Gazeta de Antropología
GAZETA DE ANTROPOLOGíA

Número 35 (2), julio-diciembre, 2019 - Artículo 06 Handle: http://hdl.handle.net/10481/63747

El pensamiento complejo de Edgar Morin en acción, algunos ejemplos

Edgar Morin's complex thinking in action, some examples

José Luis Solana Ruiz

Recibido: 31/10/2019 · Aceptado: 02/12/2019 · Publicado: 20/12/2019

Resumen
La constitución de un pensamiento complejo es el eje de la amplia obra de Edgar Morin. El artículo tiene como finalidad mostrar el modo como Morin aplica o pone en acción cuatro de los principios de su pensamiento complejo (dialógica, auto-eco-explicación, causalidad compleja y unitas multiplex) en algunos temas que han sido objeto de su interés: la problemática de la unidad/diversidad humana, la sociología de las ideas y del conocimiento, la explicación del totalitarismo de la extinta Unión Soviética y la identidad de Europa. Por último, con el fin de profundizar en la comprensión del pensamiento complejo, se refiere el modo como Morin entiende la relación de sus principios de complejidad con los principios de simplificación y su concepción del pensamiento racional como empleo dialógico de las aptitudes cogitantes de la mente humana.

Abstract
The constitution of a complex thought is the axis of the extensive work of Edgar Morin. The purpose of the article is to show how Morin applies or puts into action four of the principles of his complex thought (dialogic, self-eco-explanation, complex causality and multiplex units) in some topics that have been the object of his interest: Problems of human unity/diversity, the sociology of ideas and knowledge, the explanation of the totalitarianism of the extinct Soviet Union and the identity of Europe. Finally, in order to deepen the understanding of complex thought, the way in which Morin understands the relationship of his principles of complexity with the principles of simplification and his conception of rational thought as a dialogical use of the cogitant aptitudes of the human mind.

Palabras clave
Edgar Morin | complejidad | dialógica | unitas multiplex | auto-eco-explicación | retroacción

Keywords
Edgar Morin | complexity | dialogic | multiplex units | self-eco-explanation | retroaction

Introducción

La constitución de un “paradigma de la complejidad”, de un “método de la complejidad” o de un “pensamiento complejo” es el eje de la obra de Edgar Morin (1) (https://gazeta-antropologia.es/#edn1). El pensamiento complejo de Morin consiste en un conjunto de principios de intelección y de estrategias metodológicas que tienen como fin orientarnos en la evitación de descripciones, explicaciones y

concepciones simplificadoras y reduccionistas de los distintos fenómenos, en particular de los fenómenos humanos socioculturales.

Los principales principios del pensamiento complejo son los siguientes (2) (https://gazeta-antropologia.es/#edn2): los principios de complejidad, organización y emergencia; el principio de relación, multidimensionalidad y transdisciplinariedad; el principio dialógico; el principio de auto-eco-explicación (vinculado a una ecologización del pensamiento, a un pensamiento ecologizado); el principio hologramático; el principio de acontecimentalidad; el principio de unitas multiplex; y los principios de retroacción y de recursividad (que van ligados a una complejización del modo de entender las relaciones causales).

Este artículo tiene como objetivo mostrar cómo Edgar Morin ha aplicado o puesto en acción esos principios de su pensamiento complejo, sobre todo la dialógica, el principio de auto-eco-explicación, la unitas multiplex, y los principios de retroactividad y recursividad. Explicaré en primer lugar en qué consisten estos cuatro principios (para una amplia exposición de todos los principios del pensamiento complejo, remito a Solana 2001: 190-220) y luego pasaré a mostrar las aplicaciones que Morin ha hecho de ellos en las siguientes problemáticas y temáticas: la cuestión de la unidad y la diversidad humana; la relación de las ideas con las condiciones sociales, políticas y económicas en las que sugen y evolucionan; las causas de la generación y conformación de un régimen totalitario en la extinta Unión Soviética; y, por último, la comprensión de la identidad de Europa. Se trata de temas que forman parte de ámbitos distintos: la bioantropología y la socioantropología, la sociología del conocimiento y la noología, y el análisis sociopolítico (3) (https://gazeta-antropologia.es/#edn3). Para finalizar, retornaré en un epílogo a los principios del pensamiento complejo para profundizar en el modo como Morin los entiende.

Dialógica, auto-eco-explicación, causalidad compleja y unitas multiplex

Cuando era joven, Morin (2013: 21), según nos revela, se encontraba confuso y preocupado por las contradicciones (desesperanza/esperanza, duda/fe, razón/misticismo) que vivía, que experimentaba en su interior. Así, antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, creía que había razones a favor de una revolución, pero pensaba también que tenían parte de razón quienes criticaban la posibilidad de una revolución, por los excesos que las revoluciones conllevan, y en consecuencia abogaban por vías reformistas más prudentes (Morin 2013: 22). Heráclito y Hegel le permitieron comprender que las contradicciones permiten detectar verdades subterráneas, profundas, abren vías para acceder a estratos profundos de la realidad (Morin 2013: 21). Niels Bohr, en su libro Física atómica y conocimiento humano, distingue dos tipos de verdad: la verdad trivial, cuyo contrario es una falsedad; y la verdad profunda, cuyas proposiciones contrarias contienen también una verdad profunda.

Según nos dice Morin (2013: 21-22), cuando él reflexiona sobre “todos los grandes problemas” termina encontrándose con contradicciones y, además, se encuentra con que la mayoría de esas contradicciones no son superables. A eso se suma su “temperamento”, su tendencia a reconocer la parte de verdad que puede haber tanto en una determinada tesis como en la tesis opuesta, de modo que tiende a mantener juntas dos verdades contrarias. En lugar de eliminar las contradicciones (por ejemplo, duda/fe, razón/misticismo, revolución/reforma) suprimiendo uno de los polos y estableciendo el reinado absoluto del otro, hay que asumirlas, mantenerse en ellas, en el vaivén de uno al otro polo, y de ese modo hacerlas productivas. Según Morin, el reconocimiento de dos verdades profundas contradictorias entre sí nos protege de las visiones reductoras, unilaterales y maniqueas. Ese reconocimiento no impide que se tome partido por una u otra idea, por una u otra causa. Pero, en la toma de partido, hay que ser capaz de reconocer la parte de verdad que hay en los planteamientos del adversario, parte de verdad que, tal y como la ha entendido el adversario, tal y como este la ha integrado en sus planteamientos, puede estar tergiversada o haber sido malentendida (puede haberse convertido en “loca”).

Con la idea de la complementariedad de los opuestos Morin configura su “dialógica”. La existencia de una

relación dialógica entre dos nociones o dos ideas significa que la relación debe conceptualizarse como compleja. Es decir, que la relación entre las dos nociones o las dos ideas es, a la vez, de complementariedad y de antagonismo, y, consiguientemente, es ambivalente e incierta. Ese “a la vez” no significa “siempre y bajo todo o cualquier punto de vista”, sino que conlleva e implica cambio de punto de vista. Es decir, es bajo uno u otro ángulo determinado como los términos o fenómenos dialógicamente relacionados aparecen ora como complementarios, ora como antagonistas. Bajo determinado punto de vista aparece la complementariedad que existe entre dos nociones o ideas y, bajo otro punto de vista, se nos muestra su oposición.

La complementariedad significa la necesidad de los dos conceptos, de las dos ideas, para explicar y concebir determinadas realidades. En virtud de ella, las alternativas dualistas clásicas pierden su antagonismo absoluto. Resulta clave en el ejercicio del pensamiento dialógico poner de relieve y pensar la complementariedad de los antagonismos. El pensamiento complejo sustituye el “o bien/o bien” propio del pensamiento simplificador por un “ni/ni” y un “y/y”, por un “a la vez esto y aquello” (Morin 1980: 318).

Por otra parte, Morin (véase, por ejemplo, 1989) propugna un “pensamiento ecologizado”, el cual consiste en la introducción de la visión y la dimensión ecológicas en la descripción y explicación de todo tipo de organización (física, viviente, humana). La mirada ecológica percibe todo fenómeno autónomo (autoorganizador, autoproductor, autodeterminado) en relación con su entorno o ecosistema.

El pensamiento complejo que Morin propone distingue entre el objeto y su entorno, pero no los separa disyuntivamente. El conocimiento de toda organiza-ción física, biológica o antroposocial requiere el conocimiento de sus interacciones con su entorno o ecosistema. La noción de sistema abierto implica la presencia consustancial del ambiente, es decir, la interdependencia e inseparabilidad entre sistema y medio. Según Morin (1982: 74): “por método y provisionalmente, podemos aislar un objeto de su entorno, pero, por método también, no es menos importante considerar que los objetos, y sobre todo los seres vivos, son sistemas abiertos que sólo pueden ser definidos ecológicamente, es decir, en sus interacciones con el entorno, que forma parte de ellos tanto como ellos mismos forman parte de él”.

Como vemos, el pensamiento complejo es un pensamiento ecologizado que, en vez de aislar el objeto estudiado, lo considera en y por su relación ecoorganizadora con su entorno. Ahora bien, la mirada ecológica no significa una reducción del objeto a la red de relaciones que lo constituyen. El mundo no solo está hecho de relaciones, sino que en él emergen también realidades dotadas de una determinada autonomía. Por ello, lo que el pensamiento complejo ecologizado considera es la relación auto-eco-organizadora que mantienen entre sí las realidades autonomizadas y el ecosistema (medio, entorno) del que estas forman parte, en el que se inscriben.

El pensamiento ecologizado se basa, por tanto, en un principio de auto-eco-explicación (o de eco-auto-explicación, según se parta de la autoorganización del fenómeno o de la relación de este con su ecosistema, se centre la atención en una o en otra); el “principio fundamental del pensamiento ecologizado” es el principio eco-auto-relacional y el pensamiento ecologizado es “un pensamiento dotado permanente-mente de una visión eco-auto-relacional” (Morin 1980: 113). Este pensamiento se opone a la vez a las dos siguientes explicaciones de los fenómenos. Por un lado, al aislamiento del fenómeno de su medio, a la insularización del “objeto”, a la eliminación del ecosistema. Por otro, a hacer del fenómeno un mero producto de determinacio-nes externas, a la reducción del fenómeno a las causalidades exteriores, al sometimiento del fenómeno a un determinismo ecosistémico anónimo, a ahogar el sistema en su medio. Para el pensamiento ecologizado no puede haber descripción ni explicación de los fenómenos “fuera de la doble inscripción y de la doble implicación en el seno de una dialógica compleja que asocie de manera complementa-ria y antagonista las lógicas autónomas e internas propias del fenómeno por una parte, las ecológicas de sus entornos por la otra” (Morin 1980: 111). La explicación compleja de los fenómenos atiende tanto a la lógica interna del sistema como a la lógica externa de la situación o del entorno, establece una dialógica entre los procesos interiores y los foráneos.

Por lo que a la problemática de la causalidad concierne, en el paradigma de simplificación se tiende a entender esta solo como lineal y externa. Frente a ello, Morin llama la atención sobre cómo existen también una causalidad generativa, una causalidad circular retroactiva negativa, una causalidad interior (endocausalidad o causalidad-de-sí), causalidades finalitarias, policausalidades y una causalidad recursiva. En la causalidad circular retroactiva, el efecto retroactúa estimulando o disminuyendo la causa que lo está produciendo; en la causalidad recursiva, "los efectos y productos son necesarios para el proceso que los genera. El producto es productor de aquello que lo produce" (Morin 1990: 123). La causalidad generativa es "una causalidad que se genera en y por el proceso productor-de-sí" (Morin 1977: 293). La causalidad retroactiva negativa anula los efectos provenientes de las causalidades exteriores.

El principio de auto-eco-explicación implica un principio de endo-exo-causalidad, la combinación de las causas endógenas generadas por la autonomía organizacional de las entidades y de las causas exógenas procedentes del ecosistema donde las entidades están inscritas. La autonomía organizacional crea una endocausalidad. La causalidad retroactiva (por ejemplo, la regulación de la temperatura por el termostato; la homeotermia: caso de homeostasis que permite a los animales mantener constante su temperatura interior), en virtud de la cual el efecto repercute sobre la causa modificándola, permite concebir y formular la idea de causalidad interna o endocausalidad, según la cual el organismo, aunque experimenta los efectos de las causalidades exteriores (por ejemplo, frío) reacciona y responde a ellos mediante mecanismos propios que mantienen su constancia interna (siguiendo con el ejemplo, una determinada temperatura cálida). De ese modo, al crear su propia causalidad, el organismo se emancipa, se autonomiza, al menos de manera relativa, de las causalidades y determinaciones exteriores. Si las endocausalidades se ignoran, la conducta se reduce a efectos mecánicos producidos por causas externas. La endocausalidad, señala Morin, debe concebirse en su relación compleja con la exocausalidad, apercibiéndonos de la copresencia de endocausalidad y causalidades externas, de las endo-exo-causalidades existentes.

Veamos ahora la idea de unitas multiplex. El pensamiento simplificante o simplificador "es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (unitas multiplex). O unifica abstractamente anulando la diversidad. O, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad" (Morin 1990: 30). El pensamiento complejo concibe las realidades mediante la categoría de "sistema/organización" (Morin 1982: 353), asume una ontología sistémica-organizacionista. Y para concebir los sistemas, las organizaciones, es necesario captar "lo uno en la diversidad y la diversidad en lo uno", hay que pensar conjuntamente lo uno y lo diverso. Morin ni ensalza lo uno (como principio fundamental) devaluando lo diverso (como apariencia fenoménica), ni privilegia lo diverso (como realidad concreta) en detrimento de lo uno (como principio abstracto), sino que establece un bucle entre ambos.

El sistema se presenta comounitas multiplex, como paradoja: considerado desde el ángulo del todo, es uno y homogéneo; visto desde el ángulo de sus constituyentes, es múltiple, diverso y heterogéneo. Como la complejidad es asociación de dos ideas contrarias y el sistema asocia en sí las ideas, en principio opuestas, de unidad y multiplicidad, el sistema es unidad compleja. La idea de unidad compleja significa que no podemos reducir ni el todo a las partes, ni las partes al todo, ni lo uno a lo múltiple, ni lo múltiple a lo uno, sino que es preciso concebir juntas todas estas nociones, de forma a la vez complementaria y antagonista. Morin introduce la complejidad en la noción de sistema. En el seno de los sistemas, unidad y diversidad mantienen entre sí una relación compleja, esto es, complementaria y antagonista. Complementaria, ya que el sistema "es una unidad que proviene de la diversidad, que une la diversidad, que lleva en sí diversidad, que organiza la diversidad, que produce diversidad" (Morin 1977: 173). Antagonista, ya que la unificación extrema ahoga las posibilidades de diversidad interna y se traduce en sistemas pobremente organizados, con exiguas emergencias; y la heterogeneidad extrema amenaza con desmoronar la organización y dispersarla.

Una vez suficientemente caracterizados los cuatro principios del pensamiento que en este artículo nos

interesan (dialógica, auto-eco-explicación, retroactividad y unitas multiplex), pasamos a ver cómo Morin los pone en acción, se sirve de ellos, en el análisis de distintas cuestiones y problemáticas.

Unidad/diversidad del sistema homo

En la problemática de la unidad/diversidad humana Morin se confronta con dos posturas antagónicas -pero, como veremos a continuación, paradigmáticamente confluyentes- que no son válidas y que, por tanto, han de ser superadas (véase Morin 1973: 236 y Morin y Piattelli-Palmarini 1982: 191). En un polo, la posición que opone "un principio abstracto e inmóvil de unidad" a las diversidades que se dan entre individuos y culturas, y que considera tales diversidades como "simples epifenómenos". Se trata, pues, de una unidad sin diversidad, de una concepción del hombre incapaz de concebir la diversidad y la diferencia, y según la cual la unidad solo puede comprenderse excluyendo u ocultando la diversidad. En el otro polo, tenemos la posición que rechaza el principio abstracto e inmóvil de unidad y que le opone "una heterogeneidad intrínsecamente ininteligible". Se trata, pues, de una diversidad sin unidad, de una concepción del hombre incapaz de captar la unidad y según la cual la diversidad solo puede concebirse excluyendo u ocultando la unidad.

Estas posiciones perciben "no a la vez sino alternativamente, o la unidad o la diversidad humana" (Morin y Kern 1993: 60), por lo que ambas ponen en juego, compartiéndolo, el mismo paradigma disyuntor según el cual "la unidad no puede concebirse más que excluyendo u ocultando la diversidad, y viceversa" (Morin y Piattelli-Palmarini 1982: 191); ambas concepciones oponen de modo irreconciliable unidad y diversidad, y son por ello igualmente estériles. Lo que necesitamos para abordar y pensar adecuadamente la cuestión de la unidad/diversidad humana es un paradigma epistemológico que, en lugar de separar y oponer las ideas de unidad y diversidad, las una comprendiéndolas conjuntamente: "En el corazón de nuestra cultura y de nuestro sistema de pensamiento falta un paradigma que asociaría lo uno y lo diverso en una concepción fundamental de la unitas multiplex" (Morin y Piattelli-Palmarini 1982: 191).

Frente a los dos polos señalados, Morin no opone unidad y diversidad tomando a una como principio y desechando a la otra como epifenómeno. Escapa a la alternativa excluyente y busca el vínculo entre unidad y diversidad. No se trata, para él, de "oponer un principio abstracto (unidad) a una realidad concreta (variedad), una apariencia fenoménica (variedad) a una lógica fundamental (unidad)", sino de establecer "la relación entre el principio universal -presente en el concreto de la diferencia- y la producción de la diferencia -presente en el principio universal-" (Morin 1974: 817).

Morin no separa la unidad y la diversidad humana: "Lo característico de la organización del sistema homo (especie/individuo/sociedad) es que puede generar -por sus características fundamentales y, por tanto, 'invariantes'- grandes variedades de comportamientos, de estrategias y de relaciones sociales" (Morin y Piattelli-Palmarini 1982: 212). Por esto: "La idea de los universales sólo tiene sentido e interés cuando la invariabilidad está asociada a la variabilidad, en una relación de tipo generativo/fenoménico o competencia/actuación" (Morin y Piattelli-Palmarini 1982: 212).

Para vincular unidad y diversidad cree necesario, ante todo, "descartar la idea, desprovista de cualquier fundamento, pero aún vivaz en la provincia de las ciencias del hombre, según la cual la biología sería el reino de la unidad rígida de la especie, mientras que la sociedad y la cultura serían el reino de la libre diversidad" (Morin 1974: 817). El hombre es un ser biocultural (véase Solana 1996), pero esta definición no la entiende Morin como si lo biológico correspondiese a la unidad mientras que la diversidad correspondería al plano de la cultura, sino que la unidad y la diversidad operan y se dan tanto en el plano biológico como en el psicosociocultural.

En el plano biológico: "El principio teórico de la biología moderna -escribe Morin 1974: 817- es el de la unidad/diversidad"; la teoría biológica "integra en un mismo sistema explicativo la unidad y la diversidad de la vida" (Morin 1973: 236). Todos los seres vivos tienen la misma estructura organizativa de base (ADN, células, etc.), pero es precisamente sobre esta base común sobre la que han podido diversificarse para dar lugar a las distintas especies. El código genético es a un mismo tiempo tanto la sede

permanente de un mismo genotipo que se perpetúa invariablemente y sin discontinuidades mediante la reproducción, como la sede de mutaciones aleatorias que dan lugar a variaciones; variaciones que, a su vez, inscriben, sobre una base distinta, una nueva invariabilidad en el código genético. Es mediante este juego de unidad y variabilidad, de permanencia y cambio, como se ha desarrollado la extraordinaria diversidad de las especies vivas surgidas a lo largo del proceso evolutivo. Y cuanto mayores son la evolución y la complejidad alcanzadas por una especie, mayor diversidad de individuos distintos acoge en su seno, pues el desarrollo ontogenético del individuo es más lento y más sensible es la ontogénesis individual a la herencia cultural y a la influencia de sucesos aleatorios y ecosistémicos; herencia y sucesos que contribuirán a la formación de la personalidad y a la diferenciación de los individuos entre sí. “Así pues, en tanto que animal altamente complejo, el hombre está biológicamente determinado por un principio de unidad-diversidad y, ya a este nivel, unidad y diversidad son términos, no excluyentes, sino complementarios” (Morin 1973: 237).

También en el plano psicosociocultural Morin integra en un mismo sistema unidad y diversidad. Al igual que en el plano biológico, la extraordinaria diversidad psicosociocultural resulta más que evidente. Pero, además, Morin (1974: 817) mantiene que, si bien de manera menos clara que en el caso de la unidad biológica, también existen, no obstante, unas “estructuras mentales comunes a todos los individuos” y unas “estructuras organizacionales fundamentales comunes a todas las sociedades y a todas las culturas”. La cultura constituye “un sistema generativo que mantiene y perpetúa de forma invariable la complejidad fenoménica de la sociedad” (Morin 1973: 237); el “código cultural” actúa “como un principio sustentador de la invariabilidad e integrador de la diferencia” (Morin 1973: 238). Las arquesociedades y las sociedades históricas poseen unos “principios organizativos fundamentales”, unas “idénticas bases organizativas”, “arrancan de unos mismos fundamentos antroposociológicos” (evidentemente, cada una, arquesociedad y sociedad histórica, los suyos específicos) a partir de los cuales, y en virtud de múltiples factores, las sociedades se han diversificado y se han hecho heterogéneas (véase Morin 1973: 237-238).

“Así pues -podemos concluir con Morin-, tanto en lo biológico como en lo psicológico, lo cultural y lo social, actúa un principio doble de unidad/diversidad” (Morin 1974: 817-18). Tanto en el sistema generativo-fenoménico biológico como en el sistema generativo-fenoménico sociocultural se dan, a un mismo tiempo, unidad y diversidad, universalidad y diferencias. La unidad y la diversidad humanas no pueden, pues, desligarse; mantienen entre sí una relación indisociable. Lo biológico y lo sociocultural no solo han mantenido, con repecto a la unidad de la especie, una relación antagónica, sino también una esencial relación de complementariedad, puesto que la unidad biológica de la especie humana se ha preservado gracias a la diferenciación sociocultural: la prohibición del incesto y la exogamia han generado mezclas genéticas que, junto a los procesos de diferenciación sociocultural e individual, han frenado la posible escisión genética de la especie. De este modo, la diversificación cultural ha contribuido, paradójicamente, a salvaguardar la fundamental unidad de la especie humana.

Ecología de las ideas y del conocimiento, y noología

Según Morin (véase, en especial, 1991: 16, 46 y 79, y 1985: 44), la sociología del conocimiento ha venido oscilando entre dos tendencias antagónicas. Por un lado, una tendencia emancipacionista, “internalista” o “idealista”, para la cual la razón, la ciencia y el conoci-miento se emancipan, en último término, del suelo social, desarrollándose libre y autónomamente, de manera que el conocimiento posee una dinámica propia independiente de las condiciones sociales, políticas, económicas, etc. Por otro lado, una tendencia determinista rígida, “externalista” o “sociologista”, para la cual el conocimiento es un producto social destinado a asegurar la reproducción de la sociedad y no posee una dinámica propia, sino que su dinámica está determinada por la dinámica sociohistórica. Para una sociología del conocimiento basada en el determinismo clásico, el conocimiento está determinado por las condiciones culturales, sociales e históricas de su producción, por lo que carece de autonomía, de objetividad y de verdad. Morin recusa ambas tendencias.

Para el emancipacionismo “ingenuo” solo los errores son resultado de determinismos socioculturales, mientras que el surgimiento de la verdad es metasocial. Morin (1991: 16) considera, con David Bloor (1976), que “hay que aplicar la causalidad sociológica no solo a los errores científicos y a las ideas irracionales, sino también a las teorías verdaderas y racionales”. Además, el idealismo no explica cómo el sujeto puede escapar a los determinismos sociales.

Contra la sociología del conocimiento determinista realiza varias críticas (véase Morin 1991: 82-88). Las interpretaciones deterministas y reductoras ignoran la existencia de condiciones permisivas favorables al conocimiento; rechazan la idea de individuo creador, autor, inventor; desconocen la auto-eco-organización y el principio recursivo; excluyen la intervención del azar en el surgimiento de nuevas ideas; confinan el conocimiento en el hic et nunc, desatendiendo las evoluciones socioeconómicas a largo plazo, las dialécticas entre tradiciones culturales y los accidentes y eventos, tanto internos como externos, que inciden en el devenir del conocimiento.

La sociología determinista, en su pretensión de reducir el conocimiento a sus condiciones sociológicas de producción, destruye cualquier posible autonomía de este y toda posibilidad de verdad, con lo que termina destruyéndose a sí misma, pues sus tesis no podrían ser verdaderas, sino tan solo el resultado de la posición social ocupada por el sociólogo que las formula. Toda explicación que reduzca el conocimiento o las ideas a los determinismos socioculturales liquida la idea de verdad y, por consiguiente, anula sus propias afirmaciones. No obstante, estas críticas de Morin en modo alguno significan una negación de los determinismos sociales, culturales e históricos. Como veremos, Morin reconoce, no solo determinismos sociológicos externos (clase social, estatus profesional, habitus), sino, además, determinismos internos (imprinting a partir de los principios organizadores del conocimiento, doctrinas, axiomas, etc.). Ahora bien, estos determinismos externos e internos no inciden sobre la mente a modo de un determinismo mecanicista, ineluctable e inalterable, semejante al postulado por la física clásica. Es cierto que existen procesos cognitivos presos de sus condiciones sociales, culturales e históricas de formación. Pero también existen indeterminaciones, polideterminaciones, desviaciones, innovaciones y creaciones cognitivas. Aunque la sociedad imponga sus constreñimientos y determinaciones a los individuos, no puede ser considerada como mecánicamente determinista.

Según Morin, para poder reconocer un mínimo de objetividad y de verdad es preciso que el conocimiento pueda disponer de un mínimo de autonomía con respecto a sus condiciones socioculturales de producción o emergencia. El determinis-mo sociológico desvaloriza e invalida las ideas de verdad, objetividad y universali-dad. Si el sujeto cognoscente está férreamente determinado por la sociedad a la que pertenece, entonces no se ve cómo sus conceptos y teorías pueden tener valor de verdad, universalidad y objetividad. Toda sociología del conocimiento determinista incurre en una autocontradicción ya que, en virtud de sus mismas tesis -que reducen el conocimiento a sus condiciones sociales e históricas de formación- sus afirmaciones pierden cualquier posibilidad de verdad, serían tan solo el resultado de determinismos sociales. La sociología del conocimiento solo puede cobrar sentido si supone la verdad de sus propios conocimientos y se concibe como una búsqueda de un conocimiento verdadero sobre el conocimiento. Por esto, la sociología del conocimiento debe necesariamente plantearse “el problema metasociológico (que supera a la sociología, englobándola) de la verdad. Es decir, que debe referirse a criterios de verdad, que dependen de un hic et nunc, pero que no son estrictamente reductibles al hic et nunc y, en virtud de estos criterios, debe ser capaz de considerarse a sí misma desde un metapunto de vista” (Morin 1991: 16-17). Para que la sociología del conocimiento encuentre alguna posibilidad de verdad, es preciso que conciba las condiciones sociológicas que hacen posible la emergencia de la autonomía del conocimiento y de la verdad. Además, la idea de verdad no es reducible a las determinaciones sociales, culturales e históricas, sino que también tiene una dimensión bioantropológi-ca.

Por otra parte, la sociología del conocimiento determinista establece solo una determinación unidireccional de la sociedad sobre el conocimiento y no ve que también existe una influencia recursiva de la cultura y del conocimiento sobre la sociedad. La sociología del conocimiento no solo debe concebir

el enraizamiento del conocimiento en la sociedad y los condicionamientos sociales del conocimiento, sino que, además, debe mostrar el bucle recursivo mediante el cual el conocimiento es productor de la realidad sociocultural que lo produce. El conocimiento depende de múltiples condiciones socioculturales e históricas que lo condicionan, determinan y producen; pero, a su vez, él también es condicionante, determinante y productor de esas condiciones (así, por ejemplo, no solo el poder y la estructura clasista de la sociedad generan conocimiento, sino que también el conocimiento genera poder y desigualdades sociales).

Por tanto, no es posible reducir el conocimiento, la ciencia, las ideas a sus condiciones sociológicas. Es cierto que todo conocimiento está enraizado en un contexto cultural, social e histórico del que depende. Pero, en determinadas condiciones y merced a diversos factores, se produce una autonomización relativa del conocimiento y de las ideas. Cada una de las dos anteriores tendencias (la idealista y la sociodeterminista) "es verdadera en parte y falsa en su totalidad" (Morin 1991: 79) y pueden ser superadas concibiendo "una dialógica endo-exógena entre el devenir sociohistórico y el devenir cognitivo, que, a partir de determinados umbrales, se torna relativamente autónomo" (Morin 1991: 46).

En lo concerniente a los determinismos del conocimiento, Morin (véase 1991: 27-28 y 1985: 44-45) resalta varios tipos:

1) Determinismos exteriores, determinaciones sociales, económicas, políticas (poder, jerarquías, división de clases, etc.) y geoclimáticas.

2) Determinismos intrínsecos, "determinaciones propiamente culturales-noológicas": se trata de los determinismos y del poder imperativo, coercitivo y prohibitivo que sobre el conocimiento ejercen los paradigmas, las creencias, las doctrinas, los dogmas y las ideologías -a su vez ligados a condiciones culturales, sociales, psicológicas e históricas-.

3) Imprinting(4) (https://gazeta-antropologia.es/#edn4): "existe un imprinting cultural que marca a los humanos, desde el nacimiento, con el sello de la cultura, familiar primero, escolar después, y que después sigue en la universidad o la profesión" (Morin 1991: 28). El imprinting cultural, que se inscribe cerebralmente desde la primera infancia mediante la estabilización selectiva de las sinapsis, nos hace despreciar todo lo que no vaya en el sentido de nuestras creencias, rechazar las informaciones y objeciones que contrarían nuestras convicciones.

4) Determinismo causado por los "fenómenos de normalización" (estereotipos, verdades establecidas) que "eliminan, inhiben, intimidan todo lo que hay de desviante, de no conforme, en el dominio del conocimiento" (Morin 1985: 44-45). Estos fenómenos de normalización constituyen "un conjunto de determinaciones que impone la invarianza, la perpetuación, la reproducción de los esquemas dominantes, normativos, estereotipados, del conocimiento e impide a éste evolucionar en función de los hechos y de los datos" (Morin 1985: 45).

Tampoco el conocimiento científico escapa, para Morin, a las determinacio-nes sociales. Por dos razones esenciales. Primera, porque los conceptos fundamenta-les de las ciencias (como los de fuerza, trabajo, energía, orden, desorden) han sido extraídos de la experiencia social y, aunque se han emancipado y transformado, no se han separado totalmente de la vida social, sino que "conservan el cordón umbilical" que los une a ella. La segunda razón que argumenta Morin es que, aunque los principios metodológicos y las reglas específicas del proceder científico hagan del conocimiento científico un conocimiento objetivo y universal, no obstante, "en el núcleo de toda teoría científica, hay postulados metafísicos o ideológicos y, aún más profundamen-te, paradigmas que la vuelven a unir, con su cordón umbilical, a la cultura de donde procede y a la historia, en la cual nace y toma consistencia" (Morin 1991: 61).

Pero el conocimiento no solo se nos aparece bajo el aspecto determinista, sino que se nos revela bajo dos aspectos "aparentemente contradictorios": por un lado, el imprinting, la normalización, la reproducción, la invarianza; por otro, la evolución de los conocimientos, el surgimiento de brechas en la normalización, de desviaciones y de modificaciones en las estructuras de la reproducción. Ante estos dos

aspectos, la sociología del conocimiento no solo ha de ocuparse de poner de relieve los constreñimientos socioculturales e históricos que pesan sobre el conocimiento, sino que también debe considerar las condiciones socioculturales e históricas que posibilitan la autonomía relativa y las posibilidades de objetivación, verdad, innovación y evolución del conocimiento. Existen, pues, determinaciones que generan invariancias y reproducciones en el conocimiento -Morin lo reconoce-. Pero, así como hemos de reconocer la existencia de determinismos, no podemos eludir el hecho de que el conocimiento evoluciona. De lo que se trata es de explicar cómo puede cambiar el conocimiento a pesar de los determinismos. Para ello, requerimos "concebir una autonomía relativa", así como los factores que permiten su emergencia. Veremos a continuación cuales son las situaciones, las condiciones y los factores que, según Morin, posibilitan el debilitamiento y las rupturas de los determinismos, del imprinting cognitivo y de la normalización.

La existencia de una dialógica cultural es una de esas condiciones. La dialógica cultural existe cuando hay pluralidad y diversidad de puntos de vista que pueden expresarse y confrontarse. Las condiciones que hacen posible la existencia y la confrontación dialogística de puntos de vista disímiles aparecen en las sociedades que permiten el encuentro, la comunicación, la libertad de pensamiento y el debate de ideas. La dialógica cultural supone el comercio cultural, los intercambios múltiples de información, la competencia y el conflicto entre ideas, opiniones, concepciones del mundo y teorías. El intercambio de ideas debilita el dogmatismo y la intolerancia. Los conflictos necesitan estar controlados por la regla del diálogo, que los mantiene en el plano discursivo y evita que las batallas de ideas se transformen en enfrentamientos físicos. Morin muestra cómo hay "imprinting de 'segundo tipo' que instituyen la dialógica y prescriben la libertad" (Morin 1991: 48). Es decir, que no todas las condiciones determinantes deben verse como coartadoras de la libertad (para Morin la autonomía es siempre relativa y emergente, depende de sus condiciones de producción y solo es posible mediante estas).

El calor cultural y la posibilidad de expresión de las desviaciones son otros de los factores que posibilitan la quiebra de los determinismos. Al hablar de calor cultural Morin se refiere a la existencia de intensidad en los intercambios, los enfrentamientos y las polémicas entre opiniones, ideas o teorías diferentes. Las desviaciones pueden enraizarse y transformarse en "tendencias"; si la tendencia triunfa, puede tornarse en ortodoxia e imponer una nueva normalización y un nuevo imprinting. A veces, como Gregory Bateson mostró, basta una pequeña desviación con respecto a la norma, una pequeña brecha en el determinismo, para crear las condiciones iniciales capaces de desencadenar una cismogénesis y una morfogénesis (de hecho, la física contemporánea ha puesto de manifiesto cómo desviaciones iniciales muy débiles pueden generar grandes divergencias).

Existen condiciones socioculturales "sub-determinadas" o de "relativa indeterminación" que ocasionan debilitamientos en el imprinting y la normalización cultural, y que generan una autonomía (relativa) del conocimiento. La autonomía relativa de los diversos ámbitos sociales (económico, político, religioso, etc.), la pluralidad social, el comercio económico y la democracia política son condiciones favorables para la instauración y expansión del juego de las ideas, del diálogo pluralista y de la discusión crítica, las cuales posibilitan la autonomización relativa del conocimiento y de la dinámica cognitiva, imprescindi-bles, a su vez, para la búsqueda de la verdad y de la objetividad. Lo que en modo alguno significa para Morin que exista una influencia causal directa de las actividades económicas y políticas sobre la actividad intelectual. Esta "relativa autonomía" de la esfera noológico-cognitiva permite, a su vez, dotar a las ideas y a los conocimientos de autonomía relativa e invalida la tesis determinista que reduce el conocimiento a producto social y las ideas a ideología social. El conocimiento autónomo se desarrolla "de forma sociológicamente condicionada", pero estas condiciones son de tal tipo que permiten al pensamiento "emanciparse de sus condiciones de formación en sus condiciones de formación" (Morin 1991: 52).

La "descentralización relativa" con respecto a la cultura particular (descentra-lización que viene favorecida por el intercambio intercultural) permite, a la par que una toma de consciencia de la relatividad y particularidad de nuestros conocimientos y valores, una aspiración a la objetividad y a la

universalidad. Las ideas que aspiran a la objetividad y a la universalidad son producto de un pensamiento singular espacio-temporalmente condicionado, pero desbordan estas condiciones. Morin recuerda que Lucien Goldmann consideró los Pensamientos de Pascal como una sublimación de la tragedia de la pequeña nobleza de toga, clase en decadencia laminada entre la monarquía absoluta y la burguesía en ascenso. Pero, para él, aun suponiendo validez al análisis de Goldmann, la obra pascaliana no es reducible a las condiciones económicas y vitales de la nobleza de toga, sino que desborda las condiciones sociológicas de su formación, expresa problemas antropológicos claves y se refiere a realidades antropoló-gicas profundas. Y es por ello, por concernir a la condición humana, por lo que los Pensamientos de Pascal son reconocidos en lugares y tiempos diferentes y por personas muy diversas. Las obras dependen de condiciones sociohistóricas y son expresión de la idiosincrasia de sus autores, pero no pueden ser reducidas a estas, sino que remiten también a "realidades antropológicas muy profundas" (Morin 1991: 51).

Los individuos son diferentes entre sí y poseen diversas virtualidades. Para que estas se actualicen es necesario que se reúnan determinadas condiciones sociocul-turales cuya conjunción depende, en parte, del azar. Una "mala educación", un retraso psicológico, una imperfección o un traumatismo infantil pueden constituir condiciones favorables para la desviación intelectual. El sometimiento de un mismo individuo a determinaciones e influencias socioculturales antagonistas (fuentes de información contradictorias, doble pertenencia cultural, etc.) puede producir en él una "subdeterminación psicológica" y suele ser muy favorable para la producción de hibridaciones y de síntesis culturales. Las influencias disímiles suscitan contradicciones internas en los individuos que se ven expuestos a ellas, contradicciones que los desazonan y que estimulan su pensamiento a fin de superarlas. Por otra parte, la inespecialización disciplinar y una formación universitaria no excesiva-mente especializada favorecen la creación y la formulación de hipótesis nuevas y revolucio-narias. "La indetermi-nación y el poder creador están plenamente interrelaciona-dos" (Roman Jakobson, cit. en Morin 1991: 55). Por consiguiente, la conjunción de determinadas condiciones sociales, históricas y culturales, y de una indetermina-ción psicosubjetiva individual puede activar la creativi-dad.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, la sociología del conocimiento debe concebir la complejidad de la relación entre la esfera material y la esfera ideal, la complejidad de la autonomía/-dependen-cia, la complejidad de la relación sociedad/cultura/indivi-duo. Para aproximarse a estas complejidades, la sociología del conocimiento debe (véase Morin 1991: 83):

1) Reconocer la existencia de ideas o pensamientos virtuales, latentes, no manifiestos, que quieren expresarse e intentan salir a la luz, pero que son reprimidos y anulados. Cuando estas ideas se encuentran con condiciones socioculturales no represivas, que no las destruyen, acceden a la existencia, toman la forma de desviaciones y pueden llegar a convertirse en tendencias transformadoras que crean sus propias condiciones sociocul-turales de desarrollo.

2) Reconocer que existen polideterminacio-nes, subdeterminaciones, indeterminaciones, zonas de baja presión social, así como factores aleatorios, que pueden posibilitar y favorecer los descubrimientos, las invencio-nes y la constitución de desviaciones.

3) Cobrar consciencia de que el conocimiento no esta influido por un único logicial sociocultural, ni por una única determinación, sino por diversos logiciales y distintas determinacio-nes, algunos de los cuales pueden ejercer influencias antagonistas creando, así, conflictos en una misma persona.

4) Cobrar consciencia de que las condiciones sociales pluralistas, dialógicas y de "calor cultural" posibilitan la emancipación del conocimiento y el surgimiento de lo nuevo, y de que este "no es deducible lógicamente de sus condiciones de formación".

Como hemos visto, a la alternativa entre la tendencia idealista y la tendencia determinista Morin opone la tesis de que los sistemas de ideas disponen de una relativa autonomía en el seno de las sociedades complejas que comportan pluralismos/dialógicas culturales. Pues bien, para él las mismas condiciones que

favorecen (pluralis-mos, dialógicas, aperturas culturales, etc.) o que obstaculizan (rigideces culturales, doctrinas monolíticas, imprinting y normalizaciones sin fallas, etc.) la autonomía y el desarrollo del conocimiento, son las que, respectiva-mente, benefician o dificultan la verificación, la refutación y la búsqueda de objetividad. Existen situa-ciones y condiciones singulares (por ejemplo, aperturas/in-tercambios con ideas extrañas, que crean condiciones favorables para el examen crítico de las ideas asumidas) que, precisamente en su hic et nunc histórico singular, promueven la superación de las visiones locales y temporales, favorecen la emergencia de ideas y conocimientos que acceden a una determinada universalidad y que, por tanto, "serían trans-sociológicos y trans-históricos" (Morin 1991: 90).

Todo lo anterior en modo alguno implica para Morin que sea posible establecer la verdad o el error de una teoría a partir de sus condiciones histórico-culturales. Las condiciones históricas concre-tas que amparan la emergencia o el éxito de una teoría no significan que esta sea verdadera o falsa; y las condiciones prescriptivas (normalización, imprinting, etc.) que inciden sobre el conocimiento no tienen por qué imponer necesariamente ideas falsas. Como hemos visto, determinadas condiciones sociales, culturales e históricas favorecen la objetividad, la universalidad y la lucha contra el error, pero las ideas que surgen en esas condiciones no son ipso facto necesaria-mente verdaderas u objetivas. Morin cree posible concebir las condiciones socioculturales favorables en las que pueden emerger la verdad, la autonomía del pensamiento y la lucha contra el error, pero no podemos, a partir de estas condiciones, determinar la verdad de una idea. Es decir, para Morin es factible elaborar una "sociología de las condiciones de búsqueda de la verdad", pero no una "socio-logía de la verdad".

Por otro lado, para Morin, la organización sociocultu-ral, al mismo tiempo que impone sus constreñimientos limitadores, abre al conocimiento y al pensamiento la posibilidad de escapar al sociocentrismo y al imprinting. La apertura hacia otros pensamientos y otras culturas nos permite relativizarnos y superar nuestros ego-socio-centrismos. Existe la posibilidad de que un conocimiento transcienda sus condiciones de formación hic et nunc y acceda a la objetividad, la universalidad y la verdad. Esto es posible porque, si bien ningún conocimiento escapa a sus condiciones culturales, sociales e históricas de formación, no obstante, algunas de estas condiciones pueden favorecer la autonomía, la objetividad, la universalidad y la conformación de criterios de verdad, permitiendo aperturas trans-sociales, transculturales, metahistóricas y transhistóricas. Los conocimientos, aun estando inscritos en un punto de vista particular hic et nunc, pueden buscar y establecer un metapunto de vista que supere al punto de vista de inscripción y les conceda la posibilidad de reflexionarse y relativizarse a sí mismos.

Como dije al principio de este apartado, según Morin, la reflexión sobre el estatus de las ideas ha oscilado entre un idealismo que les concede un estatus suprarreal y que afirma su realidad sustancial; y un sociologismo, economicismo o culturalismo que conciben a las ideas como epifenómenos y "superestructuras" determinadas por el mundo material y dependientes de este. Para Morin, ambas concepciones son erróneas. El idealismo reconoce realidad y autonomía a las ideas, pero no las inserta en el mundo biofísico ni en el sociocultural. Morin intenta concebir a la vez la autonomía y la dependencia de las ideas y, según él, esto es posible a partir de la teoría de la auto-eco-organización. A partir de ella, "podemos considerar la noosfera, emergiendo con vida propia a partir del conjunto de las actividades antroposociales, reconociendo al mismo tiempo, en esta emergencia misma, su carácter irreductible" (Morin 1991: 115). Morin rechaza todo idealismo o historicismo que confieran a las ideas una realidad en sí, que les concedan una autonomía no dependiente, tanto como todo reduccionismo que disuelva la noosfera en la mente/cerebro (psicologismo) o en la sociedad (sociologismo). Pero asume e integra al mismo tiempo la parte de verdad de cada uno: la autonomía y eventual soberanía de la idea, y su enraiza-miento psicológico y sociológico. Morin reconoce la autonomía dependiente de la noosfera con respecto al mundo social donde está inserta y que la ecoorganiza, regula y hace cambiar. Concibe la noosfera a partir del paradigma de la auto-eco-organización, lo que supone revelar la autonomía y la

dependencia de la noosfera con respecto a sus medios (ecosistemas) psicosociales.

Para Morin, todo lo que está organizado adquiere ser, realidad, autonomía. Por esto, igualmente “todo lo que se organiza en el campo de las cosas del espíritu adquiere ser, realidad, autonomía” (Morin 1991: 114). La consideración noológica de las ideas como “enti-dades objetivas” dotadas de autonomía no excluye su consideración desde el punto de vista de las condiciones biosocioculturales (antropología del conocimiento, ecología de las ideas, sociología del conocimiento) que las producen y de las que dependen. Morin pergeña una teoría de la auto-eco-organización de las ideas y del conocimiento, con la que concebir conjuntamente su autonomía (auto-; noología) y sus dependencias (eco-; condiciones bioce-rebrales puestas de manifiesto por la antropología del conocimiento, y condiciones sociohistóricas y culturales reveladas por la ecología de las ideas/sociología del conocimiento).

Con su propuesta de una noología basada en la auto-eco-organización de las ideas Morin se inscribe en una línea de autores que le han conferido una determinada realidad autónoma a las ideas y a los conocimientos. El soviético Vladímir Vernadsky, en la década de 1930, y Theilhard de Chardin (1955) hablaron de “noolo-gía” y “noosfera”. Según Desanti (1968), las “idealidades” tienen realidad, actúan y pueden sustituir lo real. Geoffrey Vickers (1963) esbozó una ecología de las ideas, en la que estas tienen una existencia propia en el seno de un ecosistema cultural. Pierre Auger (1969) postuló un tercer reino, en el sentido biológico del término, conformado por organismos bien definidos (las ideas) que se reproducen en los medios constituidos por los cerebros humanos, gracias a las reservas de orden allí disponibles. Las ideas, al igual que los virus, en un medio (cultural/cerebral) favorable disponen de la capacidad de autonutrición y autorreproduc-ción. De este modo, los cerebros humanos constituyen los ecosistemas de las ideas. Auger percibe que no son únicamente las ideas, sino también los mitos y los dioses, quienes viven su propia vida en el tercer reino. Inspirán-dose en Auger, Jacques Monod (1970) confiere a las ideas, aun más netamente, los caracteres fundamentales de lo viviente (ser autónomo dotado de emergencia y de teleonomía), reconoce la realidad y la autonomía de la noosfera, y completa la idea de simbiosis entre la noosfera y el hombre con las ideas de parasitismo mutuo y explotación mutua. Monod concibe las ideas, las ideologías, los mitos y los dioses surgidos de nuestras mentes como verdaderos “existentes”, como seres objetivos –dotados de un poder de autoorganiza-ción y autorreproducción– que viven relaciones de simbiosis, parasitismo mutuo y explotación mutua con nosotros (5) (https://gazeta-antropologia.es/#edn5). Popper (1972) dividió el universo humano en tres mundos, el tercero de los cuales estaría constituido por los productos del espíritu humano (cultura, teorías, conocimientos), poseedores de existencia y autonomía propias. Gregory Bateson (1972) se preguntaba si existe una especie de selección natural que determine la supervi-vencia de determinadas ideas y la extinción de otras. Para Jacques Schlanger (1978), los conceptos y las teorías tienen su propio ser, existencia. J. A. Wojciechowski (1978 y 1983) considera que, aunque inseparables de los hombres que los producen, los conocimientos poseen una vida y causalidad propias.

Totalitarismo y democracia

Como reza el subtítulo francés de su obra sobre la extinta Unión Soviética, Morin (1983) concibió lo esencial de la URSS mediante las ideas de totalitarismo y de imperialismo (véase la primera parte, “El complejo totalitario, pp. 27-172, y la segunda parte, “El nuevo imperio”, pp. 173-208).A partir de la experiencia soviética, define el totalitarismo del siguiente modo: “El término significa literalmente: replegamiento de un poder total sobre la totalidad social mediante la compartimentación del todo a partir del centro que dispone de este poder total. El totalitarismo significa, pues, correlativamente, concentración de todos los poderes políticos (ejecutivo, legislativo, judicial), administrativos, policiales, militares, religiosos, en las manos del Aparato dueño del Partido/Estado, y ramificaciones del gobierno y el control del Partido/Estado en todos los sectores y compartimentos de la sociedad” (Morin 1983: 153).

Un Estado totalitario es aquel donde hay un único partido cuyo aparato detenta monopolistamente el Estado, el ejercicio del gobierno, toda la actividad política “legal”, y es poseedor de la Verdad

sociopolítica. El partido bolchevique concentró en sí todos los poderes, monopolizó el poder del Estado (6) (https://gazeta-antropologia.es/#edn6), se opuso al reformismo y al revisionismo de la socialdemocracia, afirmándose, así, como un partido de y para la revolución violenta. De este modo, el partido bolchevique unificó en sí caracteres propios de la organización militar (disciplina, sacrificio, guerra revolucionaria) y de la organización religiosa (salvación final, "Científicas Escrituras" a las que se hacen referencias exegéticas, sacralización de la jerarquía dirigente con momificación incluida) introduciendo en la esfera política caracteres propios de las esferas militar y eclesial-religiosa. El aparato del partido está constituido por un cuerpo de aparatshiki o "cuadros" profesionales que controlan los diversos sectores del partido, del gobierno, del Estado y de la sociedad; tiene una estructura piramidal, en cuya cúspide está el secretario general; pone en funcionamiento una policía política y una organización concentracionaria (Gulag).

Sobre las posibles relaciones entre la filosofía marxista y el estalinismo totalitario de la antigua Unión Soviética, se han venido manteniendo dos tesis antagonistas. Por un lado, una explicación externalista, exógena o ecológica, según la cual el estalinismo es ajeno a la esencia del comunismo. Según esta interpretación, el totalitarismo soviético fue consecuen-cia de determinadas circunstan-cias y de presiones externas (atraso de la Rusia zarista, cerco capitalista, guerra civil, ambición personal de Stalin, amenaza hitleriana) y no resultado del desarrollo del pensamiento marxista. Por otro lado, para otras interpretaciones, estas de cariz internalista, endógeno o autológico, el totalitaris-mo soviético fue un producto de las virtualida-des del marxismo, del autodesarrollo de las tesis marxistas, de modo que de Marx a Stalin habría un desenvolvimiento puramente lógico mediado por Lenin (7) (https://gazeta-antropologia.es/#edn7).

Frente a estas dos tesis, Morin, huyendo de las explicaciones unifactoriales, ofrece una explicación dialógica del totalitarismo soviético basada en su principio de la endo-eco-causalidad. El totalitarismo es consecuencia de la conjunción y la mutua alimentación entre factores externos (cerco capitalista) y determinacio-nes internas (ideología bolchevique). Del mismo modo que Torquemada y la Inquisición no se deducen lógicamente de Jesús y de los Evangelios, igualmente Stalin no es inferible a partir de Marx. Pero, del mismo modo que en los Evangelios hay "múltiples y contradictorias virtualida-des" que, conveniente-mente desarrolladas, pueden encarrilar hacia la Inquisición, igualmente las obras de Marx contienen múltiples y contradictorias virtualidades que puede conducir al estalinismo. El proceso que, entre 1917 y 1921, condujo a la dictadura del partido bolchevique (eliminación de todas las demás fuerzas políticas) y al totalitarismo (control por el partido de todos los sectores de la sociedad) es inseparable de las condiciones sociológicas e históricas de la época (cerco capitalista, atraso político de la "Santa Rusia", etc.). Pero el desarrollo del Estado y del partido totalitario en la URSS no pueden atribuirse solo a estas condiciones externas. El totalitaris-mo fue también resultado del desarrollo de determina-das virtualidades internas de la doctrina marxista (dictadura del proletariado, el partido comunista como único y verdadero representante legítimo de los intereses de la humanidad). Dicho de otro modo, el estalinismo fue resultado de un proceso "auto-hetero-generador", de "un auto-eco-desarrollo, en el que hay que intentar comprender la complejidad de una causalidad circular (en bucle) por la que algunos factores interiores y exteriores se entre-refuerzan, otros se entre-inhiben" (Morin 1983: 39).

Morin dilucida la idea de totalitarismo a partir de una comparación de este con la democracia(véase especialmen-te 1965: 95-97, 1981: 202-207 y 214-216, 1983: 168-170, y 1987: 177-183). Deja claro (1987: 177) que esta compa-ra-ción se refiere a "tipos ideales". A primera vista, totalitarismo y democracia coinciden en su fundamento (la soberania popular) y en su programa de base (la divisa "libertad, igualdad y fraternidad"). Pero estas coincidencias son solo aparentes; tras ellas subyacen diferencias esenciales. Para Morin, en sintonía con Raymond Aron (1965) y con Claude Lefort (1981), el totalitarismo tiene una de sus bases en la idea de que el pueblo, cuando es lúcido, solo puede ser unánime, homogé-neo, manifestar una voluntad general, y que solo está dividido si está engañado. Partiendo de

aquí, para el totalitarismo la pluralidad sociopolítica y, consiguien-temente, la conflictualidad que la pluralidad genera, deben ser eliminadas. El partido totalitario se legitima considerándo-se a sí mismo representante de la soberanía popular, del pueblo y de la clase obrera, y pretende edificar una sociedad homogeneizada donde todos los intereses confluyan armónicamente.

Pero estas pretensiones totalitarias son para Morin mistificadoras. Para él, la sociedad es plural, manifiesta una multiplicidad de diferencias en todos los sectores, así como desarmonías, oposiciones y antagonismos ineliminables. La organización social obedece a una doble tendencia. Por un lado, obedece a una tendencia cuasi organicista, integracionista, formada por relaciones solidarias y por complementariedades, y que comporta un aspecto "comunitario" (gemeineschaft) fruto de la inclusión transubjetiva de sus miembros en una unidad solidaria frente al exterior. Por otro lado, obedece a una tendencia "societal" (gesellschaft), en el sentido de que la relación social está tejida de competencias, rivalidades, antagonismos, luchas, conflictos, sojuzgamientos y dominaciones entre individuos y grupos sociales.

La sociedad no se funda en las relaciones piramidales, de jerarquía y dominación, sino en relaciones fraternitarias. Pero las relaciones sociales comportan aspectos rivalitarios y conflictivos -tanto entre los miembros de una sociedad como entre sociedades distintas- que conducen a desigualdades y a conflictos que amenazan con desintegrar la sociedad. La sociedad se basa en relaciones fraternales, pero lleva en sí potencialidades fratricidas.

A pesar de la conflictualidad social, las sociedades permanecen integradas porque los factores de solidaridad y de fraternidad prevalecen sobre los antagonismos y los desórdenes y porque estos, aunque siguen siendo desorganizadores, contribuyen de algún modo a la organización social.

En las sociedades históricas distingue Morin "tres lógicas en acción". Por una parte, opera una lógica del desarrollo del Estado nación, entidad de caracter ambiguo, pues somete a los individuos pero también puede emanciparlos y protegerlos. Por otra parte, opera una lógica del desarrollo de la individualidad humana; el individuo, al mismo tiempo que se nutre de complejidad social, tiende a afirmarse en sus derechos irreductibles y a reivindicar libertades frente a los constreñimientos sociales. Finalmente, existe también una lógica del desarrollo de la cuasi-eco-organización social, que, por una parte, aporta libertades (de movimiento, intercambios, decisiones) y, por otra, peligros, explotaciones y dominaciones. Estas tres lógicas son, de manera incierta y cambiante, complementarias y antagonistas, pues cada una "trabaja a la vez por y contra las otras, por y contra sí" (1980: 295):

"Las interacciones espontáneas son a la vez fuente de libertad, inventividad, creatividad, y fuentes de criminalidad, dominación, explotación. La potencia central del Estado es fuente de sometimiento generalizado, pero también de legalidad, asistencia y protección de los individuos. El Estado puede 'civilizar' la jungla eco-organizadora, corregir los efectos 'salvajes' de los conflictos, dominaciones, explotaciones, asegurar seguridades, habeas corpus, libertades a los ciudadanos. Pero también puede, además de su carácter dominador propio (el sometimiento de los individuos), aportar sus medios coercitivos/represivos para la dominación de una clase o casta, la cual permite recíprocamente al estado desarrollar sus poderes dominadores" (Morin 1980: 294).

La sociedad democrática solo puede ser plural y conflicti-va. Mientras que en los sistemas totalitarios la pluralidad antagonista y el conflicto son vistos como negativos y se pretende eliminarlos, en la sociedad democrática se ven -siempre que se expresen de modo no violento y que se rijan por determinadas normas éticas- como productivos y enriquecedo-res. La democracia consiste en un acervo de reglas de juego que posibilitan la pluralidad, la conflictualidad y la expresión de los antagonismos que existen entre los diversos poderes y actores sociales. Al permitir que las múltiples opciones políti-cas se expresen y confronten (no mediante luchas físicas, sino dialogísticas), la democracia regula el conflic-to, lo hace fructífero e instituye, a la par que respeta, la complejidad política.

El respeto y la salvaguardia de la diversidad de intereses y de ideas requieren que la democracia no

imponga la dictadura de la mayoría, sino que reconozca el derecho a la existencia y a la expresión de las minorías y de las ideas heréticas. Mientras que el totalitarismo detenta un principio de Verdad, la democracia carece de esta y determina las reglas que permiten jugar en la política el juego del error y de la verdad. La democracia se basa en la existencia de conflictos de ideas y opinio-nes, y son la diversidad y el conflicto los que la hacen fructífera:

“La democracia no está fundada, como se ha creido durante mucho tiempo, en la idea de que el hombre es razonable y de que su voz colectiva es la voz misma de la verdad. La democracia no está fundada en la superioridad racional de la mayoría respecto de las minorías. La democracia supone por el contrario que no existe una Fuente evidente de Verdad y de Racionalidad, y se funda en la fecundidad de los antagonismos” (Morin 1983: 170).

Pero, para que los conflictos sean productivos, se requiere un consenso mínimo sobre el respeto a las instituciones y a las reglas del juego democrático, las cuales regulan los antagonismos sustituyendo las batallas físicas por enfrentamientos entre ideas. No obstante, Morin (1993: 139) no ignora que un exceso de conflic-tividad “puede quebrar la regla democráti-ca”. La democracia instaura una esfera de pluralidad y de discusión, condición básica para la lucha contra el error y, consiguientemente, para su eventual eliminación. En el totalitarismo “el monopolio de la verdad, de la información, el monopolio del poder político por un partido constituyen el dispositivo mismo de blo-queo/pará-lisis/des-trucción del juego de la verdad y del error” (Morin 1981: 101). De modo inverso, la democracia “no tiene verdad; o más bien, su verdad es que constituye las condiciones que permiten reconocer el error, denunciar la mentira y buscar la verdad” (Morin 1981: 203).

Por lo que a los ideales de igualdad, libertad y fraternidad se refiere, mientras que, según Morin, en los sistemas democráticos la relación que estos ideales mantienen entre sí es compleja (esto es, tanto de comple-mentariedad como de antagonismo), en los sistemas totali-tarios se postula como posible el establecimiento entre ellos de una relación expedita de antagonismos. Estos ideales no son para Morin maximizables ni optimizables (no podemos determinar a priori cuál sería el óptimo de cada uno de ellos). Por otra parte, la complementariedad entre dichos ideales no es aditiva, sino conflictual, pues pueden llegar a oponerse. Además, en la divisa “libertad, igualdad, fraternida” se producen fluctuaciones sociohistóricas en la primacía de uno u otro ideal; en un momento dado puede ser necesario primar uno sobre los otros y, en otra ocasión, favorecer a los otros sobre el anteriormente primado.

La compleja y metamórfica identidad de Europa

Para Morin (1987), las recusaciones o glorificaciones simplificadoras, unilaterales y reduccionistas mutilan por igual la realidad de Europa falseándola. Para él, Europa es una realidad compleja y es esta complejidad la que es preciso captar, y no la aprehenderemos si nos empeñamos en pensar Europa de manera “clara y distinta”, como una unidad con un origen fundador y portadora de rasgos definitorios originales y exclusivos. La unidad de Europa es vaga (en el sentido de la fuzzy logic), plural y contradictoria; solo existe en virtud de las interacciones entre una multiplicidad de pueblos, culturas, clases sociales y naciones.

Morin, pues, abandona todo intento de edificar la idea de una Europa homogeneizada, clara, distinta y armoniosa, previa a la división y al antagonismo, y establecida a partir de una supuesta “esencia o sustancia europea primera”. Europa es inaprehensible a partir de un pensamiento que conciba la idea de unidad de modo fijista y como opuesta a las ideas de multiplicidad y de metamorfosis, a partir de un pensamiento que reduzca la idea de diversidad a una yuxtaposición de elementos: “La dificultad de pensar Europa es en primer lugar la dificultad de pensar lo uno en lo múltiple, lo múltiple en lo uno; la unitas multiplex. Es al mismo tiempo la dificultad de pensar la identidad en la no identidad” (Morin 1987: 25).
La identidad de Europa no se define pese a las metamorfosis, sino en las metamorfosis. Es una “identidad metamórfica” cuya emergencia al ser se produjo a través del devenir. Para concebir la complejidad de la unidad europea (es decir, para concebir cómo la unidad europea se establece gracias a, y a pesar de, la

desunión y la heterogeneidad), Morin recurre a principios de intelección complejos, como el principio dialógico y el de recursión.

Según Morin (1987: 25; véase también 1987: 67 y 69), la realidad europea es el resultado de la dialógica (recordemos: relaciones complementarias y antagonistas entre instancias poseedoras cada una de ellas de su propia lógica) establecida entre las instancias judaica, cristiana y grecorromana; así como de los procesos recursivos (recordemos igualmente: procesos en bucle de coproducción mutua) acontecidos a partir del siglo XV entre los desarrollos de las ciudades, la burguesía, el capitalismo, los Estados nacionales, la técnica, los conocimientos y la ciencia. En el origen de Europa no hay un principio fundador original y originario. Los principios griego y latino son anteriores a la constitución de Europa; el principio cristiano procede de Asia y solo a finales del primer milenio se extendió por el continente europeo. Todo intento de buscar la esencia de Europa en un único atributo auténtico, oculta un atributo contrario no menos europeo. Si Europa es el derecho, la democracia, la espiritualidad, la prudencia y la razón; también es la fuerza, la opresión, la materialidad, la desmesura y el mito (véase Morin 2005). Europa es una noción incierta, contradictoria y variable; su identidad no es simple, sino compleja; es una realidad indefinible si se la quiere acotar en unas fronteras histórico-geográficas cerradas y estables.

Epitomaré a continuación la explicación que ofrece Morin, en su obra Pensar Europa (libro que recibió el prestigioso Prix europeen de l'essai al mejor ensayo publicado en 1987), de cómo históricamente ha emergido y se ha establecido Europa como una organización compleja, como unitas multiplex.

La identidad europea parece aflorar con la identidad cristiana. Pero el cristianismo procede de Judea y solo tras difundirse por Asia Menor pasó a extenderse por Europa. La Europa medieval es la Europa cristiana y, en parte, se forja en oposición al islam, pero las Cruzadas no fueron percibidas, ni por los mismos cruzados ni por los musulmanes, como una empresa europea, sino como una empresa de la cristiandad. En el año 800 Carlomagno fue consagrado emperador y denominado "padre de Europa" y "jefe venerable de Europa". Pero, tras su muerte, la idea de Europa fue absorbida por la de cristiandad y disuelta por las divisiones de esta. La palabra Europa prácticamente desaparece hasta el siglo XIV. Será con la soberanía plena de los Estados nacionales (que se afirmaron tanto sobre el papado supranacionalista como sobre el localismo de los señores feudales) cuando se generalice el término Europa en detrimento del de cristiandad.

Durante la Edad Media, Europa va emergiendo a partir de escisiones que, a la par que la fragmentan, alimentan su eclosión: la ruptura entre Roma y Bizancio (siglo V); la escisión del Mediterráneo (siglo VIII); el cisma católico-bizantino (siglo XI), que generará el antagonismo entre germanos (convertidos al catolicismo) y eslavos (convertidos en gran parte a la ortodoxia); y la ruptura entre el papado y el imperio (siglos XI-XIII). Estas grandes escisiones coinciden con la fragmentación de las etnias, con los conflictos entre feudos, principados y repúblicas, y con las primeras disparidades nacionales. Todas estas fracturas constituirán la matriz geohistórica de la que nacerá la Europa moderna. La modernidad, al abrir América al cristianismo y Europa al pensamiento laico, desidentifica a Europa del cristianismo. Por consiguiente, como concluye Morin, solo la Europa medieval puede ser, en algún modo, identificada con la cristiandad; sin olvidar, no obstante, que la Europa cristiana era heterogénea y estaba desunida.

La Europa moderna surge, a partir de 1492, con los Estados nacionales, la burguesía, el capitalismo, la Reforma y el crecimiento de las ciudades. En ella los antagonismos y conflictos (luchas entre clases, Estados, ideas y religiones, guerras, crisis económicas) campan por doquier. Ahora bien, tal como Joseph Needham (1969 y 1970) y Jean Baechler (1971) han mostrado, los desórdenes y enfrentamientos que sacuden a la Europa del Renacimiento, "lejos de dificultarlos, suscitan por el contrario los desarrollos económicos, sociales, políticos y culturales que constituirán la originalidad de Europa respecto de cualquier otra región" (Morin 1987: 41). Los diversos desarrollos económicos, culturales, técnicos, sociales y políticos suscitan "desequilibrios y antagonismos creadores" y constituyen un "hervidero histórico", un "movimiento torbellinesco hecho de orden/desorden/organización", en el que, como en el

caso del torbellino de Bernard, los desórdenes y conflictos generarán organización: “en el hervidero de la formación de los tiempos modernos, Europa alcanzó una suerte de ‘calor’ crítico, en el que sus potencias de desorden se asociaron con potencias ordenadoras y organizadoras para crear un ‘torbellino histórico’ euroorganizador” (Morin 1987: 42). Este torbellino, autoorganizador y autorregu-lador, se forma y mantiene a partir de innumerables interacciones y retroacciones complejas (cooperativas unas veces, conflictivas otras) entre diversas instancias (Estados, clases, sectores sociales, etcétera) que son a la vez producto y productoras unas de otras. La Europa moderna se desarrolla a través de continuas tensiones, guerras y colisiones. Pero serán estos desórdenes los que, precisamente, a modo de un “caos genésico”, contribuirán a formarla. Las guerras europeas, aunque a menudo devastadoras, actúan como “desórdenes reguladores” que impiden el predominio de un Estado y restablecen el equilibrio entre las potencias. Cuando un Estado alcanzó demasiado dominio, poniendo en peligro el equilibrio de poderes, surgieron coaliciones estatales para contener el exceso de poder obtenido. Se creó, así, una especie de proceso en bucle en el que las rupturas del equilibrio de poderes generaron guerras reequilibradoras, proceso que ha mantenido el policentrismo impidiendo cualquier hegemonía unificadora duradera.

Si, como hemos visto, la Europa moderna nace políticamente a través del conflicto, también culturalmente es resultado de la dialógica, abierta por el Renacimiento, entre instancias (judaica, cristiana, griega y latina) conflictivas. Tras el cuestionamiento de Dios como fundamento absoluto, se genera una sucesión de intentos de fundamenta-ción. Sin embargo, las tentativas de refundamentación serán siempre criticadas, de manera que “cada nueva fundamenta-ción, casi inmediatamente, va seguida de una contestación radical. De algún modo, la negación no deja de actuar en la historia cultural de Europa” (Morin 1987: 70). A partir del siglo XV, con la pérdida del antiguo fulcro, la cultura europea no cesa de buscar nuevos cimientos que, una vez construidos, son socavados. Todas las grandes cuestiones son continuamente problematizadas y sufren las corrosiones del escepticismo. A partir del Renacimiento, el pensamiento racional y la filosofía se independizan relativamente de la esfera religiosa. El retorno al hontanar griego resucita una visión naturalista del mundo y del hombre, que, junto con la corriente racionalista, inspira una concepción del mundo contraria a la visión judeocristiana. La herencia griega aporta también la dialógica política que supone la idea de democracia. El Renaci-miento conlleva una reactivación de la herencia griega. A partir de él, se generará una dialógica entre la fuente griega y la fuente judeocristiana de la cultura europea. Entre los siglos XV y XVI surge y se desarrolla el movimiento humanista, que culminará su realización filosófica durante el siglo de las Luces. Aunque el humanismo no es incompatible por principio con el cristianismo, no obstante, al erigir al hombre como medida de todas las cosas y fundamento de todo valor, y al posicionarlo en el centro del mundo, llegará a ser antinómico del cristianismo. Pero el humanismo europeo, que, como es sabido, alcanzó su apogeo a finales del siglo XIX, durante el siglo XX entró también en crisis.

Lo expuesto hasta aquí permite a Morin colegir que la originalidad de la cultura europea reside en haber sido, sin cesar y a la vez, producto y productora de múltiples dialógicas: religión/razón, pensamiento mítico/pensamiento crítico, empirismo/racionalismo, problematización/refunda-men-ta-ción, filosofía/-cien-cia, cultura humanista/cultura científica, reacción/revolu-ción, individuo/colectivi-dad, inmanencia/trascendencia, entre otras. Morin reconoce que en todas las culturas hay dialógicas, pero considera que en la mayoría de ellas las dialógicas han sido controladas y frenadas por dogmas y prohibiciones, mientras que la cultura europea se ha ido laicizando progresivamente hasta el punto de que la problematiza-ción ininterrum-pida, generalizada y radical se ha constituido en uno de sus rasgos característicos. En ninguna otra cultura se ha producido una laicización tan amplia. En Europa, al menos a partir del Renacimiento, ninguna idea ha sido considerada lo bastante sagrada e incuestio-nable como para escapar a la discusión y al debate, a la dialógica cultural.

Retomemos el recorrido por la historia de los conflictos y los equilibrios de poder entre los Estados nación europeos, que unos párrafos más arriba dejamos en la Edad Moderna. En el siglo XIX, el imperialismo económico destruyó los equilibrios de poderes que se habían ido gestando a lo largo del

siglo XVIII. Durante el siglo XIX Europa se convertirá en “el mayor agresor de los tiempos modernos” (Morin 1987: 49). Posteriormente, tras la Segunda Guerra Mundial, Europa, liberada de Hitler gracias a la URSS y a los Estados Unidos de Norteamérica, quedará bajo la tutela de estas dos potencias y dividida entre Oriente (Este) y Occidente. Una Europa murió en 1945 y comenzó a surgir una nueva Europa. Pero esta nueva Europa no se había liberado aún de su faceta colonialista. La doble identidad europea (humanista y colonialista, civilizadora y opresora) suscitó en los intelectuales recelos ante la idea de Europa. Para muchos de ellos -incapaces, por otra parte, de captar el imperialismo y el totalitarismo reales del “socialismo real”- el proyecto europeo seguía estando contaminado por el capitalismo y el imperialismo.

Con la Guerra Fría, Europa quedó partida en dos y dominada por las dos grandes superpotencias. Pero estas superpotencias son europeas, cada una a su manera. El hecho de que la URSS y los Estados Unidos sean también europeos torna más compleja la noción de Europa en relación a las nociones de Occidente y Oriente. Hasta el siglo XVIII Europa era, geográficamente hablando, solo occidental. Pero a partir de entonces Occidente se extiende hacia Oriente (occidentali-zación de Turquía con la revolución de Kemal de 1920-1928; la URSS era europea, pero parte de su territorio era oriental, asiático) y hacia las Américas. Occidente nació en el continente europeo, pero ha terminado por desbordarlo y excederlo. Además -otra dificultad en la definición-, en su dominio del mundo Europa se ha dispersado por este y ha mundializado lo europeo, de manera que los desarrollos más específicos de la cultura europea (el Estado nación, la democracia, el capitalis-mo, el humanismo, la ciencia y la tecnología, la industria, el socialismo) se han desplegado por el mundo haciéndose fenómenos de civilización. De este modo, a la imprecisión de las fronteras territoriales e históricas de Europa se añade la imprecisión de sus “fronteras civilizacionales” (Morin 1987: 57).

A partir de la década de 1960, los lazos e intercambios entre las naciones europeas no cesaron de crecer y se produjo la progresiva liquidación de sus dominios coloniales. Mediante la descolonización, Europa purgó su imperialismo -si bien, para muchos, no hizo sino sustituir el antiguo imperialismo por un neocolonialismo económico y cultural-. Las culturas europeas pasan a formar parte de las culturas del mundo amenazadas. Se piensa que esta amenaza es norteamericana, pero, en realidad, la americanización de las sociedades y culturas europeas es resultado del proceso de desarrollo capitalista, industrial, técnico-burocrático y urbanizador nacido en la misma Europa. Es precisamente este proceso, que tantas culturas arcaicas y tradicionales ha exterminado, el que desafía ahora con destruir la diversidad cultural europea.

Hoy, los Estados nacionales europeos se encuentran doblemente atenazados: los presionan, por un lado, las reivindicaciones regionalistas y, por otro, las aspiraciones supranacionalistas. Hoy, las naciones de Europa comparten prácticamente los mismos problemas, peligros y posibilidades, están ligadas por un destino común, constituyen una comunidad de destino; Europa ha llegado a ser una “comunidad de destino (Schicksalgemeinschaft)” (Morin 1987: 143). Morin suscribe la tesis del teórico austriaco marxista Otto Bauer (1907) de que “la comunidad de destino es lo que da a una nación su identidad, su unidad, su voluntad de vivir, pese a todas las diversidades humanas y sociales que contiene”. Por ello, considera que la comunidad de destino que los países europeos tienen ya de hecho puede actuar como fermento y base para conformar, si no una nación europea, sí al menos una unidad metanacional federativa que obtendría su identidad y unidad de resultas y a pesar de las diversidades étnicas y nacionales capaz de albergar.

Morin aboga por una nueva identidad europea, pluralista, basada en la unitas multiplexy fundada –con el fin de comprender la ambivalencia de la civilización eurooccidental y de abrirse a la pluralidad de las culturas del mundo– en la tradición crítica nacida en Europa. Además, aun teniendo su propia comunidad de destino, Europa no escapa al destino común de la humanidad, al destino planetario: es una provincia del planeta. Por esto, Morin propone una Europa capaz de elaborar puntos de vista metaeuropeos y de integrar dialógicamente los puntos de vista extraeuropeos.

Epílogo: complejidad del pensamiento complejo y dialógicas del pensamiento racional

Morin no plantea los principios de su pensamiento complejo como principios absolutos; es decir, el pensamiento complejo no sustituye la simplicidad por la complejidad, sino que establece “una dialógica incesante entre lo simple y lo complejo” (Morin 1994: 249). A diferencia del pensamiento simplificante, que excluye su antagonista, el pensamiento complejo contiene en sí procesos de pensamiento simplificadores, pero rechazando y procurando paliar sus usos y despliegues mutilantes, reduccionistas y unidimensionalizadores. Al contrapesarse con los principios de conocimiento complejos, los principios simplificadores no acarrean simplificaciones, sino que, más bien, contribuyen a una correcta implementación de los principios de intelección compleja, pues actúan como antídotos contra los excesos y desvaríos a los que una aplicación absolutista de los procesos de conocimiento complejos puede dar lugar. En el paradigma moriniano de la complejidad los principios del paradigma de simplificación no son rechazados y excluidos por principio, sino integrados y utilizados hasta donde sigan siendo válidos y útiles, pero superados y sustituidos por otros principios cuando resultan insuficientes, ineficaces y mutilantes. El pensamiento complejo requiere un mínimo de simplicidad (orden, unidad, claridad conceptual, rigor lógico). El enemigo del pensamiento complejo no es el pensamiento simple consciente de serlo por razones heurísticas, sino la mutilación simplificadora absolutizadora y ciega.

Morin (1986: 198) define el pensamiento como “el pleno empleo dialógico de las aptitudes cogitantes del espíritu humano”. Entiende la actividad pensante como “un dinamismo dialógico ininterrumpido”, pues en ella se asocian continuamente, de modo complementario, procesos virtualmente antagónicos, que tienden a excluirse mutuamente. Recoge en un cuadro, completable y ampliable, algunos de los constituyentes de la dialógica del pensamiento (véase Morin 1986: 199). De un lado, encontramos las actividades de distinción, diferenciación, análisis, individualización, particularización, deducción, separación, explicación, objetivación, verificación; lo abstracto, la precisión, la certidumbre, lo lógico, lo racional, lo consciente, el pensamiento empírico-racional. De otro, de modo paralelo y correlativo a estas actividades, tenemos las de relación, unificación, síntesis, generalización, universalización, inducción, participación, comprensión, subjetivación, imaginación; lo concreto, lo vago, la incertidumbre, lo analógico y lo translógico, lo irracionalizable, lo inconsciente, el pensamiento simbólico-mítico.

Cuando uno de estos procesos antagónicos adquiere hegemonía sobre el otro anulándolo y excluyéndolo (es decir, cuando la dialógica desaparece) se producen carencias en el proceso de pensamiento (véase Morin 1986: 199-200). Así, la ruptura de la dialógica distinción/relación, da lugar a dos carencias: pérdida de la relación o pérdida de la distinción, según adquiera hegemonía uno u otro término de la dialógica; la ruptura de la dialógica diferenciación/unificación, da lugar a la carencia de la disyunción y la yuxtaposición o a la carencia de la homogeneización y la confusión; la ruptura de la dialógica individualización/generalización o concreto/abstracto, da lugar a la carencia de la ininteligibilidad o a la carencia de la desincardinación; la ruptura de la dialógica vago/precisión, ocasiona la carencia de la confusión o de la rigidez abstracta; la ruptura de la dialógica incertidumbre/certidumbre, ocasiona la carencia del “vagabundeo” o la del dogmatismo; la ruptura de la dialógica inducción/deducción, la carencia de la generalización inducida o la de la tautología; la ruptura de la dialógica analógico/lógico, la carencia de lo arbitrario o la falta de creatividad; la ruptura de las dialógicas comprensión/explicación, participación/separación, simbólico/empírico y mitológico/racional, la carencia del subjetivismo o la del objetivismo; la ruptura de la dialógica inconsciente/consciente, la carencia de la oscuridad o la de la superficialidad; la ruptura de la dialógica empírico/racional, conduce a la ininteligibilidad o la racionalización.

Consiguientemente, para Morin el pensamiento se autogenera a partir de un dinamismo dialógico ininterrumpido en forma de bucle recursivo, vive siempre “lejos del equilibrio”, tiene una permanente necesidad de regulación y debe moverse en un vaivén interminable de un término a otro de la dialógica. El pensamiento oscila entre dos desintegraciones, una por insuficiencia y la otra por exceso, y se desintegra cuando los términos de la dialógica dejan de regularse mutuamente.

Notas

1. Morin ha ido abandonando progresivamente la expresión “paradigma de la complejidad” a favor de la de “pensamiento complejo”, es decir, ha ido pasando de una caracterización de su epistemología en términos de paradigmas (paradigma de la complejidad frente al paradigma de simplificación o simplificador de la ciencia clásica) a otra en términos de pensamiento (pensamiento complejo frente al pensamiento simplificador). Sobre la paradigmatología de Morin, véase Solana 2001: 167-171.

2. Morin ha sintetizado y sistematizado en varios textos los caracteres de los dos paradigmas. Encontramos sistematizaciones de estos especialmente en “Los mandamientos de la compleji-dad” (1982: 357-362), texto escrito ex profeso para Ciencia con consciencia y que, por consiguiente, data de 1982; también ofrece una sistema-tización en el capítulo de El método IV dedicado a la paradigmatología y en “Épistemologie de la complexité” (1984); en el segundo volumen de El método (pp. 414-415) recapitu-la las cualidades propias de la complejidad física. Podemos encontrar referencias disemina-das a lo largo de su obra; así, por ejemplo, en El método I (p. 35) nos dice que “idealizar”, “racionalizar” y “normalizar” constituyen los “modos fundamenta-les del pensa-miento simplifi-cante” y en La tête bien faite (1999: 106-109) resalta siete principios orientadores de un pensamiento complejo: el principio sistémico y organizacional (que incluye la problemática de las emergencias), el principio hologramático, el principio del bucle retroactivo (o feed-back) y el principio del bucle recursivo, el principio de autonomía/dependencia (auto-eco-organización), el principio dialógico y el principio de la reintroducción del cognoscente en todo conocimiento.

3. Desarrollos más amplios de todos los temas que aquí expongo pueden verse en mi libro Antropología y complejidad humana (de hecho, el presente artículo está realizado en parte a partir de una reelaboración de materiales incluidos en dicho libro).

4. El imprinting es el término que los etólogos (Konrad Lorenz entre ellos) han propuesto para dar cuenta de esa impronta indeleble, de esa marca irreversible, sin remisión, que imponen sus primeras experiencias al animal joven.

5. En esta línea, Morin (1991: 121-123) señala cómo la fe confiere ser y existencia a las entidades noológicas imaginarias (dioses, espíritus, et similia). Para los creyentes, los dioses existen realmente y esta creencia incide en sus vidas y las regula. Los dioses son producto de las proyecciones de nuestros deseos y temores. Aunque son creaciones nuestras, retroactúan, no obstante, sobre nosotros poseyéndonos y condicionando nuestras vidas. También las ideologías pueden adquirir soberanía y poseernos.

6. Lenin, una vez que conquistó el poder, disolvió la Asamblea Constituyente, eliminó a las demás formaciones políticas (socialrevolu-cio-narios, socialdemó-cratas, anarquistas), suprimió el poder de los soviets, anuló toda autonomía obrera (represión de los obreros de Kronstadt), abolió toda elección política libre y basada en la competencia, monopolizó todos los poderes y desarrolló una policía política.

7. Un ejemplo de estas interpretaciones lo tenemos en H. Dunajewski (1982), para quien el paralelismo que Morin establece entre el marxismo y el estalinismo, por un lado, y el cristianismo y la Inquisición, por otro, no es del todo pertinente, pues, mientras que “Torquemada no fue el producto inevitable de los Evangelios”, el bolchevismo y el estalinismo, sin embargo, “se deducen completamente del marxismo porque la realización estatal de este último en ninguna parte se ha dispensado del terror más o menos ‘civilizado’ en función de las circunstancias históricas y nacionales. El bolchevismo se deduce directamente del marxismo porque organiza la ‘lucha de clases’ y ejecuta la ‘dictadura del proletariado’ sin las que el marxismo no es ya marxismo” (Dunajewski 1982: 216).

Bibliografía

Aron, Raymond
1965 Démocratie et totalitarisme. París, Gallimard.

Auger, Pierre
1952 El hombre microscópico. Madrid, Gredos.

Baechler, Jean
1971 Los orígenes del capitalismo. Barcelona, Península, 1976.

Bateson, Gregory
1972 Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires, Planeta-Carlos Lohlé.

Bauer, Otto
1907 La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia. Barcelona, Akal, 2020.

Blor, David
1976 Conocimiento e imaginario social. Barcelona, Gedisa, 1998.

Bohr, Niels
1958 Física atómica y conocimiento humano. Madrid, Aguilar, 1964.

Chardin, Pierre Theilard de
1955 El fenómeno humano. Madrid, Taurus, 1986.

Desanti, Jean-Toussaint
1968 Les Idéalités mathématiques. Recherches épistémologiques sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles. París, Seuil.

Dunajewski, H.
1982 “Un enfer dans un paradis non-céleste”, en C. Atias y J. L. Le Moigne (coord.), Edgar Morin. Science et conscience de la complexité. Aix-en-Provence, Librairie de l’Université: 213-219.

Lefort, Claude
1981 L’invention démocratique. París, Fayard.

Monod, Jacques
1970 El azar y la necesidad. Barcelona, Tusquets, 1989.

Morin, Edgar
1965 Introduction à une politique de l’homme. París, Seuil, 1969.
1973 El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología. Barcelona, Kairós, 1974.
1974 “Avant et après la diáspora”, en E. Morin y M. Piattelli-Palmarini (coord.), L’unité de l’homme. Invariants biologiques et universaux culturels. París, Seuil: 816-822.
1977 El método, I: La naturaleza de la naturaleza. Madrid, Cátedra, 1981.
1980 El método, II: La vida de la vida. Madrid, Cátedra, 1985.
1981 Para salir del siglo XX. Barcelona, Kairós, 1982.
1982 Ciencia con consciencia. Barcelona, Anthropos, 1984.
1983 Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS. Barcelona, Anthropos, 1985.
1984 “Épistémologie de la complexité”, en C. Attias y J.-L. Le Moigne (coord.), Edgar Morin, science et conscience de la complexité. Aix-en-Provence, Librairie de l’Université: 47-79.
1985 “Sociologie de la sociologie”, Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. LXXVIII: 39-58.
1986 El método III: El conocimiento del conocimiento. Madrid, Cátedra, 1988.
1987 Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa. Barcelona, Gedisa, 1988.
1989 “El pensamiento ecologizado”, Gazeta de Antropología, nº 12, artículo 01, 1996. http://hdl.handle.net/10481/13582.
1990 Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, Gedisa, 1994.
1991 El método, IV: Las ideas. Madrid, Cátedra, 1992.
1994 Mes démons. París, Stock.
1999 La tête bien faite. París, Seuil.
2005 Culture et barbarie européennes. París, Bayard.

2013 Mes philosophes. París, Librairie Arthème Fayard/Pluriel.

Morin, Edgar (y A.-B. Kern)
1993 Tierra-Patria. Barcelona, Kairós.

Morin, Edgar (y Massimo Piattelli-Palmarini)
1982 “La unidad del hombre como fundamento y aproximación interdisciplinaria”, en Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Madrid, Tecnos/UNESCO, 1983: 188-212.

Needham, Joseph
1969 La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente. Madrid, Alianza Editorial.
1970 De la ciencia y la tecnologías chinas. México D. F., Siglo XXI, 2004.

Popper, Karl
1972 Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista. Madrid, Tecnos, 2005.

Schlanger, Jacques
1978 Objets idéels. París, Vrin.

Solana Ruiz, José Luis
1996 “Bioculturalidad y homo demens. Dos jalones de la antropología compleja”, Gazeta de Antropología, nº 12, artículo 03. http://hdl.handle.net/10481/13580
1997 “Noología y ecología de las ideas: una sociología del conocimiento compleja”, en Antonio Robles (ed.), Metasociología y teoría de la complejidad. Granada, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Granada: 47-66.
2001 Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin. Granada, Comares.

Vickers, Geoffrey
1963 “Ecology Planning”, Urban Conditions.

Wojciechowski, Jerzy A.
1978 “A philosopher on the knowledge boom and on other problems”, Unesco features, nº 73: 6-10.
1983 “The impact of knowledge on man: the ecology of knowledge”, en AA. VV., Hommage à François Meyer. Aix-en-Provence, Université de Provence.
2001 Ecology of Knowlwdge. Washington D. C., The Council for Research in Values and Philosophy.

Autores

José Luis Solana Ruiz
Área de Antropología Social, Universidad de Jaén.

jlsolana@ujaen.es