conocimiento es consciente del agujero negro. Él es y está consciente de la ignorancia, y la nueva ignorancia no es de la misma cualidad que la anterior.

En conclusión, he ahí cómo el sentido emerge del no-sentido. Esta cosa que puede parecer sorprendente se produce sin cesar: la vida emerge de la no-vida, la materia de la no-materia... La justificación del sentido o la fundación del sentido no están, por otra parte, más que en nosotros. Entendiendo bien que el sentido es frágil; lo es tanto que si uno se plantea la pregunta del sentido uno cae en el no-sentido. Entonces no hace falta interrogarse demasiado. Hace falta tener conciencia de que uno emerge sin cesar de lo que Camus llamaba lo “absurdo”, que es anterior al sentido. Redescubrir el no-sentido es revelar en profundidad un misterio inaudito.

Del lado de la ética, encontramos el derrumbe de dos éticas. La ética de la promesa, cuando uno es recompensado después de la muerte, y la ética del fundamento donde los fundamentos son perfectamente claros por qué son de orden divino, de orden cósmico, de orden biológico.... Yo creo que nuestro problema es el de afrontar una ética sin salvación y sin promesa. Una ética que parta de esta constatación que hace Milan Kundera: “Nada será reparado, todo será olvidado”.

Es a partir de esta cruel injusticia del destino, de nuestro destino, que podemos intentar hacer pequeños oasis, pequeños islotes donde nosotros intentemos hacer justicia.

Dicho de otra manera, yo creo que se puede construir sentido a partir de la idea de la perdición. Podemos retomar las mismas aspiraciones

fraternales del Evangelio, pero a partir de la idea de base contraria. El Evangelio dice: “Seamos todos hermanos porque nosotros todos seremos salvados”, yo digo, “seamos todos hermanos porque nosotros estamos todos perdidos”. Y que además, estamos perdidos en el universo, en un pequeño planeta, el único donde reina una temperatura que nos conviene. A partir de esto, se puede, a lo mejor, elaborar un sentido provincial.

**Edgar Morin.** Filósofo, antropólogo y sociólogo francés. Licenciado en Geografía e Historia y Derecho por la Universidad de Toulouse. En Francia ha sido director del Centro Internacional de Estudios de Bioantropología y Antropología y director del Centro de Estudios Transnacionales disciplinares de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales. La UNESCO ha creado la Cátedra Itinerante “Edgar Morin” para el Pensamiento Complejo. *El Método* es su obra más importante.

Envío a dictamen: 11 de junio de 2007.

Aprobación: 20 de julio de 2007.