

**Sergio González Moena**  
Compilador

# **PENSAMIENTO COMPLEJO**

**EN TORNO A EDGAR MORÍN,  
AMÉRICA LATINA Y  
LOS PROCESOS EDUCATIVOS**



**MESA REDONDA  
MAGISTERIO**

001.2  
P35

**Sergio  
González Moena**  
Compilador

estudio  
1997/13

# PENSAMIENTO COMPLEJO

En torno a Edgar Morín,  
América Latina y  
los procesos educativos

González Moena, Sergio, Comp.  
Pensamiento complejo: en entorno a Edgar Morín América  
Latina y los procesos educativos / Sergio González Moena compilador.  
—1ed. —Santa Fe de Bogotá : Cooperativa, Editorial Magisterio,  
1997.  
108p. — (Colección Mesa Redonda; N° 52)  
ISBN 958-20-0050-3  
1. Educacion - teorías 2. Educacion América Latina 3. Morín,  
Edgar. I. Tit. II. Serie  
CDD 370. 1 /G66p MFN: 0051

cooperativa editorial  
**MAGISTERIO**

R

## ***Colección Mesa Redonda***

---

*PENSAMIENTO COMPLEJO*

*En torno a Edgar Morin.*

*América Latina y los procesos educativos.*

**Compilador**

© *SERGIO GONZÁLEZ MOENA*

Colección ISBN 958-20-0050-3

Libro ISBN 958-20-0301-4

Primera edición: 1997. 5.000 ejemplares

Primera reimpresión: 2000. 2.000 ejemplares

Segunda reimpresión: 2001. 1.000 ejemplares

Tercera reimpresión: 2002. 1.000 ejemplares

---

© *COOPERATIVA EDITORIAL MAGISTERIO*

Cra 21 No. 37-24

PBX: 2884818

Bogotá, D.C., Colombia.

[www.magisterio.com.co](http://www.magisterio.com.co)

**Dirección General**

*ALFREDO AYARZA BASTIDAS*

**Dirección Editorial**

*ILSE PATRICIA SÁNCHEZ R.*

---

**Composición**

*MAGISTERIO LIBRERÍA*

Calle 134 N° 30-72

Tel.: 6154465 - 6154505. Telefax: 6261279

**Impresión:** *CARGRAPHICS. Impresión digital*

Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte,  
por ningún medio impreso o de reproducción  
sin permiso escrito del editor.

PRINTED IN COLOMBIA

*Para Marta*

*Para Paloma Jeannette*

## Contenido

### *Prólogo*

*La necesidad de un pensamiento complejo* . . . . .13

#### *Edgar Morin*

Cuidado con la inteligencia sospechosa "tuerta" . . . . . 15  
Las tres teorías . . . . .16  
Los tres principios . . . . .20  
Conclusión . . . . .21

*América Latina y complejidad* . . . . .23

#### *Sergio González Moena*

Introducción . . . . . 25  
La crítica moderna a la racionalidad occidental:  
Edgar Morin . . . . .34  
Un pensamiento fragmentado . . . . .37  
La emergencia de un nuevo paradigma  
del conocimiento . . . . .42  
El paradigma organizacional . . . . .47

La biología del conocimiento: ¿cómo es posible conocer? . . .	50
Cristian Parker: el paradigma hemiderno . . . . .	57
Palabras finales: América Latina, una y múltiple . . . . .	63

*Aproximación a la integración superior*

<i>del saber</i> . . . . .	75
----------------------------	----

*Luis Enrique Ruiz L.*

Introducción . . . . .	77
Las propuestas epistemológicas . . . . .	80
La propuesta de la complejidad organizada . . . . .	85
Antecedentes . . . . .	86
Supuestos de la visión de la complejidad organizada . . . . .	91
El alcance de la propuesta de Edgar Morin . . . . .	93
Las aplicaciones en el proceso educativo . . . . .	97

*Prólogo*

Este volumen tiene como origen dos seminarios sobre Edgar Morin y el paradigma de la complejidad, realizados en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle, en 1995 y 1996. Los ejes centrales de ambos eventos han sido, por una parte, el problema antropológico que plantea la obra moriniana y, por la otra, la relación entre el hombre y la ciencia en estos finales de milenio.

En ningún caso hemos pretendido agotar los temas mencionados. Es evidente que ambos son temas “monstruos”. Sin embargo, a partir de esos seminarios, comenzaron a aparecer inquietudes, preguntas, intentos de establecer otras miradas sobre nuestro entorno, sobre lo que hacemos como profesionales; comenzamos a mirarnos y a mirar con ojos diferentes. De todo esto, el presente volumen es un eco que aspira a amplificarse.

La obra moriniana se diferencia de otras propuestas porque no es una respuesta ni una solución, es un método. Suscita y permite la interrogación y el asombro. Es una obra dialogante con la realidad

y con los otros. Religa (de *religere*) lo que andaba disperso y permite el sentido. Es el caso, como dice Federico Mayor, Director General de la Unesco, de la unidad del hombre, que es restituida por Morin apelando a todas las ciencias, las cuales se iluminan mutuamente superando sus cadenas disciplinarias y la fragmentación de sus visiones.

Morin no es hombre de un país ni de un continente. De hecho —como él mismo lo afirma— podría ser de todas partes, lo cual no implica que sea de ningún lugar. Es un caminante que pasa y repasa las fronteras culturales, geográficas, intelectuales, etc. Fronteras artificiales que hemos establecido para nuestra “secumodidad” (permítaseme este neologismo para expresar una actitud y una aspiración del hombre contemporáneo a la seguridad y a la comodidad simultáneamente). Morin, en tanto caminante, rechaza las fronteras —las transgrede— para elaborar un pensamiento capaz de recoger el desafío de la complejidad donde, evidentemente, está incluido el azar y la incertidumbre. Un pensamiento que contextualice, globalice y relacione lo que está separado.

Hasta ahora, el método científico clásico partía del supuesto que para conocer había que separar. El problema está en que una opción metodológica la habíamos convertido en una finalidad, olvidando que lo que se separa debe ser reunido. Por el contrario, el método de la complejidad, para Edgar Morin, consiste en considerar el enmarañamiento de datos sin reducirse a una explicación única, pero también sin caer en la tentación de las contradicciones perezosas. Desde esta perspectiva, la crisis que afecta a la racionalidad contemporánea, lejos de ser un derrumbe, podría constituirse en un nuevo comienzo para los hombres.

La complejidad no entrega programas susceptibles de meterlos en un computador mental, es decir, de entrar *simplificado* y de salir *complejo*, sino que la complejidad apela a la estrategia, a la capacidad de actuar en medios aleatorios. Como lo dice el mismo Morin:

“La totalidad es a la vez verdad y no-verdad, y es eso la complejidad: la conjunción de conceptos que se combaten entre ellos.” (*Science avec conscience*, p. 179). Dicho de otra manera, la complejidad requiere de una *reforma del pensamiento* por cuanto nuestros esquemas mentales tradicionales no nos han habituado a considerar la dialógica de lo simple y de lo complejo, de lo separable y de lo no-separable, del orden y del desorden.

Como todo problema complejo, la reforma del pensamiento tiene múltiples entradas y salidas si hacemos la pregunta de cómo hacerla. Uno de esos medios —nos dice Morin— podría ser una reforma de la enseñanza primaria, la cual partiendo de las cuestiones fundamentales (¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿hacia dónde vamos?) reúna, desde temprano, conocimientos provenientes de las diferentes disciplinas. En otras palabras, se trata de: “...reaprender a ver, a concebir, a pensar, a actuar. No conocemos el camino, pero sabemos que el camino se hace caminando(...) No tenemos promesa, pero sabemos que lo imposible puede ser posible, tanto como lo posible imposible.” (*Le nouveau commencement*, p. 15.)

Por otra parte, no es esta la única teoría moderna sobre la complejidad. Hay muchas más, pero, como lo anota Heinz Weinmann, aquellas se reducen esencialmente a las ciencias. Por el contrario, la propuesta de Morin se despliega en una constelación que incluye una cosmología, una epistemología y una ética, las cuales se entrelazan de manera compleja. En el caso de esta última, anotemos simplemente que se trata de una ética que no tiene fundamentos preestablecidos. Es una ética de la compasión por los que sufren, por los humillados. Es una ética de la comprensión que no impone una visión maniquea del mundo. Es una ética de la apuesta, en el sentido pascaliano, que nos pide exigirnos a nosotros mismos y ser indulgentes con los otros. Es una ética, en fin, que nace del enfrentamiento con la dificultad de pensar y de vivir.

Pienso, a la luz de lo anterior, que el pensamiento moriniano es pertinente para nuestra realidad latinoamericana. En efecto, se trata de una especie de mirador que nos permite otra(s) mirada(s) sobre nuestro entorno. Es un método para aprehender nuestra tierra y nuestros hombres. Pero un método que tiene serias implicancias éticas, como lo hemos visto. Morin no busca ser "objetivo", es más, reivindica la subjetividad para extraer de allí imperativos fuertes y radicales que nos obligan con nosotros mismos y con los demás, naturaleza y vida incluidas.

Este texto contiene tres ensayos. El primero, del propio Edgar Morin quien, gentilmente, nos hizo llegar su contribución. En él, nos pone en alerta sobre los peligros de la "inteligencia tuerta" y la necesidad de acceder a un tipo de conocimiento complejo. El segundo, el mío, consistente en una primera reflexión sobre "América Latina y complejidad", básicamente con el fin de intentar pensar de manera diferente nuestro continente y establecer un diálogo entre Edgar Morin y otros autores latinoamericanos. En el tercero Luis Enrique Ruiz hace una primera aproximación al tema de la universidad y la propuesta compleja, el cual resulta absolutamente pertinente en el contexto de la reforma educacional que vive Colombia.

Finalmente, no siendo más que un hombre común y corriente, siento la imperiosa necesidad de expresar mis agradecimientos a quienes hicieron posible que este trabajo viera la luz. En primer lugar, a Marta, mi compañera paciente en este viaje por la vida; a Edgar Morin, por su amistad generosa de años y por reivindicar la condición de *caminante*, a la que me adscribo completamente; a Fernando Bravo, amigo leal y compañero de ruta; a Luis Enrique Ruiz, por su visión de futuro; a Carlos Juliao, por su reserva comprensiva; a Wilson Sabalza, por su entusiasmo caluroso.

*Sergio González M.*

## *La necesidad de un pensamiento complejo*

*Edgar Morin\**

\*Figura inclasificable del paisaje intelectual contemporáneo, sociólogo irritado frente al estricto determinismo sociológico, pensador desconfiado frente a los sistemas globalizantes, intelectual atento a su tiempo y hombre de cultura, Edgar Morin se ha lanzado desde 1977 a una audaz empresa llamada *El método*, vasto panorama del saber, que no entiende ser ni una suma ni un instrumento de simplificación. Sino que de recoger el desafío de la reflexión en un siglo en el cual, el saber ha sido rico, porque es extenso, y pobre, porque está parcelado, y en donde la misma palabra "reflexión" ha sido desvalorizada.

Presentación de Edgar Morin en revista *Passages*,  
París, diciembre de 1991.

*Traducción: Sergio González M.*

París, noviembre de 1995

## *Cuidado con la inteligencia sospechosa "tuerta"*

Hasta la primera mitad del siglo XX, la mayoría de las ciencias tenían por modo de conocimiento la especialización y la abstracción, es decir, la reducción del conocimiento de un todo al conocimiento de las partes que lo componen (como si la organización de un todo no produjera cualidades nuevas con relación a las partes consideradas aisladamente). El concepto clave era el determinismo, es decir, la ocultación del azar, de la novedad, y la aplicación de la lógica mecánica de la máquina artificial a los problemas de lo vivo y de lo social.

Por supuesto que el conocimiento debe utilizar la abstracción, pero este también debe buscar construirse con referencia a un contexto, y, por ende, debe movilizar lo que el conociente sabe del mundo. La comprensión de datos particulares sólo es pertinente en aquel que mantiene y cultiva su inteligencia general, que moviliza sus conocimientos de conjunto en cada caso particular. Marcel Mauss decía: "Hay que recomponer el todo". Cierto, es imposible conocer todo acerca del mundo, así como también aprehender sus multiformes transformaciones. Pero, aunque sea difícil, el conocimiento de los problemas claves del mundo debe intentarse, so pena de imbecilidad cognitiva. Y esto es cada vez más urgente, puesto que el contexto, en nuestra época, de todo conocimiento político, económico, antropológico y ecológico es el mundo mismo. La era planetaria necesita situar todo en el contexto planetario. El conocimiento del mundo en tanto que mundo deviene, entonces, una necesidad intelectual y vital al mismo tiempo. Es un problema que se plantea a todos los ciudadanos: cómo adquirir el acceso a las informaciones sobre el mundo y cómo adquirir la posibilidad de



articularlas y de organizarlas. Ahora, para articularlas y para organizarlas, se necesita una *reforma de pensamiento*.

Por una parte, hay que complementar el pensamiento que separa con un pensamiento que reúna. En este sentido, *complexus* significa “lo que está tejido en conjunto”. El pensamiento complejo es un pensamiento que busca, al mismo tiempo, distinguir —pero sin desunir— y religar. Por otra parte, debemos considerar la incertidumbre. El dogma de un determinismo universal se ha derrumbado. El universo no está sometido a la soberanía absoluta del orden, sino que es el juego y lo que está en juego de una dialógica (relación antagonista, competidora y complementaria al mismo tiempo) entre el orden, el desorden y la organización.

De esta manera, el propósito de la complejidad es, por una parte, religar (contextualizar y globalizar), y, por otra, recoger el guante que nos arroja la incertidumbre. ¿Cómo?

### *Las tres teorías*

Una primera vía de acceso es aquella que nos ofrecen las *tres teorías* —las de la información, la cibernética y los sistemas—. Estas tres teorías, primas e inseparables, aparecieron a comienzos de los años cuarentas y se han interfecundado ampliamente.

### *La teoría de la información*

Es una herramienta que permite tratar la incertidumbre, la sorpresa, lo inesperado. La información que indica, por ejemplo, el vencedor de una batalla, resuelve una incertidumbre; aquella que anuncia la muerte súbita de un tirano aporta lo inesperado y, al mismo tiempo, la novedad.

Este concepto de información permite entrar en un universo donde hay, al mismo tiempo, orden (la redundancia) y desorden (el ruido) y extraer de ahí algo nuevo. Es decir, la información misma que deviene, entonces, organizadora (programadora) de una máquina cibernética.

### *La cibernética*

Es una teoría de las máquinas autónomas. La idea de retroacción, que introduce Norbert Wiener, rompe con el principio de causalidad lineal al introducir el principio de “bucle” causal. La causa actúa sobre el efecto, como en un sistema de calefacción en el cual el termostato regula el funcionamiento de la caldera. Este mecanismo llamado de *regulación* es el que permite la autonomía de un sistema, en este caso la autonomía térmica de un apartamento con relación al frío exterior. El “bucle” de retroacción (llamado *feedback*) desempeña el papel de un mecanismo amplificador, por ejemplo, en una situación de exacerbación de los extremos en un conflicto armado. La violencia de un protagonista conlleva una reacción violenta, la cual, a su vez, conlleva una reacción aún más violenta. Tales retroacciones, inflacionistas o estabilizadoras, son innumerables en los fenómenos económicos, sociales, políticos o psicológicos.

### *La teoría de los sistemas*

Sienta las bases de un pensamiento de la organización. La primera lección sistémica es que “el todo es más que la suma de las partes”. Esto significa que existen cualidades emergentes, es decir, que nacen de la organización de un todo y que pueden retroactuar sobre las partes. Es así como el agua, por ejemplo, tiene cualidades emergentes con relación al hidrógeno y al oxígeno que la constituyen. Por otra parte, el todo es igualmente menos que la suma

de las partes, puesto que las partes pueden tener cualidades que son inhibidas por la organización del conjunto.

### *La autoorganización*

A estas tres teorías hay que agregar los desarrollos conceptuales aportados por la idea de la autoorganización. Aquí, cuatro nombres deben ser mencionados: los de Von Neumann, Von Foerster, Atlan y Prigogine.

En su teoría de los autómatas autoorganizadores, Von Neumann se plantea el problema de la diferencia entre las máquinas artificiales y las "máquinas vivas". Él ha señalado esta paradoja: los elementos de las máquinas artificiales están muy bien fabricados, muy perfeccionados, pero se degradan desde el momento en que la máquina comienza a funcionar. Por el contrario, las máquinas vivas están compuestas por elementos muy poco fiables, como las proteínas que se degradan sin cesar, pero estas máquinas poseen la extraña propiedad de desarrollarse, reproducirse, autoregenerarse reemplazando justamente las moléculas deterioradas por otras nuevas y las células muertas por células nuevas. La máquina artificial no puede repararse a sí misma, mientras que la máquina viva se regenera permanentemente a partir de la muerte de sus células según la fórmula de Heráclito: "Vivir de muerte, morir de vida".

El aporte de Von Foerster reside en su descubrimiento del principio del *orden por el ruido* (*order from noise*). De esta manera, cubos imantados en dos de sus caras van a organizar un conjunto coherente por reunión espontánea a partir de un principio de orden (la imantación). Se asiste de esta manera a la creación de un orden a partir del desorden.

Atlan concibe la teoría del *azar organizador*. Se encuentra una dialógica orden/desorden/organización en el nacimiento del universo a partir de una agitación calórica (desorden) donde, bajo

ciertas condiciones (encuentros de azar), ciertos principios de orden van a permitir la constitución de núcleos, de átomos, de galaxias y de estrellas. Más todavía, encontramos esta dialógica en el momento de la emergencia de la vida por encuentros entre macromoléculas en el seno de una especie de bucle autoprodutor que terminará por convertirse en autoorganización viva. Bajo las formas más diversas, la dialógica entre el orden, el desorden y la organización, a través de innumerables interretroacciones, está constantemente en acción en los mundos físico, biológico y humano.

Prigogine ha introducido, de otra manera, la idea de *organización a partir del desorden*. En el ejemplo de los torbellinos de Benard, se ve como estructuras coherentes se constituyen y se automantienen a partir de un cierto umbral de agitación y de este lado de otro umbral. Estas organizaciones tienen necesidad de ser alimentadas con energía, consumir, *disipar* energía para mantenerse. En el caso del ser vivo, este es bastante autónomo para extraer energía de su propio medio, incluso de extraer informaciones y de integrar la organización. Es lo que yo he llamado la auto-eco-organización.

El pensamiento de la complejidad se presenta, entonces, como un edificio de varios pisos. La base está formada a partir de las tres teorías (información, cibernética y sistemas) y contiene las herramientas necesarias para una teoría de la organización. En seguida, viene un segundo piso con las ideas de Von Neumann, Von Foerster, Atlan y Prigogine sobre la autoorganización. A este edificio, yo he querido aportar elementos suplementarios. Particularmente, tres principios que son: el dialógico, el de recursión y el hologramático.

## *Los tres principios*

### *El principio dialógico*

Une dos principios o nociones antagonistas que, aparentemente, debieran rechazarse entre sí, pero que son indisolubles para comprender una misma realidad. El físico Niels Bohr ha reconocido la necesidad de pensar las partículas físicas como corpúsculos y como ondas al mismo tiempo. Pascal había dicho: "Lo contrario de una verdad no es el error, sino una verdad contraria". Bohr lo traduce a su manera: "Lo contrario de una verdad trivial es un error estúpido, pero lo contrario de una verdad profunda es siempre otra verdad profunda". El problema es unir nociones antagonistas para pensar los procesos organizadores y creadores en el mundo complejo de la vida y de la historia humana.

### *El principio de recursión*

El principio de recursión organizacional va más allá del principio de la retroacción (*feed-back*); él supera la noción de regulación por aquella de autoproducción y de autoorganización. Es un bucle generador en el cual los productos y los efectos son ellos mismos productores y causadores de lo que los produce. Así, nosotros individuos, somos los productos de un sistema de reproducción salido del fondo de los tiempos, pero este sistema sólo puede reproducirse bajo la condición de que nosotros mismos devengamos productores, apareándonos. Los individuos humanos producen la sociedad en y por sus interacciones, pero la sociedad, en tanto que todo emergente, produce la humanidad de estos individuos aportándoles el lenguaje y la cultura.

### *El principio hologramático*

Pone en evidencia esa aparente paradoja de ciertos sistemas en los cuales no solamente la parte está en el todo, sino en que el todo está en la parte: la totalidad del patrimonio genético está presente en cada célula individual. De la misma manera, el individuo es una parte de la sociedad, pero la sociedad está presente en cada individuo en tanto que todo, a través del lenguaje, la cultura, las normas.

### *Conclusión*

El pensamiento de la complejidad, como se ve, no es en ningún caso un pensamiento que rechace la certeza en beneficio de la incertidumbre, que rechace la separación en beneficio de la inseparabilidad, que rechace la lógica para autorizar todas las trasgresiones. El procedimiento consiste, por el contrario, en una ida y vuelta incesante entre certezas e incertidumbres, entre lo elemental y lo global, entre lo separable y lo inseparable. No se trata de abandonar los principios de la ciencia clásica —orden, separabilidad y lógica—, sino de integrarlos en un esquema que es, al mismo tiempo, más amplio y más rico. No se trata de oponer un holismo global y vacío a un reduccionismo sistemático; se trata de incorporar lo concreto de las partes a la totalidad. Hay que articular los principios de orden y de desorden, de separación y de unión, de autonomía y de dependencia, que son, al mismo tiempo, complementarios, competidores y antagonistas en el seno del universo.

En resumen, el pensamiento complejo no es lo contrario del pensamiento simplificante; él integra este último: como diría Hegel, este opera la unión de la simplicidad y de la complejidad e, inclu-

so, hace finalmente aparecer su propia simplicidad. En efecto, el paradigma de la complejidad puede ser enunciado tan simplemente como el de la simplicidad: mientras que éste último impone desunir y reducir; el paradigma de la complejidad nos empuja a religar distinguiendo.

El pensamiento complejo es, en esencia, el pensamiento que integra la incertidumbre y que es capaz de concebir la organización. Que es capaz de religar, de contextualizar, de globalizar, pero, al mismo tiempo, de reconocer lo singular y lo concreto.

*América Latina  
y  
complejidad*

*Sergio González Moena\**

\* Chileno. Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle. Director del Proyecto de Investigación y Cooperación Interinstitucional sobre el Pensamiento Complejo.

## Introducción

Decía Edgar Morin, hablando de América Latina en una entrevista publicada hace ya algunos años<sup>1</sup>, que para nuestro continente no hay *una* solución y, agregaba, que quizá la llave estuviera en saber observar las singularidades de este trozo del planeta. La frase, desde entonces, quedó ahí, rondándome, como una especie de invitación a echar otra(s) mirada(s) a esta tierra. Desde entonces, la frase de Edgar Morin se ha convertido, paulatinamente, en una obsesión y en un sentido, en una dirección. Constituyó algo así como un presente griego.

Digo que fue una especie de presente griego porque cualquier intento de observar las singularidades de América Latina es un esfuerzo que conlleva una buena dosis de peligro. En efecto, observar las singularidades implica detenernos en las partes, y con ello nos arriesgamos a perder de vista el conjunto. También existe el riesgo inverso, es decir, de tanto mirar el todo se nos pueden perder las partes que lo constituyen. Así mismo, en esa conversación Edgar Morin planteaba el dilema al cual estamos sometidos los latinoamericanos: observar las singularidades y tener siempre presente el conjunto (porque, dice él, separados no somos nada).

Ahora bien, una cosa tiene de interesante el hecho de pensar América Latina desde su singularidad y su totalidad, y es que este esfuerzo nos conduce de lleno al terreno de la complejidad. En efecto, nos dice Morin citando a Blaise Pascal:

---

(1) Entrevista concedida al autor de este ensayo en abril de 1990 y publicada en Santiago de Chile por la revista *Mensaje*, No. 412, septiembre de 1992.

*Tengo por imposible conocer las partes sin el todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente las partes.<sup>2</sup>*

En este sentido, creo que los innumerables trabajos sobre nuestro continente han caído en la trampa de la simplificación. En otras palabras, no hemos sido capaces de producir un "tipo superior de inteligibilidad", como la llama nuestro autor, consistente en una circularidad constructora de la explicación del todo por las partes y de las partes por el todo.

Ese es, entonces, el desafío que tenemos por delante: una reflexión sobre América Latina ya no podrá hacerse más desde una perspectiva reductora (el estudio de las partes o de una dimensión) o desde una perspectiva puramente holística (el acento en la sola totalidad). La identidad del continente proviene de lo que podríamos denominar la *inter-retro-acción* de las partes sobre el todo y del todo sobre las partes. Ahora, si digo que una reflexión simplificante no puede tener más lugar en nuestros estudios es porque, parafraseando a Humberto Maturana, al saber que sabemos no podemos negar que sabemos.

América Latina, desde esta perspectiva, se nos aparece de golpe como una *unitas multiplex* que nos invita y nos obliga a recorrerla desde la complejidad. Es una tierra donde los antagonismos son, también y simultáneamente, complementariedades. En efecto, el todo latinoamericano puede ser visto como una macrounidad, pero en el cual sus partes constitutivas (en este caso, los países) ni se han fundido ni confundido. Por el contrario, éstas poseen una doble identidad: una identidad propia que no puede reducirse al todo

---

(2) MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Ed. Fayard, Col. Points, Nouvelle Edition, 1990. p. 240.

y una identidad común, aquella que apela a la ciudadanía continental.

Hay también otro aspecto interesante de destacar y es aquel que nos dice que cada una de las partes, por separado, contiene la información de la totalidad. Es el principio hologramático que menciona Morin en su propuesta compleja. Respecto a este, podemos darnos cuenta fácilmente que cada uno de los países latinoamericanos, más allá de sus singularidades, de sus especificidades, contiene la información del conjunto que es América Latina.

Nuestro continente lleva en su seno, como alguien ha dicho, la unión de la unión y de la desunión, y así debemos pensarlo.

Ahora bien, esta visión nos obliga a recurrir a las nociones de *gemeinschaft* y *gesellschaft*, que Morin extrae de la sociología alemana<sup>3</sup> para dar cuenta del hecho de que en nuestro continente existen dos niveles de interacción. Por una parte, el nivel constituido por los tejidos de intereses económicos, políticos, culturales, por los procesos técnicos, científicos, etc. que opone y asocia a cada uno de los países latinoamericanos y que constituyen la dimensión de la *gesellschaft*. Por la otra, tenemos el elemento mitológico que, mal que bien, une a quienes nacimos en este continente y que tiene relación con la *gemeinschaft*-comunidad. En este sentido, tenemos que reconocer que los latinoamericanos poseemos una innegable unidad de destino. Eso lo había entendido muy bien Bolívar, en su época.

Quiero decir que todos nos encontramos embarcados en el mismo bote y, o remamos todos coordinadamente y en una misma dirección, o nuestro destino será continuar siendo una manada de paí-

---

(3) MORIN, Edgar. *Sociologie*. Paris: Ed. Fayard, 1994. pp. 87.

ses pobres, dependientes, encantados con los espejos “con brillo”, como dice “La maldición de Malinche” cantada magistralmente por Amparo Ochoa, que nos traen a cambio de nuestras riquezas. No estoy apelando a ningún trasnochado nacionalismo latinoamericano, pero es necesario aprender de los procesos que se están llevando a cabo en otras partes. Aprender, por ejemplo, de la integración que construye en estos momentos Europa; de aquella de los países asiáticos, etc. Esto debiera enseñarnos que el mundo del siglo XXI será un mundo dominado por grandes asociaciones de países, cada vez más integrados entre sí; será un mundo de grandes empresas transnacionales, un mundo recorrido y reunido por enormes redes comunicacionales, etc.

Y frente a esto, ¿nosotros qué? Aferrados a nuestros pobres estados nacionales, cada vez más incapaces de incidir y decidir incluso en el ámbito interno, exacerbados por nacionalismos de pacotilla que impiden una verdadera integración subcontinental y que sólo sirven para que una casta dominante conserve sus privilegios, incrustados como tortugas en nuestras conchas, llamadas fronteras, que abonan el terreno para la carrera armamentista —aún no entendemos que *frontera* es lo que cierra, pero que también es lo que abre, es lo que permite la comunicación-integración—; enredados en todo esto —digo— estamos de nuevo a punto de perder el tren de la historia y justo en el momento en que esta deviene incontenible, tumultuosa. Cuánta razón tenía Octavio Paz cuando escribía:

*Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse —llegamos tarde a todas partes, nacimos cuando ya era tarde en la historia, tampoco tenemos un pasado o, si lo tenemos, hemos es-*

*cupido sobre sus restos, nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían los robaron y ahora andan en andrajos, no logramos conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse, nos hemos apuñalado entre nosotros...<sup>4</sup>*

Son fuertes las frases de Octavio Paz, pero sumamente pertinentes para el momento en que vivimos. América Latina debe ser una confederación en un tiempo prudencial, en el entendido que la confederación es una instancia de respeto a las nacionalidades, a las etnias, pero también de superación de los estados-nacionales actuales.

Sin embargo, la cosa no acaba ahí, por cuanto las promesas, los desafíos y los peligros que enfrenta el mundo de aquí para adelante son de tal magnitud que el momento ha llegado de pensarnos también como especie. En efecto, hemos tomado conciencia que habitamos un minúsculo planeta perdido en la inmensidad de los espacios interestelares; que el universo está en expansión, que vamos a la deriva; que desde todo punto de vista somos periféricos; que la vida, al menos tal como la concebimos, es una casualidad, etc. Por otra parte, como humanidad nos encontramos amenazados tanto por el resurgimiento de los viejos demonios que han asolado nuestra historia (los fundamentalismos, los nacionalismos, los fanatismos, etc.) como también por nuevos peligros y nuevas esclavitudes (por ejemplo, la tecnociencia y sus potencialidades asombrosas de liberación, pero también portadora de nuevas y mejores servidumbres). Así mismo, somos conscientes que este planeta es, por el momento y por mucho tiempo más, el único que tenemos, que es el único lugar donde podemos habitar. Y lo estamos destruyendo ya ni siquiera gradualmente, sino que de manera

---

(4) PAZ, Octavio. *El laberinto de la Soledad*. Bogotá: FCE, 1993. p. 237

acelerada, como si impulsos suicidas venidos de no sabemos donde nos empujaran a apresurar nuestra propia destrucción.

Frente a esta realidad, es que la integración y la ciudadanía latinoamericana, a la que aspiramos, sólo puede ser un paso a un proyecto más grande, más ambicioso, que Edgar Morin ha resumido espléndidamente: La tierra-patria:

*¿Un planeta por patria? Sí, tal es nuestro enraizamiento en el cosmos.*

*Sabemos, de ahora en adelante, que el pequeño planeta perdido es (algo) más que un lugar común a todos los seres humanos. Es nuestra casa, home, heimat, es nuestra patria y, más aún, nuestra tierra-patria. Hemos aprendido que nos convertiríamos en humo en los soles y quedaríamos congelados en los espacios. Ciertamente, podríamos partir, viajar, colonizar otros mundos. Pero estos, demasiado tórridos o helados, son sin vida. Es aquí que están nuestras plantas, nuestros animales, nuestros muertos, nuestras vidas, nuestros hijos. Tenemos que conservar, tenemos que salvar la tierra-patria.<sup>5</sup>*

Es en este sentido que la unidad de destino latinoamericana debe dar paso, más adelante, a la unidad de destino planetaria. La primera es una condición ineludible para aspirar a la segunda.

Nuestro continente debe dejar de ser una cáscara. Debemos conocer el *ethos* y el *pathos* latinoamericano, intentar comprender la paradoja que somos y que describe tan bien Mario Benedetti:

---

(5) MORIN, Edgar y KERN, Anne B. *Terre-patrie*. Paris: Ed. du Séuil. pp. 212-213.

*Todos estamos mezclados con todos. Nadie es químicamente puro. El marxista trabaja, por ejemplo, en un banco. El católico fornicación sin pensar en la sagrada reproducción, o haciendo lo posible por evitarla. El vegetariano convicto come resignadamente su churrasco. El anarquista recibe un sueldo del Estado.<sup>6</sup>*

Debemos conocernos, entonces, con el propósito de definir un posible horizonte político que mantenga viable el proyecto latinoamericano como parte del mundo. Pero para que esto sea posible, los latinoamericanos debemos sacudirnos del provincialismo y de los complejos de inferioridad frente a los europeos y a los norteamericanos. Sólo por medio de una depuración del pensamiento podremos buscar en nuestra herencia cultural, en las culturas precolombinas, en la herencia hispano-lusitana y afro-americana, pero, por sobre todas las cosas, en la original y multiforme cultura popular latinoamericana, los elementos que nos permitan prefigurar un horizonte alternativo de salida a la crisis que provoca esta transición de civilización que enfrenta el mundo en el alba del nuevo milenio y con el fin, también, de ofrecerlo al planeta como nuestra contribución a la construcción de la tierra-patria.

Ahora bien, el propósito de este trabajo es hacer dialogar tres autores en torno al problema del conocimiento, y, a partir de este, aproximarnos a la problemática de América Latina. En efecto, el diálogo entre Edgar Morin, Humberto Maturana y Christian Parker puede ofrecernos interesantes pistas para la tarea que tenemos por delante. En este sentido, el objetivo de este diálogo es permitirnos establecer relaciones entre el ser humano y su modo de comprender

---

(6) BENEDETTI, Mario. *Gracias por el fuego*. Bogotá: La Oveja Negra, 1980. p. 118.



el mundo, alejándonos del clásico enfrentamiento entre sujeto y objeto, de las perspectivas reductoras y mutilantes con que desde siempre hemos enfrentado nuestros estudios y nuestros análisis.

En primer lugar, nos aproximaremos a la crítica de la racionalidad occidental. Este tema nos parece de particular importancia, más allá del hecho que haya estado de moda en nuestros países, por cuanto nos permite *contextualizar* la emergencia del nuevo paradigma complejo que nos propone Morin, la toma en consideración de la “otra lógica” de la que nos habla Parker desde América Latina. En segundo lugar, nos acercaremos al nuevo paradigma que emerge de las teorías de la información, de la cibernética y de los sistemas para, en último lugar, intentar una nueva mirada a nuestro complejo continente.

Esas son las intenciones; intenciones que parten de una fidelidad exigente a la modernidad, en el sentido de que ésta cumpla con su promesa; en el sentido, también, de colaborar con su cumplimiento e, incluso, de hacer advenir las virtualidades utópicas que contiene, sobre todo para América Latina.

Cierto, la revolución democrática ya ha tenido lugar, la igualdad de condiciones, en el sentido que le daba Tocqueville, ha sido proclamada en la casi totalidad de nuestro planeta. Sin embargo, si continúan existiendo ciudadanos-amos y ciudadanos-siervos, no es precisamente por accidente. En efecto, estamos en el derecho de pensar entonces que hay algo más profundo todavía que hace que exista la jerarquía entre los hombres. “Los que mandan — dice acertadamente Jesús Ibáñez— preguntan, los que obedecen responden”. ¿No será que hay un problema, entonces, en el sistema de ideas que estructura, jerarquiza y verifica nuestro saber?

A este respecto, Morin nos dice que:

*Un paradigma es un principio de distinción/relación/ oposición fundamentales entre ciertas nociones maestras que dirigen y controlan el pensamiento, es decir, la constitución de las teorías y la constitución de los discursos.<sup>7</sup>*

En otras palabras, que existan países de primer, de segundo y tercer rango; que hayan ciudadanos de primera y segunda categoría, que algunos de ellos sean derechamente *desechables*, respondería tanto a una situación de orden interno y externo como, también, a una actitud mental, a una suerte de condicionamiento cognoscitivo que nos hace ver un mundo piramidal, en el cual unos son más iguales que otros, para emplear una frase conocida. Un drama y un desprecio más para América Latina y su forma de ser tan particular.

Finalmente, este no es, ni más faltaba, un trabajo acabado. Por el contrario, la reflexión recién comienza. Las ideas que aquí exponemos todavía no están maduras, sino que están para la crítica, el debate, el intercambio. Pero, recordando los versos de Machado (“Caminante, no hay camino; /se hace camino al andar”) hemos decidido emprender la marcha con el convencimiento de que, en algún momento, llegaremos a alguna parte.

---

(7) MORIN, Edgar. *Pour sortir du XXème siècle*. Paris: Ed. F. Nathan, 1981. p.73.

## *La crítica moderna a la racionalidad occidental: Edgar Morin*

A lo largo de su vasta obra, Edgar Morin hace una crítica demoleadora al pensamiento occidental, un pensamiento que califica de racionalizador, formalizador, hiperespecializado, además de simplificador. El principal punto de crítica radica en la falta de contextualización que posee esta forma de pensar predominante en el mundo occidental.

Para Morin, la simplificación comienza cuando la distinción elimina la relación existente entre el objeto y su medio. Cuando la objetivación elimina el problema planteado por la actividad constructiva del sujeto en la formación del objeto. Cuando, por último, la explicación se limita al puro análisis. En ese momento, aparece la *disyunción* que separa y aísla las entidades sin permitirles comunicarse y, por consecuencia, elimina ciertas características del objeto o del fenómeno estudiado. Esto es lo que nuestro autor va llamar también la *unidimensionalidad* o, lo que viene a ser lo mismo, la reducción del objeto o fenómeno a un solo carácter o aspecto.

El conocimiento especializado es abstracto en la medida que aparta al objeto de estudio de un campo más amplio y lo conceptualiza, lo transforma en una pura abstracción, lo separa de lo concreto y privilegia sólo aquello que puede ser formalizado en términos matemáticos, al tiempo que abandona el contexto que es el lugar en el cual el objeto toma su verdadera inteligibilidad.

Esto tiene una razón, un origen, y lo podemos encontrar en la dupla racionalidad/racionalización. En efecto, nos plantea Morin, que la racionalidad es la aplicación de principios de coherencia a los datos que entrega la experiencia.<sup>8</sup> Desde esta perspectiva, toda cultura, toda sociedad genera sus propios modos de dar coherencia a la realidad. Al mismo tiempo, estos modos tienen una característica fundamental y es que se encuentran abiertos a la realidad, dialogan con ella. Cuando un dato proveniente del mundo real contradice una parte o la totalidad de los postulados racionales, estos proceden a verificar, cambiar, etc. Estamos, entonces, hablando de racionalidades abiertas, dialogantes con lo real.

La racionalización, por el contrario, se caracterizará por un exceso de lógica con relación a lo empírico y por rechazar la complejidad de lo real. Según Morin, ella querrá que la realidad obedezca a las estructuras simplificantes del espíritu. De esta manera, frente a los datos inconciliables, contradictorios (a sus ojos) venidos de lo real, la racionalización los rechazará como falsos o mentirosos, e intentará restablecer la coherencia unívoca de su visión de mundo.

Es el caso, por ejemplo, de la sociología parcelaria y abstracta, que perdió de vista lo concreto, los acontecimientos, los fenómenos, la vida cotidiana, el presente, e, incluso, dejó de plantearse los grandes problemas relacionados con lo antropológico y social.<sup>9</sup>

Sin embargo, esto no significa que no deba utilizarse la abstracción, sino más bien que esta debe construirse con referencia a un contexto. Es decir, lo particular sólo tiene sentido en el marco de

---

(8) MORIN, Edgar. *Pour sortir du XXème siècle*. Paris: Ed. F. Nathan, 1981. p. 140.

(9) MORIN, Edgar. *Sociologie*. Paris: Ed. Fayard, Col. Essais, 1994. p. 12.

una inteligencia global, la cual debe ser movilizada integralmente para la comprensión de lo particular. Ahora bien, evidentemente es imposible conocer todo del mundo, como lo señala el mismo Morin, pero —agrega— ello debe intentarse mediante la comprensión de los *problemas claves del mundo*, de las *informaciones claves* relativas a este.

Todas esas son razones para que nuestro autor proponga una *reforma de pensamiento*. Dentro de dicha reforma, la cuestión principal radica en la forma cómo seremos capaces de adquirir, articular y organizar esas informaciones claves sobre el mundo. Sobre todo frente al hecho de que hoy, y el fenómeno se agravará con el transcurso del tiempo, los hombres se encuentran cada vez más ignorantes e inermes con relación a la producción y utilización de los conocimientos. No controlan en absoluto la tecnociencia. Demás está decir que tal problema no sólo atañe a los intelectuales, sino a todos los ciudadanos de nuestra época.

Una reforma del pensamiento debe desembocar en lo que nuestro autor denomina una *democracia cognitiva*. Me parece que éste es el corolario lógico de sus planteamientos. Dice Morin:

*La desposesión del saber, muy mal compensada por la vulgarización mediática, plantea el problema histórico clave de la democracia cognitiva.*<sup>10</sup>

En efecto, el desarrollo compartimentado de las ciencias conlleva la superespecialización, el encierro y la parcelarización del saber. Este se ha convertido, cada vez más, en un saber esotérico, al cual sólo pueden acceder los especialistas, y anónimo. En tales condiciones, el ciudadano pierde el derecho al conocimiento. A lo más,

(10) MORIN, Edgar. *Un nouveau commencement*. Paris: Ed. du Séuil, 1991. p. 200 y ss.

puede acceder a un saber parcelarizado, en el cual perderá, de todas formas, la visión global, la única que permite la *comprensión*.

A lo anterior, podemos agregar que el imperativo de la democracia cognitiva se evidencia, también, cuando consideramos el orden racional, es decir, aquel orden regulado por la razón. En efecto, el modelo de la razón occidental es la relación de A/B. Lo cual significa sujeto/objeto, hombre/mujer, dominante/dominado, etc. Con mucha razón, Basarab Nicolescu plantea:

*La lógica aristotélica es una lógica de exclusión —aquella del tercero excluido—. En consecuencia, la lógica binaria, o toda lógica que se pueda reducir a la lógica binaria, gracias a la ausencia del tercero excluido, se encuentra en la raíz del pensamiento totalitario.*<sup>11</sup>

### *Un pensamiento fragmentado*

Insistiendo más en el tema de superespecialización y en la consiguiente pérdida del sentido de realidad que conlleva, habría que decir que el pensamiento hiperespecializado se identifica con los espíritus tecnoburocráticos que dominan el mundo contemporáneo. Estos espíritus son incapaces de concebir la globalidad y la complejidad de los fenómenos humanos. Es cierto que este tipo de pensamiento le permite a los especialistas una cómoda movilidad dentro de los campos que les son propios; sin embargo, al no vincular ese conocimiento específico a un contexto más general, caen en un tipo de pensamiento mecanicista y simplificador de la reali-

(11) NICOLESCU, Basarab. "La ciencia y el sentido". En revista: *Complejidad*, No 1. Buenos Aires: septiembre/noviembre de 1995. p. 18.

dad (lineal) que ignora las inter-retro-acciones entre los campos y los fenómenos que tienen lugar en esta.

Ahora bien, últimamente hay una marcada tendencia a la multidisciplinariedad y a la interdisciplinariedad. No obstante, estos esfuerzos son incompletos porque el método multidisciplinario, por ejemplo, se queda en una pura yuxtaposición de conocimientos, enriquecedora, por cierto, pero manteniéndose al interior de la disciplina y, por ende, manteniéndola. Por su parte, el método interdisciplinario, que se ocupa de la acción común de dos o más disciplinas, concreta su objetivo por la transferencia, también fecunda, de las metodologías de una disciplina a la otra. El problema radica en que sigue inscrita en el espacio de las disciplinas en cuestión. Finalmente, todo el sistema académico-universitario-científico se resiste a una mayor apertura. Esta resistencia se manifiesta en el mantenimiento de la organización disciplinaria de los conocimientos científicos.

Entonces tenemos que el pensamiento que rechaza la multidimensionalidad de las cosas es reduccionista y divide la complejidad del mundo en fragmentos dispersos, separando lo que está unido.

*Así, mientras más multidimensionales devienen los problemas, mayor es la incapacidad para pensar su multidimensionalidad; mientras más progresa la crisis, más progresa la incapacidad de pensar la crisis; mientras más planetarios devienen los problemas, más estos devienen impensables. Incapaz de pensar el contexto y el complejo planetario, la inteligencia ciega (nos) hace inconscientes e irresponsables. Ella deviene mortífera.<sup>12</sup>*

(12) MORIN, Edgar. *La terre-patrie*. p. 187.

Es el caso, por ejemplo, de la ciencia económica. En efecto, ella aparece a menudo como una de las ciencias humanas más sofisticadas, más formalizada, más precisa, pero, al mismo tiempo, esta se muestra incapaz de realizar la menor predicción de las crisis futuras, de prever los sobresaltos que terminan afectándola a ella misma. Y no solamente resulta incapaz de la menor predicción, sino que también aparece como la más atrasada en lo social y en lo humano al abstraerse de la historia, de las pasiones humanas, de los mitos, de las condiciones políticas, psicológicas, ecológicas e incluso, de las mismas necesidades inherentes a las actividades económicas. Es lo que nos demuestra A. Przeworski en el siguiente párrafo:

*Podríamos alimentar a todos. Esta afirmación la hizo mi hija un día a la hora de cenar. ¿Podríamos? Lo que ella quería decir era que "nosotros", la raza humana, poseemos la capacidad tecnológica y organizacional suficiente para satisfacer las necesidades de todos los habitantes del planeta. Y, sin embargo, la verdad es que no lo hacemos. En cambio, lo que sí hacemos es pagarle a los agricultores para que no siembren, a los viñateros para que transformen sus cosechas en bebidas tóxicas, a los ovejeros para que eviten criar hembras. Tomamos los productos de los granjeros y los convertimos en verdaderas montañas de mantequilla. Y esto lo hacemos mientras hay millones de personas que literalmente mueren de hambre.<sup>13</sup>*

(13) PRZEWORSKI, A. "¿Podríamos alimentar a todos? En torno a la irracionalidad del capitalismo y la inviabilidad del socialismo". En: *Capitalismo, democracia y reformas*. Santiago de Chile, FLACSO: Norbert Lechner Editor, 1991.

Ahora bien, este problema se nos hace más y más grave toda vez que nos encontramos en una era de interdependencia, de interacción, de interretroacción a escala nacional, continental y planetaria.

Por otra parte, la crisis del mito prometéico de la modernidad y el derrumbe de la idea de progreso han sembrado la duda en lo que se refiere a los beneficios de la ciencia para el mundo contemporáneo. En efecto, la ciencia aparece cada vez más bajo la figura del árbol bíblico, aquel que contiene los frutos del bien y del mal. Por una parte, posee innegablemente una enorme potencialidad liberadora para la especie humana, sobre todo cuando se alía con la tecnología en cuanto a procurar una mejor calidad de vida; pero, al mismo tiempo, la tecnociencia es portadora de inmensas capacidades para esclavizar más y mejor a la humanidad. Un ejemplo de lo anterior, aparece perfectamente ilustrado en el último libro de Morin:

*Retomar la concepción de la sociedad humana como individuo de tercer tipo, que yo había formulado en la Vida de la vida. La cultura le aporta (a la sociedad) un patrimonio hereditario, el Estado un comando centralizado, y heme aquí hoy una nueva red nerviosa dotada de miríadas de ganglios cerebrales artificiales, los computadores. Un Estado mundial sería un peligro para los individuos humanos. El individuo de tercer tipo podría esclavizar los individuos de segundo tipo que somos nosotros. Podría, incluso, por medios químicos (intervenciones genéticas y quimiocerebrales), desposeernos de la conciencia.<sup>14</sup>*

(14) MORIN, Edgar. *Pleurer, aimer, rire, comprendre*. 1er. Janvier 1995-31 Janvier 1996. Paris: Ed. Arléa, 1996. pp. 46-47.

En este sentido, se hace necesario repensar el papel de la ciencia y del científico en la actualidad, por cuanto los peligros que corremos son enormes y, además, nunca antes enfrentados. A esto hay que agregar nuestra incapacidad para comprender la globalidad y la complejidad del mundo, producto del tipo de formación que se nos entrega y entregamos.

Es en esta perspectiva que interviene acertadamente la distinción que Edgar Morin ha establecido entre lo que él va a llamar racionalidad, por una parte, y, por otra, la racionalización, entendida esta última como una degeneración de la primera.

Es importante insistir en este punto, por cuanto el pensamiento occidental ha identificado derechamente racionalidad con racionalización. Esta última se nos aparece como un puro producto de ese tipo de sociedad. En la racionalización se ha transformado la racionalidad en un tipo de pensamiento que mutila y que no logra comprender la realidad, en especial aquella que le es ajena. Es lo que nos dice nuestro autor en el sentido de que el hombre europeo, al concebir que la Tierra giraba en torno al Sol (pérdida de la centralidad terrestre y humana) y al descubrir las culturas precolombinas tan ricas y tan desarrolladas como la propia, pero que ignoraban el dios de la Biblia y el mensaje cristiano (pérdida de la centralidad judeocristiana), va a olvidar esa provincialidad lanzándose a la conquista del globo terrestre e imponiendo una racionalidad que va a pretenderse la única posible.<sup>15</sup> Es decir, que va a juzgar las otras culturas a partir de su propio desarrollo tecnológico. Recuérdese que, primero España y Portugal, y más adelante Francia, Inglaterra, Holanda, etc., dominarán la casi totalidad del planeta.

(15) MORIN, Edgar. *Terre-patrie*. p. 16.

Todas las sociedades poseen racionalidad. Pero, también, todas poseen mitos, magia, religión. La cultura occidental no escapa a esta regla, incluso, en plena modernidad. En efecto, nos dirá Morin, que las sociedades modernas, es decir aquellas que han surgido del modelo europeo, camuflan bajo el esquema racionalizador (que se cree único en su acepción de la racionalidad) el mito del progreso y del desarrollo técnico. Mitos profundos que aún no terminan de derrumbarse.

### *La emergencia de un nuevo paradigma del conocimiento*

Los fundamentos del pensamiento científico moderno, esto es la objetividad, la distancia sujeto/objeto, la causalidad lineal, la neutralidad, la formulación de leyes generales, etc., aparecen seriamente cuestionados por la crisis que experimenta la modernidad occidental en los finales de nuestro siglo. En este sentido, el primer ataque provino de la teoría de la relatividad y se desarrolla más adelante con la teoría cuántica y el principio de incertidumbre. El cuestionamiento del pensamiento positivo-determinista dio lugar a una desabsolutización de las categorías epistemológicas que lo sustentaban y permitió la reaparición de la subjetividad, el indeterminismo, la imprevisibilidad, la incertidumbre. También, permitió romper con la sacralización de la razón abstracta, en tanto garante absoluta de todo conocimiento.

Hoy, entonces, enfrentamos el desafío de limitar el alcance del pensamiento simplificante y operar una reunificación de los conocimientos hasta ahora dispersos. Es decir, debemos integrarlo en una concepción más rica. Estamos obligados a pensar *complejamente*. Pero, ¿qué es la complejidad?, ¿qué significa *pensar complejamente*? Dejemos a Morin la respuesta:

*El pensamiento complejo tiene su origen en la palabra latina "complexus", que significa "lo que está tejido en conjunto". Es un pensamiento que reúne los conocimientos separados. ¿Por qué reunir? Porque el conocimiento sólo es pertinente en el caso que podamos situarlo en su contexto y en su globalidad, sino es absurdo y desprovisto de sentido. Reunir, contextualizar, globalizar, es una necesidad natural del conocimiento.<sup>16</sup>*

En estos momentos, nos encontramos frente a la emergencia de un *paradigma de la complejidad* que integre los avances de diversas ramas de la ciencia, tales como la teoría de la relatividad, los principios de la termodinámica, la cibernética, la biología. A esto agregamos la teoría de los sistemas y el avance fundamental de la ecología.

De la termodinámica, y en particular de su segundo principio, el *nuevo paradigma* adquiere el concepto de *entropía*, que resulta clave a la hora de pensar la complejidad. En efecto, es a través del *proceso entrópico* que se evidencia la *desorganización progresiva* que acompaña y es parte constitutiva de toda organización. Resulta claro que tal idea destruye la visión dualista caos/orden. Según esta noción, el orden conlleva el desorden; la integración, la *desintegración*, etc. El concepto de no-equilibrio, por otra parte, adquiere potencialidad ordenadora.

En efecto, cuando los sistemas se alejan del equilibrio entran en un *régimen no-lineal*, en un régimen discontinuo; de esta manera:

---

(16) Edgar Morin, en una entrevista con Juramir Machado da Silva. En revista: *Les jardins de la connaissance*. Boletín de la Universidad Euro-Árabe Itinerante, No. 2. París: octubre de 1995. p.14.

(...) el estado estacionario, compatible con las condiciones que impone el ambiente, ya no es único y las fluctuaciones espontáneas, que antes volvían al sistema a nuevos estados estables, el no-equilibrio, se convierte en fuente de orden.<sup>17</sup>

La cibernética aporta, por su parte, la idea de *causalidad circular*. Esto significa que el objetivo de una relación causal es consecuencia de la organización específica del sistema que trabaja para alcanzar ciertos objetivos, y no de la existencia de causas finales. La cibernética también aporta los conceptos de retroalimentación, comunicación e información, claves para el nuevo modelo de pensamiento.

Ahora bien, este paradigma antisimplificador, capaz de concebir, por ejemplo, la organización, la desorganización y la autoorganización, parece integrar las realidades física, biológica, cultural, social y síquica, entre otras, que constituyen al hombre de manera simultánea. Según Piscitelli, fue preciso, para lograr lo anterior, acuñar principios epistemológicos que estaban ausentes en la ciencia clásica. Ellos son:

- a) *Un principio de complejidad física que concibe las relaciones dialógicas de orden, desorden y organización.*
- b) *Un principio de complejidad organizada para comprender qué es la emergencia, qué es la retroacción, qué es la recursión.*

---

(17) PISCITELLI, A. *Ciencia en movimiento. La construcción social de los hechos científicos*. Tomo II, Cap. VII. Buenos Aires: CEAL, 1993. p. 179.

- c) *Un principio de complejidad lógica que concibe el vínculo entre autonomía y dependencia.*<sup>18</sup>

Si consideramos, por ejemplo, el concepto de orden, podemos darnos cuenta que este se ha complejizado al proponerse el de organización como categoría analítica capaz de hacer inteligible la realidad. Para ilustrarlo de alguna manera, digamos que el desorden se opone al orden a la vez que contribuye a su mantenimiento. Hay un movimiento constante de organización, desorganización y reorganización. Es lo que nos dice el modo de formación, por ejemplo, de los sistemas estelares o estrellas. En efecto, en ellos actúan, simultáneamente, dos fuerzas: la fuerza centrífuga (nuclear) que tiende hacia fuera y la fuerza centrípeta (gravedad) que, por el contrario, tiende hacia adentro. Ahora bien, la acción combinada de ambas provoca una situación de estabilidad y, en consecuencia, el mantenimiento del sistema en cuestión. Por lo demás, la desorganización puede potenciar el cambio de un sistema a otro más complejo. Mientras que el paradigma simplificador ponía ambos términos en antagonismo, el nuevo paradigma se plantea a sí mismo como:

(...) *intrínsecamente cambiante, como un sistema en permanente mutación, un eterno viaje hacia ninguna parte y hacia todas al mismo tiempo.*<sup>19</sup>

Ya hemos dicho que este tipo de pensamiento incorpora, también, la posibilidad del azar, de lo imprevisto. Esto tiene una consecuencia inmediata, a saber, el abandono de la ilusión de un sujeto

---

(18) PISCITELLI, A. Op. Cit. p. 133.

(19) PISCITELLI, A. Op. Cit. p. 134.

capaz de conocer la totalidad y de manipularla. Es decir, que se reconoce al sujeto en su propia incapacidad y deja el espacio para lo irracional y para lo indeterminado.

En este marco del conocimiento, la linealidad es sustituida por la circularidad: la causa precede al efecto y éste, a su vez, precede a esa causa en una retroalimentación en la que los efectos se transforman en causas de sí mismos. Esta nueva conceptualización no deja lugar para los determinismos absolutos y se cuestiona, además, la posibilidad de prever con exactitud los fenómenos futuros a partir de los fenómenos pasados.

Este paradigma transdisciplinario, que integra tanto principios deterministas —a nivel medio— como el principio de la incertidumbre —a nivel microfísico— y las leyes de la termodinámica, pone de manifiesto dos propiedades de la autoorganización de lo vivo:

- a) *La identidad como capacidad de automantenimiento a través de las operaciones y procesos que lo viviente mismo produce.*
- b) *La diferenciación creciente, la "complejización-complexificación" que lo viviente exhibe en su historia evolutiva a lo largo de sus interacciones con su entorno, son —en forma combinada— condiciones necesarias y suficientes para la definición de lo viviente, y no cabe pensarlas en forma independiente una de la otra.<sup>20</sup>*

La nueva visión complejizante de la realidad y de los esquemas cognitivos que surge en y por la crisis de los paradigmas

---

(20) PISCITELLI, A. Op. Cit. p. 139.

simplificadores, llevan a Edgar Morin a plantear un paradigma de conocimiento que encuentra su potencial de realización en la constitución de un pensamiento ecologizado.

### *El paradigma organizacional*

*La vida se define, antes que nada, por su organización. No es la organización viva que emana de un principio vital; es la vida que emerge de la organización viva. Paso a paso (...) se ha elaborado y desprendido el paradigma de la auto (geno-feno-ego)-eco-re-organización (computacional-informacional-comunicacional). Esto significa, de golpe, que la más pequeña parcela de existencia supone la movilización de una formidable complejidad organizacional.<sup>21</sup>*

El paradigma organizacional que nos propone Morin no resume ni dispone de la vida, sino que conduce a ella. En este sentido, vamos a tener que la complejidad viviente parte de la evolución biológica, la cual, paradójicamente, es una simplificación que, paso a paso, va complejizándose. Ahora, como rasgos fundamentales de la complejidad operan: la aleatoriedad, la complejidad lógica, el cambio, la causalidad, la recursividad, la coproducción del objeto por el sujeto, la complementariedad y el antagonismo.

Así mismo, en este paradigma los términos se sitúan bajo la forma de constelación y están asociados no solamente de manera complementaria, sino que también competidora y antagonista. Esto lo podemos ver en las siguientes asociaciones:

---

(21) MORIN, Edgar. *La méthode II: La vie de la vie*. Paris: Ed. du Séuil, 1980. p. 351. (Trad. personal).



*Uno/múltiple, uno/diverso, uno/complejo;  
evento/elemento; organización/desorganización;  
causa/efecto, causalidad/finalidad;  
apertura/cierre;  
desviación/normalidad;  
improbabilidad (general)/probabilidad (local, tem-  
poral).*<sup>22</sup>

Tenemos, entonces, de manera general, que el pensamiento complejo tiende naturalmente a la multidimensionalidad y plantea la extrema unidad y desunidad de la vida. En este sentido se reconoce que, a nivel de organismos, de sociedades, de ecosistemas, se crean unidades complejas donde se reúne lo diverso, lo concurrente e, incluso, lo antagonista. Es así como el pensamiento complejo se opone a la idea de un orden, en tanto éste sea concebido como armonía o no conflictividad. Repitémoslo, el orden contiene en sí el desorden (es el proceso de entropía que hemos mencionado más arriba), la crisis es constitutiva de la organización de lo vivo y de lo social, la reconciliación de los contrarios no puede superar su antagonismo.

Por otra parte, el azar es integrado al paradigma orden-desorden-interacción-organización como principio de inteligibilidad de los fenómenos vivientes en el marco de la conjugación libertad-creatividad propia de lo vivo. El *déficit* que puede aportar la inclusión de la ambigüedad y de la incertidumbre al interior de este paradigma es compensado, ampliamente, por el beneficio que aporta una inteligibilidad compleja. En efecto, la incorporación del principio de incertidumbre resulta central pues su incorporación nos permite acercarnos a la realidad viva, abandonando los esquemas de pensamiento simplificadores.

(22) MORIN, Edgar. *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Ed. du Séuil, 1980. p. 354.

Ahora bien, cabe destacar que el nuevo paradigma no es visto por Morin como un modelo explicativo, sino más bien como un marco orientador de las explicaciones del funcionamiento de lo vivo, pero lo vivo concebido ahora en términos organizacionales complejos. Es lo que nos dice en la siguiente cita:

*Así, este paradigma organizacional no resuelve ni resume la vida. Él no dispone de la vida; conduce a ella. Tal como lo hemos concebido, éste se abre desde él mismo a la existencia, al ser, al individuo, es decir, a todo aquello que es ciego a la mirada solamente molecular, sistémica o cibernética, inaprehensible para el pensamiento simplificante. Ser, existencia, individualidad, no solamente son las emergencias de la auto (geno-feno-ego)-eco-re-organización (computacional-informacional-comunicacional); estas emergencias son, también, las realidades que dan realidad a la auto (geno-feno-ego)-eco-re-organización. La existencia viviente depende de la organización viviente, (la cual) depende de la existencia viviente.*<sup>23</sup>

Resumiendo los propósitos de nuestro autor, digamos que el pensamiento complejo integra los modos de pensamientos simples en una concepción más rica. En otras palabras, se trata de una dialógica de lo simple y de lo complejo, de lo separable y de lo no-separable. Es una dialógica entre la lógica clásica y la ruptura lógica cuando aquella pretende imponerse a toda costa. Es un constante ir y venir entre la lógica clásica y la racionalidad abierta.

(23) MORIN, Edgar. *La méthode II. La vie de la vie*. Paris: Ed. du Séuil, 1980. p. 354.

## *La biología del conocimiento:*

### *¿cómo es posible conocer?*

Para Humberto Maturana, el conocimiento radica en la capacidad del ser vivo para dar una respuesta o conducta adecuada en un contexto determinado. De actuar en un medio preciso. De manera general, el conocimiento para este autor implica la vida. Al respecto nos dice Maturana:

*El hecho de vivir—de conservar ininterrumpidamente el acoplamiento estructural como ser vivo— es conocer en el ámbito del existir. Aforísticamente: vivir es conocer (vivir es acción efectiva en el existir como ser vivo).<sup>24</sup>*

Lo que podemos entender de lo planteado por Maturana es que el conocimiento no tiene que ver con tomar *cosas de fuera* como si fueran objetos o hechos incorporables en nosotros. En esta perspectiva, sujeto y objeto no están distanciados, por cuanto es precisamente la estructura humana la que hace posible que aquello que aparece como externo al sujeto efectivamente *sea*. Es la interacción con el otro (en tanto objeto o en tanto sujeto) lo que permite su conocimiento o reconocimiento. Por lo que vemos, no se trata ni de una interiorización ni de una internalización de algo que está por fuera de mí. Esto solamente es posible a partir de lo que Maturana llama “acoplamiento estructural”.

---

(24) MATURANA, Humberto. *El árbol del conocimiento*. Santiago: Ed. Hachette, 1984. p. 116.

Ahora bien, ¿qué significado tiene la capacidad que poseemos de reproducir con otros seres vivos y con el medio ese acoplamiento estructural?

En primer lugar, para responder esta pregunta hay que introducirse en el concepto de *autopoiesis* elaborado por H. Maturana. Nos dice Javier Torres Nafarrate, en su prólogo a uno de los libros más recientes de este autor, que el concepto mencionado nos permite dar cuenta de un fenómeno circular en la emergencia de lo vivo:

*(...) las moléculas orgánicas forman redes de reacciones que producen a las mismas moléculas de las que están integradas. Tales redes e interacciones moleculares que se producen a sí mismas y especifican sus propios límites son los seres vivos. Los seres vivos, entonces, quedan definidos como aquellos cuya característica es que se producen a sí mismos.*

Y citando al propio Maturana, continúa:

*La característica más peculiar de un sistema autopoietico es que se levanta por sus propios cordones y se constituye como distinto del medio circundante a través de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables.<sup>25</sup>*

Ahora bien, los seres vivos, en tanto organismos autopoieticos (es decir, que se reproducen continuamente participando en una red de interacciones y que, por su propia dinámica, adquieren una iden-

---

(25) TORRES NAFARRATE, Javier. Prólogo al libro de H. Maturana *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Ediciones Anthropos, Universidad Iberoamericana, Iteso, 1995. p. XIII.

tividad diferenciada del medio), estamos determinados por una estructura biológica, así como, también, y por su parte, el medio está constituido por una estructura. A partir de la dinámica de las interacciones entre los seres vivos y entre estos y el medio, se producen cambios estructurales en ambos, pero son cambios que no *desintegran* la identidad, es decir, su organización básica. Esto implica una congruencia o una compatibilidad básica en la interacción.

*Mientras una unidad no entre en una interacción destructiva con su medio, nosotros como observadores necesariamente veremos que entre la estructura del medio y de la unidad hay una compatibilidad o conmensurabilidad.*<sup>26</sup>

A esta compatibilidad o conmensurabilidad es lo que Maturana va a llamar "acoplamiento estructural". En efecto, los seres vivos y el medio interactúan permanentemente a partir de las propias estructuras que conforman su organización. En esas interacciones, las estructuras cambian de modo constante; sin embargo, se trata de cambios capaces de mantener la unidad sin que esta pierda su identidad. De otro modo la interacción sería destructiva. Es de esta misma manera, es decir, al interior de un acoplamiento estructural entre individuos, que debemos comprender los fenómenos sociales.

Para Humberto Maturana, esto constituye lo "que está en juego" en todos y los más variados aspectos de la vida y del conocimiento.

Ahora bien, la particularidad de los seres humanos reside en que podemos *conocer el conocer*, y esto lo logramos, básicamente, a

---

(26) MATURANA, Humberto. *El árbol del conocimiento*. Madrid: Ediciones Debate, 1990. p. 84.

través de la comunicación, por medio del lenguaje que nos permite coordinar conductas en el dominio social, reflexionar y crear culturas que nos dan identidad y estabilidad en el tiempo.

*El mecanismo fundamental de interacción en el operar de los sistemas sociales humanos es el lenguaje, más aun, el lenguaje como característica del ser humano surge con lo humano en el devenir social que le da origen.*<sup>27</sup>

En otras palabras, la sociedad humana, para Maturana, es posible, en primer lugar, por este acoplamiento estructural de carácter biológico, aunque también sistémico, entre individuos. Este acoplamiento se da con y en la creación de culturas desarrolladas en torno a la capacidad humana de comunicarnos *lenguajeando* que es el término utilizado por el autor para referirse a este fenómeno. Los seres humanos traducimos las conductas en palabras, y de este modo las vinculamos al lenguaje (creamos lenguaje). Nuestra particularidad radica en que podemos incluir el dominio lingüístico en el medio de las interacciones posibles. Esto implica una *reflexión lingüística*. Es lo que nos dice el propio Maturana:

*Operamos en lenguaje cuando (...) tenemos como objeto de nuestras distinciones lingüísticas a elementos de nuestro dominio lingüístico.*<sup>28</sup>

De esta manera, para este autor, las palabras son acciones que representan conductas, y a través de las acciones (aunque no sólo de

---

(27) MATURANA, Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Ediciones Anthropos, Universidad Iberoamericana, Iteso, 1995. p. XIII

(28) MATURANA, Humberto. Op. Cit. p. 139.

palabras) los seres vivos especificamos permanentemente, en las interacciones recurrentes, el mundo en que vivimos. Este mundo es parte y consecuencia, a la vez, de nuestros acoplamientos estructurales. Es en el reconocimiento de lo anterior que radica la posibilidad del compromiso humano con el mundo y con los otros. Puesto que:

*(...) nosotros, los seres humanos, no somos fundamentalmente distintos de otros animales. Lo que nos caracteriza es que vivimos en conversación. Y vivir en conversación significa que el mundo que vivimos surge en lo que hacemos como seres humanos en conversaciones.<sup>29</sup>*

Sin embargo, en este punto aparece un problema. En efecto, en la reflexión lingüística *desaparecen* las coordinaciones conductuales que dan origen a nuestras concepciones del mundo. Por lo tanto, se requiere de un *esfuerzo*, de un trabajo: *conocer el conocer*. Es decir, se requiere conocer lo que sustenta estructuralmente lo que somos y lo que creemos ser.

Ahora bien, en el momento mismo que somos capaces de adquirir conciencia de lo anterior, es decir de "conocer el conocer", nos vemos comprometidos en una ética que resultará fundamental para la conciencia humana (en el entendido que la ética es la resultante de una praxis concreta) y para esto debemos tener en claro que:

*(...) el vivir transcurre constitutivamente como una historia de cambios estructurales en la que se conserva la congruencia entre el ser vivo y el medio, y*

---

(29) MATURANA, Humberto. Op. Cit. p. 150.

*en la que, por ende, el medio cambia junto con el organismo que contiene.<sup>30</sup>*

Esta actitud ética nos obliga a una permanente vigilia, como lo señalan los autores, contra toda tentación de la certeza, nos obliga a reconocer que nuestras certezas no son pruebas de verdad, que el mundo que cada uno ve no es el mundo propiamente tal, sino que es un mundo que traemos a la mano con los otros. Sin embargo, para nuestro autor, la ética tiene un fundamento más bien emocional, antes que racional, lo cual implica que esta tiene más bien que ver con la aceptación del otro. Es decir, que solamente nos preocupamos por lo que les pasa a los otros cuando los aceptamos como *legítimos otros*. De ahí que, para Maturana, resulte tan fundamental la experiencia del amor, en el sentido de que este es el pilar constitutivo de la ética.

Así mismo, si sabemos que nuestro mundo es siempre un mundo que construimos con los otros, entonces cada vez que nos encontremos en contradicción, o en oposición con otro ser humano, por ejemplo, nuestra actitud no podrá ser la de reafirmar nuestro punto de vista. Por el contrario, tendrá que ser la de apreciar que nuestro punto de vista es el resultado de un acoplamiento estructural en un domino experiencial tan válido como el de nuestro oponente, aun cuando este último nos parezca menos deseable.<sup>31</sup>

Podemos llegar a este acto de ampliar nuestro dominio cognoscitivo, nuestro campo reflexivo, que siempre conlleva experiencias novedosas; podemos llegar, ya sea porque razonamos hacia ello

---

(30) MATURANA, Humberto. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago: Hachette-CED, 1990. p. 56.

(31) MATURANA, Humberto y VARELA, F. *El árbol del conocimiento*. Madrid: Ediciones Debate, 1990. pp. 208.

(lo cual siempre va a ser un camino incompleto), o bien y más directamente, porque alguna circunstancia nos lleva a mirar al otro como un igual. En efecto, según este autor, las vías para conocer son, fundamentalmente, dos: la razón (y de manera incompleta) y el amor. Es esta última alternativa la que el autor reconoce como esencial. En efecto, para Maturana el amor es lisa y llanamente “la aceptación del otro junto a uno en la convivencia” y, de esta manera, se constituye en el fundamento biológico del fenómeno social, por cuanto sin amor, es decir, sin la aceptación del otro junto a uno en la convivencia, no hay socialización, y sin socialización no hay humanidad. En este sentido, cualquier cosa que destruya o que limite la aceptación del otro junto a uno, destruye el proceso biológico que lo genera.<sup>32</sup>

---

(32) MATURANA, Humberto y VARELA, F. Ibid. pp. 209 y ss.

## *Cristian Parker: el paradigma hemiderno*

Cristian Parker se sitúa en el momento en que se derrumba el paradigma occidental dominante y emergen, de manera indistinta, nuevos paradigmas. Aquí vamos a entender, en principio, el concepto *paradigma* como una articulación lógica destinada a dar coherencia a la realidad. Ahora, bien, estos paradigmas emergentes procuran entender el cambio que provoca en el mundo contemporáneo el paso de una época a otra, al mismo tiempo que proponen un sentido para el mismo. Desde esta perspectiva, podemos constatar que, desde ángulos diferentes, aparecen intentos de comprensión de estas nuevas racionalidades con el fin de entender e integrar los diversos aspectos que conforman un modo de ser del hombre y de las sociedades, así como la vivencia que éste tiene, y éstas tienen, de su realidad histórica.

Parker parte en su libro *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, del concepto de *cultura popular* que sería, según él, aquella vastísima producción cultural de los sectores secundarizados de nuestro continente. Una producción cultural que no por dominada, ha podido ser anulada, sino que, por el contrario, está viva y pujante. En efecto, afirma el autor, que:

*Se dejó atrás el privilegio de los análisis estructuralistas acerca de la dependencia de los países latinoamericanos con relación al centro capitalista. Se volvió la mirada hacia los sujetos sociales que son los que, en última instancia, hacen la historia. Se redescubrió que —aun bajo las peores condiciones de opresión— los pueblos no pierden del todo su*

*capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa.*<sup>33</sup>

Uno de los elementos fundadores de esta racionalidad popular, según el autor, es el sincretismo de los pueblos latinoamericanos, manifestado en el ámbito religioso y que se ha extendido, más adelante, a las otras esferas de la vida individual y colectiva. El sincretismo consiste en una apropiación y fusión particular de elementos culturales diversos, los cuales son reinterpretados, resemantizados.

Según el autor, vivimos una época de profundas mutaciones, de grandes cambios que prefiguran, quizá, un salto de un tipo de civilización a otro. Sin embargo, es aquí donde quedamos descolocados completamente: por un lado, desconocemos lo que se está gestando, y, por el otro, no estamos tan seguros que sea mejor. Así mismo, pasaremos de un milenio a otro con el sobrepeso que significan las viejas lacras (e incrementadas) que han afligido a la humanidad desde siempre: la pobreza, la desigualdad, la miseria, etc. Todo esto hace —siempre según Parker— que el sentimiento que nos domina sea el de perplejidad; como consecuencia, hacen su aparición nuevos paradigmas que buscan entender lo que está pasando para darle un sentido.

En el caso de nuestro continente, el pensamiento colectivo del pueblo latinoamericano se constituye como una manera concreta de emergencia de un nuevo paradigma. Las características de éste son, a grosso modo, subalternas y subterráneas, nacidas en una modernidad subdesarrollada, no sistemática ni sistematizable, y aparecen como una alternativa al paradigma ilustrado, entre otras.

---

(33) PARKER, C. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: FCE, 1993. p. 42.

Parker va a definir el paradigma popular latinoamericano de la siguiente manera:

*Es un paradigma que podemos denominar hemiderno, precisamente, porque no es ni enteramente moderno ni premoderno ni mucho menos posmoderno.*<sup>34</sup>

Para este autor, la cultura popular presenta una alternativa, que él llama, como hemos visto, “hemiderna”, la cual es llevada adelante por un sujeto colectivo capaz de crear y rearticular signos, creencias, ritos y símbolos revitalizados al interior de una sociedad en modernización. Es una manera de ver el mundo que parte de la tradición para proyectarse hacia el futuro. Como dice el mismo autor:

*(...) tradición viva que retroalimenta y actualiza lo viejo, critica el presente en cuanto tiene de antihumano y se proyecta hacia un futuro por la mediación de los sueños y las energías utópicas del imaginario religioso.*<sup>35</sup>

En este contexto, afirma, que entiende como la “otra lógica”, un tipo de pensamiento que en nuestro continente se expresa a través del sincretismo, el cual, a partir de la multiplicidad de representaciones colectivas, interpreta las esferas de la realidad: lo natural, lo social, lo económico, el sentido existencial. Como él lo dice:

---

(34) PARKER, Cristian. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago: FCE, 1993. p. 335.

(35) PARKER, Cristian. Op. Cit. p. 355.

*Creo que ciertos procesos simbólicos, ciertas creencias y ritos, ciertas representaciones y estructuras significativas (...) en su complejidad, son susceptibles de ser comprendidas como manifestaciones de una estructura de pensamiento que no obedece ni a los cánones del pensamiento mítico tradicional ni a aquellos del pensamiento moderno, técnico y científico. Por ello proponemos hablar de un pensamiento sincrético, subyacente, no sólo ni exclusivamente en las representaciones y ritos religiosos, sino en el conjunto de creencias, pensamientos y opiniones populares sobre el mundo, la sociedad, la política, la cultura, la familia, la vida y el cosmos.<sup>36</sup>*

Para Parker, el pensamiento sincrético es otra forma de conocimiento, una forma que está emparentada con el conocimiento mítico, religioso y científico. Así mismo, el *pensamiento sincrético popular* se manifiesta a través de imágenes y símbolos de la expresión oral. Posee una retórica corta, pero expresiva y llena de connotaciones propias del mundo popular, así como, también, tiene como su principal soporte significativo al acto gestual. Por otra parte, Parker aclara que no existe un tipo de pensamiento que sea universal a toda Latinoamérica, sino que existen procesos de pensamiento análogos.<sup>37</sup> Estamos, entonces, según el autor, frente a un tipo de pensamiento que obedece a *otra lógica* que coexiste, se aprovecha y, simultáneamente, rechaza y critica la modernidad.

---

(36) PARKER, Cristian. Op. Cit. pp. 366-367.

(37) PARKER, Cristian. Op. Cit. p. 376.

Ahora, a diferencia del pensamiento racionalista y analítico de Occidente, este otro pensamiento privilegia el *otro hemisferio del cerebro*, el hemisferio derecho donde predomina lo simultáneo, lo global y lo sintético.

*Efectivamente, según los avances recientes en la investigación del cerebro, se ha podido comprobar que existe una asimetría cerebral o predominancia hemisférica. Dado que los rasgos predominantes del hemisferio izquierdo son la linealidad y la sucesión de secuencias, hay buenas razones para designarlo como el lado cuantitativo y visual del cerebro y, por ende, asociarlo al lenguaje analítico, intelectual, formal y escrito. En el hemisferio derecho, en cambio, predomina lo simultáneo, lo global y lo sintético, por lo que hay motivos para designarlo como el lado cualitativo y acústico del cerebro y, por ende, asociarlo al lenguaje gestáltico, creativo, artístico-simbólico, emotivo y oral.<sup>38</sup>*

En este sentido, entonces, debemos constatar que la búsqueda de un pensamiento original orientado a recoger y actualizar la sabiduría de nuestras culturas indígenas y de nuestras culturas populares es reciente. Esta situación hace afirmar a Parker que la antropología sabe ya bastante de nuestros antepasados, pero que es mucho aún lo que nos queda por aprender de nuestros contemporáneos. A juicio de nuestro autor, es en el sujeto popular latinoamericano donde habita el núcleo vital de una morfología cultural capaz de resistir y de significar la realidad. Ante la crisis del hombre

---

(38) PARKER, Cristian. Op. Cit. p. 380-381.

moderno consigo mismo y con su ecosistema, crisis que provoca una escisión y ruptura de la armonía original, renace la valorización de la *otra lógica*, entendida como "(...) una lógica de la vida, de la emotividad, de la simultaneidad, el símbolo y lo sensible frente a la lógica de la razón, la forma, la linealidad, lo sucesivo y lo despersonalizado".<sup>39</sup>

---

(39) PARKER, Cristian. Op. Cit. p. 382.

## *Palabras finales:*

### *América Latina, una y múltiple*

Este trabajo, por su carácter exploratorio, no debería tener conclusiones. Sin embargo, plantearemos algunas ideas finales, más que nada, para ir centrando la reflexión sobre los temas que hemos abordado. Demás está decir que este trabajo de reflexión no puede ser la tarea de uno solo ni siquiera de unos pocos. Tiene que ser emprendido por todos aquellos que se sienten, y con razón, preocupados por el destino de América Latina y del planeta en general.

Mucho se ha hablado, y mucha tinta ha corrido, sobre un supuesto "fin de la historia". Pero si miramos el planeta, podemos darnos cuenta que esta, por el contrario, se ha convertido en un torrente incontenible. El problema radica en que hoy, al perder las certezas que nos hablaban de mañanas mejores, no sabemos hacia donde va. En este sentido, me atrevería a pensar que el tan mentado "fin" no pasa, entre otras cosas, de ser un discurso interesado, destinado a mantener el sistema dominante en el mundo. En efecto, se me hace que el fin de la hegemonía de una cierta idea de modernidad y la emergencia de una pluralidad de racionalidades, desestabiliza, en alguna medida, el actual orden mundial. Estas racionalidades, surgidas de y en sociedades por largo tiempo sofocadas, anuladas, buscan hoy el momento y el espacio para un desarrollo más amplio. De esta manera compiten con la que hasta ahora había sido la dominante. De ahí la necesidad de un discurso conformista e, incluso, nihilista.

Pero, detengámonos un momento en algunos puntos críticos de nuestro continente, que demuestran de manera fehaciente que la historia para América Latina no ha terminado.



Nuestro continente recién viene saliendo de dolorosas experiencias dictatoriales. Países como Argentina, Chile, Paraguay, Bolivia, Uruguay, etc. viven un todavía lento proceso de consolidación democrática que no acaba de terminar. Así mismo, otros como Colombia y Perú experimentan cuadros de violencia crónica que hieren dolorosamente el alma de estas naciones. El fenómeno de la corrupción está presente en la totalidad del continente. El fantasma de la miseria y del empobrecimiento generalizado campea, más fuerte que nunca, por nuestras tierras con el consiguiente riesgo de nuevas explosiones sociales. Nuestra situación de naciones dependientes y atrasadas es cada vez, más crítica debido al desarrollo registrado por la tecnociencia en los países más avanzados y a la consiguiente aparición de nuevas fuentes de poder en el mundo, fuentes de poder que establecen nuevas, y más radicales, divisiones entre el Norte y el Sur. Es más, hoy sabemos que, dentro del esquema que actualmente domina el mundo, nuestros países jamás alcanzarán los niveles de vida de las naciones con mayor desarrollo. Si así ocurriese, estaría en peligro la vida en este planeta, etc. En fin, la lista podría ser más larga.

La pregunta es ¿qué tan segura es nuestra democracia? Estamos bien obligados entonces a respondernos que descansamos sobre una esperanza frágil, vacilante. El futuro, para América Latina y para el mundo, es incierto. Esa es, paradójicamente, nuestra seguridad: la incertidumbre del porvenir. En la pérdida de la certeza del progreso y de la fe en el futuro consiste justamente la crisis de la modernidad occidental, aquella que había dominado sin contrapeso el mundo.

Lo que venga más adelante, de la forma que sea, es entonces la historia. Una historia hecha de progreso, cierto, pero también de retrocesos, además de bifurcaciones inesperadas que nos llevarán por caminos inimaginados. No hay "fin de la historia", sino el fin de las finalidades de la historia, entendida ésta como una teleología.

Como dice Morin, estamos embarcados en una gran aventura desconocida.

Ahora, ciertamente, frente a esta situación fracasan los métodos tradicionales de análisis de la realidad y se impone, como no deja de repetirnos Edgar Morin, un "rearme intelectual", el cual postula una capacidad de problematización creciente y la movilización de todas las cualidades intelectuales para hacer frente a la complejidad de la realidad.

Por otra parte, ese mismo discurso que nos habla de fin de la historia, plantea, como una de sus consecuencias inmediatas, el "fin de las ideologías". En parte podemos estar de acuerdo, por cuanto efectivamente se acabaron aquellas construcciones grandiosas que nos hablaban de un "mañana radiante", de una sociedad feliz. (Lo que no nos ha dicho todavía el liberalismo político ni mucho menos el neoliberalismo, es que el derrumbe del marxismo implica, tarde o temprano, su propio derrumbe.) Sin embargo, no podemos dejar de reconocer que el hombre no puede vivir sin sueños, sin mitos que lo propulsen y lo inciten a conquistar realidades nuevas y, quizá, mejores.

En este sentido, la crisis de las ideologías deja un vacío que debe ser llenado rápidamente. Por el momento, sólo tenemos o un retorno a los fundamentalismos de cualquier tipo que proponen una vuelta hacia un pasado mítico, desconociendo que la rueda de la historia no funciona hacia atrás (al menos no repite exactamente situaciones anteriores), o esto que ha venido en llamarse "posmodernismo", una suerte de agotamiento ontológico que vive el hombre europeo al darse cuenta que el progreso material y el desarrollo económico no le aportaron todo el bienestar a que aspiraba. Es ese mismo posmodernismo que nosotros, intelectuales latinoamericanos, hemos adoptado como una realidad en circunstancias que corresponden a una crisis de sentido, circunscrita a un área bien particular.

Sin embargo, aquí y allá, comienzan a surgir propuestas que perfectamente pueden constituir, más adelante, los elementos constitutivos de nuevos proyectos políticos que entusiasmen y dinamicen nuestra realidad. La mejor prueba la constituyen los autores que mencionamos en este texto: Morin, Maturana y Parker. Todos ellos tienen una cosa en común: no han perdido la esperanza. Quizás hoy, las ideas de ellos y de otros no sean más que islas en un planeta desesperanzado, pero islas bien particulares, porque están destinadas a encontrarse y convertirse en continentes.

I. Ahora bien, una primera idea que podemos avanzar, en el sentido de darle un tono conclusivo a estas líneas, es que este trabajo tiene como propósito *sugerir pistas* en torno a la necesaria reformulación de las maneras de ver nuestro continente y el mundo. Una de esas maneras es verlo con nuestros ojos latinoamericanos, hoy tan válidos como cualquiera.

Nuestro continente ha sido, desde siempre, un continente subalterno dada nuestra condición de conquistados, colonizados y dominados. Jamás hemos sido mayores de edad. A esta situación, por otra parte, también hemos contribuido grandemente nosotros mismos, reproduciendo aquello que nos convertía en subordinados y menospreciando lo que emergía de nuestra forma de ser. Vuelvo y repito, no estoy idealizando de ninguna manera *lo latinoamericano*, pero, visto el hecho de que no aparecen por ninguna parte *soluciones* (además, es imposible que emerjan), a las cuales sin duda de nuevo nos acoplaríamos como vagones de cola, se hace necesario que volvamos los ojos a nuestra realidad para encontrar allí lo que va para darle sentido a nuestras existencias individuales y colectivas. Si la vida, en tanto vida, no tiene sentido, los hombres estamos perfectamente habilitados para dárselo, aun cuando no sea más que una pura construcción nuestra. En efecto, hoy sabemos que no hay un sentido absoluto para la realidad, que este debe dejar la posibilidad de integrar lo inesperado, el azar, la contradicción.

¡Eso tiene de bueno la crisis en la que está sumergida la modernidad occidental!

En efecto, dicha crisis permite, y fomenta, la emergencia de lo que Morin llama acertadamente las “modernidades plurales” y que Parker denomina “la otra lógica”. Pienso que la hora de América Latina está llegando, que vendrá el tiempo en que no nos avergonzaremos más de ser, sentir y pensar como latinoamericanos, en que el peso de nuestra historia no contribuirá a aplastarnos todavía más, sino que, por el contrario, este será concurrente y fundamental para la construcción de la Tierra-patria que propone Morin.

En esta perspectiva, volver los ojos a nuestra realidad debe significar, en primer lugar, la búsqueda de aquellos elementos singulares de América Latina que podrían tener validez universal. Aquí es donde aparece la importancia de la “otra lógica” que hemos venido mencionando a lo largo de este trabajo si hacemos caso a lo que dice Parker, en el sentido que ésta no es una antilógica ni mucho menos una prelógica. Muy por el contrario, se trata de otro uso de la razón, de carácter empírico y simbólico, sapiencial y dialéctico, diferenciado, en consecuencia, del modo de razonamiento cartesiano y positivista. Me parece que este sería uno de los elementos a proponer y a ofrecer. Sin contar el hecho de que esta manera de aprehender la realidad se encuentra de lleno con la propuesta de la complejidad.

Desde nuestra condición de mestizos, otro aspecto a considerar y a proponer es el sincretismo del que habla Parker. Me parece que este elemento, característico de la cultura latinoamericana, puede resultar esencial para un proyecto de envergadura planetaria. Dice Morin:

*Hablamos mucho de América Latina, que me parece ser el más grande crisol cultural de los tiempos que vienen. Yo ya estaba sorprendido en México, Brasil*

*y Argentina por la extraordinaria capacidad de asimilación de los aportes culturales venidos de Europa, de América del Norte, la capacidad de asociar lo que, aquí, parece antagonista. (Me acuerdo que en mi primera visita a la Universidad de México, en 1960 creo, vi, unas al lado de las otras, las obras de Trotski y de Stalin.)*

Sin embargo, no es la sola capacidad de asimilar y de asociar la que importa, por cuanto lo propio del sincretismo es la propiedad de resignificar, reutilizar, e, incluso, de dar un uso que no estaba contemplado. En efecto, debemos entender por sincretismo esa capacidad popular de construir y reconstruir sistemas de representaciones colectivas, a partir de residuos, desechos y aportes novedosos, aparentemente dispares. Todo ello con la finalidad de producir nuevas síntesis, combinaciones originales a partir de lo viejo y de lo nuevo. Creo que, desde esta perspectiva, podemos comprender fácilmente que estamos en presencia de un elemento que posee una enorme potencialidad de innovación y pluralidad.

El sincretismo es producto de la manera cómo se ha ido construyendo nuestro continente: con aportes venidos de la casi totalidad del planeta (nuestras propias civilizaciones precolombinas, aquellos fundamentales procedentes de España y Portugal y el aporte original de África). El sincretismo, entonces, es la condición misma del mestizo, condición que hay que reivindicar, hoy más que nunca, frente al resurgimiento de las ideologías de la "limpieza racial" y de las intolerancias, sean estas nacionalistas o religiosas. El mestizo se sitúa en el extremo opuesto de estas, ya que, para él, el camino es el lugar del encuentro y se hace al andar...

Así mismo, tanto "la otra lógica" como el elemento sincrético se reúnen en un marco particular y novedoso (no por lo nuevo, sino porque recién empezamos a descubrirle sus potencialidades): la *cultura popular latinoamericana*. En efecto, por ésta debemos

entender, en virtud de sus elementos constitutivos, una alternativa moderna (o como plantea Parker "al modo de hoy") al paradigma occidental y que se extiende a las diversas dimensiones de la vida. Ahora bien, la cultura popular latinoamericana nos ofrece esa alternativa, denominada "hemiderna", por cuanto allí existe un sujeto popular, de tipo colectivo, capaz de resistir, de significar y rearticular la realidad.

Pero no se trata solamente de resignificar la realidad. También se trata de cambiarla. Es lo que nos dice Néstor García Canclini:

*La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción, contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras.<sup>40</sup>*

La cultura popular latinoamericana, cultura subordinada, dominada, pero viva y creadora, porta en su seno, a partir de estas mismas características, un potencial de cambio inimaginable. En efecto, considerando lo que Morin llama "los motores propiamente políticos",<sup>41</sup> es decir, los conflictos de dominación y de emancipación (no por que el marxismo se haya derrumbado y la izquierda en general esté en retirada, éstos han dejado de existir), es posible visualizar transformaciones sociales que configuren nuevas realidades. Incluso, en un proceso creciente de mundialización y con un desarrollo cada vez más rápido en lo científico y en lo técnico.

(40) GARCIA, Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo. México: Ed. Nueva Imagen, 1982. pp. 42-43.

(41) MORIN, Edgar. Mes Démons. Paris: Ed. Stock. Col. Av. Vif. 1995. pp. 270-273.

En este sentido, resulta instructivo mirar el movimiento zapatista en Chiapas, México: una crítica de fondo a un modelo de desarrollo, al tiempo que utilizan para ese fin la últimas tecnologías (el reciente Congreso contra el neoliberalismo y la utilización de computadores y la red Internet).

Pero hay algo más interesante todavía, y es que en la cultura se despliega, en toda su amplitud, una fuerza activa y creadora que Morin denomina "la fuerza del trabajo síquico y afectivo". De este trabajo dependen las relaciones que los individuos establecen entre sí, a partir de lo síquico y lo afectivo:

*... es la dialéctica de las relaciones entre lo real y lo imaginario, a través de la cual se efectúa igualmente la producción del hombre por el hombre. Ella concierne tanto la vida afectiva concreta (amores, odios, muerte) que las ideologías (que son verdaderos delirios al tiempo que instrumentos para aprehender el mundo).*

II. Una segunda idea que avanzaría sería aquella en relación, como nos lo señalan Morin y Maturana, con el necesario reencuentro del hombre con el hombre y con la naturaleza. Este reencuentro se constituye en la forma y la posibilidad para el hombre de hoy de establecer una nueva relación con el medio en el cual vive.

El modo de desarrollo que se ha constituido en paradigmático para nuestras sociedades no puede continuar. Es irracional. En efecto, si tomamos, por ejemplo, el caso del hambre en el mundo (que ya hemos mencionado más arriba) e intentamos responder a la pregunta sobre si podríamos alimentar a todos, nos responde Przeworski:

*Una condición necesaria para que todos puedan ser alimentados es la existencia de una "abundancia fuerte", esto es: un nivel de desarrollo de la capacidad productiva, suficiente para asegurar la subsistencia universal, incluso cuando la redistribución de ingresos necesaria para universalizar la satisfacción de las necesidades provoque pérdidas de producción. Supongo una economía de mercado de alcance mundial, en la que la mayor parte de las decisiones de utilización de los recursos son de carácter privado y se hallan orientadas por las tasas de retorno, lo cual implica que los propietarios, sean estos privados o cooperativas, tienen el derecho de retirar sus recursos de la producción cuando disminuyen sus retornos, sea debido al aumento de los costos salariales, sea por efectos de la tributación. Por lo tanto, el nivel de capacidad productiva que nos interesa aquí, no es definido como el nivel de producción que se lograría si no existiese ninguna redistribución de ingreso. Tal producción podría ser eventualmente suficiente para satisfacer las necesidades básicas de todo el mundo, pero este último es un nivel que no se produciría si se iban a satisfacer esas necesidades: en esto consiste precisamente la irracionalidad del capitalismo.*

Haciendo abstracción de la jerga económica que dificulta, en un primer momento, la comprensión del texto, retengamos lo esencial de él: el que tiene la plata y la posibilidad de producir alimentos, sólo lo hará a condición de que resulte rentable. No importa que haya personas mueran de hambre. Eso es lo irracional del esquema dominante: el individualismo y el egoísmo por encima de la solidaridad y la fraternidad. ¡Difícil será, entonces, la tarea de pensarnos como especie en estas condiciones, de aspirar a una Tierra-patria!

(¿Será necesario decir aquí que no es mi intención intentar revivir una propuesta, el socialismo, el marxismo o como se quiera llamar, que, más allá de las buenas intenciones y de ciertos logros importantes para la humanidad, fracasó? En primer lugar, tal tarea estaría fuera de mis capacidades y, en segundo lugar, tanto el capitalismo como el socialismo fueron y son mitos del desarrollo en su versión tecnoeconómica. Ambos comparten los mismos principios fundacionales: la naturaleza está ahí para ser explotada y el progreso económico conlleva, necesariamente, a un progreso moral y social. Mentiras.)

Pero, también, hay otras dimensiones en que se demuestra la irracionalidad del modo de desarrollo dominante, y estas tienen que ver con la manera como nos relacionamos con la naturaleza. En efecto, podemos constatar que en las sociedades industriales, a partir del prurito del progreso y del desarrollo tecnoindustrial, el hombre se apropió de la naturaleza para dominarla y explotarla indiscriminadamente. En ese proceso, hoy caemos en cuenta que estamos provocando la destrucción de nuestro hábitat, al tiempo que la nuestra propia.

El desarrollo, tal como lo hemos entendido hasta ahora, está provocando una polución generalizada de los mares y de los continentes, una deforestación cada vez más grande, la extinción de los recursos naturales no renovables, el efecto de invernadero, la erosión del patrimonio genético animal y vegetal, la disminución dramática de los recursos hídricos del planeta, a tal punto que se piensa que en las próximas décadas, el agua se constituirá en una fuente de conflictos entre las naciones. A estas contradicciones hay que agregar las crisis del sentido de la vida, las contradicciones políticas, etc.

(¡Qué lejos estamos de aquellos “primitivos” que, para reivindicar su derecho a habitar las tierras de sus ancestros, argumentan

“no es que esta tierra me pertenezca, sino que yo pertenezco a ella!”)

Aparece, entonces, la necesidad de lo que Morin llama “el pensamiento ecológico”, es decir, de un tipo de pensamiento alternativo que impida que el hombre siga pensándose como externo al medio en que vive. El hombre hace parte del medio, así como el medio está en el hombre. Morin, con su propuesta del pensamiento complejo, nos está invitando a un compromiso con la vida en cualquiera de sus formas.

Ante esta situación es que también cobran importancia central los planteamientos de Humberto Maturana. La biología del conocimiento nos permite, hoy, reconocer nuestra unidad con el mundo y con la vida, a partir del acoplamiento estructural que los seres vivos generamos con él. Esta propuesta está vinculada con lo que el autor denomina la “biología del amor”. Reiteramos que lo que Maturana entiende por “amor” es, sencilla y complejamente, el reconocimiento del otro como legítimo otro distinto a mí. Así mismo, para él, el *otro* es todo ser vivo.

Se trata de una *biología del amor* porque los seres vivos existimos y somos por el amor. No se trata de ninguna visión superficial o emocional por parte de Maturana, sino simplemente del reconocimiento de un hecho natural y, si se quiere, lógico. (Pero, claro, no se consideraba porque no se podía medir, calcular o pensar. El *homo sapiens/demens/ludens* no aparecía por ningún lado.) El amor no es una abstracción. Así mismo, en páginas anteriores planteábamos que para Maturana “conocer el conocer” implicaba una ética; en efecto, al no poder negar que sabemos, contraemos una responsabilidad frente a nosotros mismos y frente a los demás. Esto es lo que este autor llama la “ética del amor”.

Ahora, esta ética choca frontalmente con la “sociedad patriarcal” en la cual vivimos. Por sociedad patriarcal Maturana entiende aque-

lla en donde lo que vale es la posesión, la competencia, la lucha a través de todos los medios imaginables, la razón instrumental medio-fin, etc. Estos factores hacen, evidentemente, que se vuelva un trabajo de titanes el reconocimiento del *otro* como un legítimo otro. Este reconocimiento encontraría, según nuestro autor, mayores posibilidades de desarrollo en una "sociedad matriarcal", en la cual se valoriza la diferencia y se legitima al otro en su individualidad. Podemos o no estar de acuerdo con los postulados de Maturana, pero lo que no podemos hacer es negar que la relación madre-hijo apunta en esa dirección. Por mi parte, estaría absolutamente dispuesto a hacer la prueba.

Finalmente, la crítica a la racionalidad occidental, al pensamiento fragmentado, la emergencia de un paradigma complejo y, más particularmente, la toma en consideración de un modo de ser latinoamericano y la ética que menciona Maturana apuntan a la construcción de una nueva civilización. Una civilización que partiría de operar una reforma del pensamiento, la cual, a su vez, atacaría en la médula el paradigma simplificante que controla el mundo en la actualidad. Es necesario insistir en esta idea, por cuanto el modelo dominante centra la legitimidad de sus propuestas en el mito de que lo que es válido para ellos debe, obligatoriamente, serlo para todos. Este esquema de pensamiento sólo ha permitido, hasta ahora, el mantenimiento de situaciones de injusticia escandalosas e inaceptables. En nombre de una racionalidad reductora y falsamente universal, la etnia dominante, europea o norteamericana, se impone negando la pluralidad, la diversidad, la complejidad.

Aquí adquiere, entonces, toda su relevancia la idea de América Latina como la patria de los latinoamericanos, abierta y diversa, parte fundamental del proceso de *resignificación de la Tierra como la nueva patria de los hombres*, propuesto por Edgar Morin. Como podemos ver la historia no ha llegado a su término, sino que recién comienza. Así las cosas, no llegaremos a ningún punto omega, pero al menos habremos ganado algo: salir de la prehistoria humana.

## *Aproximación a la integración superior del saber*

*Luis Enrique Ruiz L.\**

\* Decano de la Facultad de Filosofía y Letras.  
Universidad de La Salle.

## Introducción

La primera mitad del siglo XX permitió un asombroso despliegue de saberes científicos, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas y sociales. En ese despliegue, sin embargo, se fueron percibiendo, entre otras, tendencias como las siguientes:

- La positivización de los saberes, esto es, la creencia de que los conocimientos son científicos cuando tienen como base los *hechos (positum)*; por consiguiente, si la realidad se diera de forma diferente a los hechos no podría ser objeto del conocimiento científico.
- El especialismo, pues basta con delimitar un campo de hechos y adoptar un método estricto para generar una nueva rama del conocimiento científico. El científico es el experto en ese campo y en ese método, con el mayor grado de profundidad dentro de ellos.
- La referencia al método de las ciencias naturales, como el método *científico* o como el patrón de referencia para valorar la científicidad de todo conocimiento.
- La progresiva inclinación a valorar el conocimiento *científico* ya no sólo por su poder explicativo, sino, ante todo, por su funcionalidad y su utilidad práctica.
- El menosprecio de otras formas de *racionalidad* o de experiencia humana distintas de la razón científicotecnológica, esto es, de la literatura, el arte, la poesía, la religión.<sup>42</sup>

---

(42) Ver al respecto el análisis de X. Zubiri en el apartado "Nuestra situación intelectual" del libro *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Estas conocidas tendencias van penetrando la concepción curricular de nuestro sistema educativo, en las décadas de los sesentas y setentas (de acuerdo con el usual retraso con que llegan a nuestro país y con la superficial asimilación a la que estamos habituados), sin lograr despertar un espíritu científico ni tecnológico (es decir, de investigación científica de los procesos técnicos), sino fomentando la compartimentación del saber, la superabundancia de contenidos, el interés por los saberes técnicos (o prácticos) y, últimamente, por los saberes que permitan mejorar el *status* social y obtener ingresos económicos abundantes y rápidos.

Bien diferentes son, sin embargo, las aspiraciones educativas, para el próximo milenio, de las fuerzas que lideran este campo. La Misión colombiana de Ciencia, Educación y Desarrollo, por ejemplo, conformada por el gobierno nacional con un conjunto de científicos de reconocido prestigio internacional (como es el caso del doctor Manuel Elkin Patarroyo) y por nuestro premio Nobel de Literatura, Gabriel García Márquez, propone, entre sus recomendaciones, ideas como estas:

*Dar prioridad al dominio de diversos marcos de pensamiento por parte de los alumnos, de manera que tengan la capacidad de reflexionar, planear y hacer monitoría de sus propios procesos mentales.*<sup>43</sup>

En lo anterior, se pone el énfasis de la formación en las estructuras y habilidades del pensamiento y la reflexión, más que en los contenidos y las informaciones científicas.

---

(43) República de Colombia, Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. *Colombia, al filo de la oportunidad. Informe Conjunto*. Presidencia de la República, Consejería para la Modernización del Estado, 1994. p. 97.

O, también como esta:

*Desarrollar en los alumnos un variado repertorio de lenguajes y códigos (textuales, lógicos, icónicos, informáticos, televisivos, etc.), derivados del desarrollo de la ciencia, la tecnología y el mestizaje cultural, todos los cuales se requieren para operar exitosamente en la cultura actual y dominar las nuevas tecnologías.*<sup>44</sup>

En ella, se reconoce la influencia sobre los educandos de una pluralidad de saberes y la necesidad de conciliarlos de manera que contribuyan a una formación integral y funcional.

En realidad, en el momento presente estamos ante una nueva manera de ver todo el fenómeno científico, al hombre y la propia educación.

¿Cómo integrar, pues, los diversos saberes que tiene que enfrentar el educando en la actualidad, tanto los que proceden directamente del campo de la ciencia y de la tecnología como los que provienen de la *escuela paralela* (medios de comunicación) y del ambiente extraescolar (como la llamada “ciudad educadora”), para propiciar una educación adecuada y de calidad?

El presente trabajo pretende hacer una reflexión sobre este tema, por medio de una aproximación de carácter exploratorio a la reciente propuesta de Edgar Morin sobre un nuevo paradigma: el paradigma de la complejidad.

---

(44) República de Colombia, Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. *Colombia, al filo de la oportunidad*. Presidencia de la República, Consejería para la Modernización del Estado, 1994. p. 97.



Quienes hemos participado de los seminarios —igualmente introductorios— sobre este tema, dirigidos por el profesor Sergio González M.<sup>45</sup>, a la vez que nos sentimos muy motivados por las ideas del profesor Edgar Morin, reconocemos que, por ahora, sólo podemos dar unos primeros pasos hacia la identificación y comprensión de esas ideas, con la esperanza de no incurrir en demasiadas interpretaciones erradas o inexactas.

Para ello, hacemos un somero inventario de las propuestas epistemológicas que se han hecho sobre este particular, nos aproximaremos a la de Edgar Morin y trataremos de identificar sus potencialidades para comprender nuestra situación educativa.

### *Las propuestas epistemológicas*

Se entiende que el espacio y el nivel educativo más adecuado para analizar y promover esta integración de los distintos saberes es la universidad, ya que ella se encuentra abierta por naturaleza a la universalidad del saber y su nombre sugiere la unidad dentro de la diversidad.

Ahora bien, la universidad es concebida por algunos<sup>46</sup> como el ámbito de la ciencia. Además, de todos es conocido cómo en la ciencia ha prevalecido en nuestro medio, al menos en la práctica, el enfoque positivista y, recientemente, el *tecnocientífico*. Con base en estos supuestos, se ha pensado que la manera de lograr la integración superior del saber es por medio de las propuestas gnoseo-

---

(45) Seminarios sobre el paradigma de la complejidad en la Universidad de La Salle, Facultad de Filosofía, 1995 y 1996.

(46) Especialmente por el llamado “modelo alemán” (respaldado por las ideas de Humboldt, Jaspers y Heidegger).

lógicas y epistemológicas, ya que la epistemología es el conocimiento del conocimiento científico.

Tales propuestas se pueden agrupar en los siguientes modelos:

- Subordinación y articulación de las distintas ciencias con los saberes presuntamente superiores de la teología y la filosofía (superiores por su universalidad y grado de radicalidad en la fundamentación). Este modelo ya casi no tiene defensores, en razón de la evolución actual de la filosofía, la teología y las críticas de los filósofos contemporáneos tanto a la modernidad como a la racionalidad occidental.<sup>47</sup> Más bien, en algunas disciplinas se ha perseguido la unidad de los saberes por *reducción*, así, por ejemplo, la biología se reduce a la química y la química, a la física.<sup>48</sup>
- El *concordismo*, que se preocupa por ver en qué aspectos concuerdan la verdad científica con la religiosa, y el *eclecticismo*, en el que se buscan los puntos en que puede haber acuerdos entre las distintas disciplinas o los que se

---

(47) Refiriéndose a esta concepción, Paul Ricoeur la describe en esta forma: “Según la primera de estas concepciones, la filosofía siempre tiene la misión de construir una representación sistemática de la *realidad*. Según esta corriente de pensamiento, la filosofía es una *Weltanschauung* que implica un realismo decidido en el plano de la teoría del conocimiento(...) La filosofía, en relación a la ciencia, sería un conocimiento más fundamental, más englobante, no sólo porque relacionaría los resultados de las ciencias y confrontaría sus métodos, sino porque compondría en una visión del mundo los hechos comprobados por la ciencia y los valores derivados de la experiencia social de la humanidad”. (Paul Ricoeur. “La filosofía”. En: *Corrientes de la investigación en ciencias sociales*. Madrid: Tecnós-Unesco, 1982. pág. 10.)

(48) Véase *La reducción en las ciencias*, de Jorge A. Serrano. México: Trillas, 1985.

estiman “mejores”, los cuales son aceptables como verdaderos.

- Diálogo entre las *ciencias*, dentro de un enfoque *multidisciplinario*. En este caso, suele empezar el diálogo por la aclaración del estatuto epistemológico de las ciencias sociales,<sup>49</sup> y cada disciplina se mantiene dentro de su enfoque, método, categorías y especialidad, sin más compromiso que el de exponer su punto de vista sobre un tema, dentro de una especie de “panel” de saberes.
- *Interdisciplinariedad*, en la cual, sin desconocer los límites propios de cada disciplina, se buscan factores de unidad entre diversos saberes, bien sea en cuanto al objeto, al método o al lenguaje. Esta alternativa es muy mencionada en la actualidad, sin embargo, suele tener grandes dificultades (particularmente, en las ciencias humanas y sociales) en el momento de los procesos concretos.
- *Transdisciplinariedad*, es una propuesta en la cual el factor de unidad e integración no responde a los límites disciplinarios, sino más bien a la confluencia de las estructuras y habilidades del pensamiento y del análisis generados por las disciplinas en quienes las cultivan, para el estudio de problemas determinados. En este caso, los problemas rebasan el respeto de los límites disciplinarios y son el factor real de la integración de los saberes.<sup>50</sup>

---

(49) Véase *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, de J. María Mardones y N. Ursúa. México: Fontamara, 1987.

(50) Es el enfoque, por ejemplo, de la propuesta de Manfred Max-Neef con respecto a las necesidades humanas cuando afirma: “Un desarrollo a es-

Como se puede observar, en todos estos casos la categoría referencial es la de *disciplina* vista, normalmente, desde la perspectiva *epistemológica*, aunque hoy es obvia la necesidad de superar el *especialismo* cerrado. Otra propuesta actual es la de la *visión holística* o de totalidad, en la cual lo básico es la percepción del conjunto y, luego, si es el caso, la de la especificidad de cada parte (en la teoría de la *Gestalt*). Morin considera que este tipo de visión no es adecuada, oculta la verdad, pues, según afirma: “El *holismo* sólo es aplicable a una visión parcial, unidimensional, simplificante del todo. Hace de la idea de totalidad una idea a la cual se reducen las demás ideas sistémicas, cuando esta debería ser una idea de confluencia. El *holismo* depende, pues, del paradigma de simplificación (o reducción de lo complejo a un concepto clave, a una categoría clave).

---

cala humana, orientado en gran medida hacia la satisfacción de las necesidades humanas, exige un nuevo modo de interpretar la realidad. Nos obliga a ver y evaluar el mundo, las personas y sus procesos de una manera distinta de la convencional(...) Tal como una piedra tiene distintos atributos para un geólogo que para un arquitecto, las necesidades humanas adquieren visos distintos en el ámbito de la psicología clínica que en el ámbito del desarrollo. Ello no implica, empero, sugerir la construcción de nuevos reduccionismos. Los ámbitos y los atributos están imbricados en ambos casos. De lo que se trata es de una cuestión de forma y de énfasis; es decir, de enfoque.

“En la necesaria transdisciplinariedad (...) el esfuerzo no puede sustentarse, sin embargo, en ninguna disciplina particular porque la nueva realidad y los nuevos desafíos obligan ineludiblemente a una transdisciplinariedad(...)

“Es la cuestión de la creciente magnitud y complejidad la que determina la transformación de problemas con claros contornos disciplinarios en problemáticas generadoras de difusos entornos transdisciplinarios”. (MAX-NEFF, M.; ELIZALDE, A. y HOPENHAYN, M. *El desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Santiago de Chile: Cepaur, Fundación Dag Hammarskjöld, 1986. p. 23 y 24.)

La crítica de Morin al enfoque holístico lo compromete, también, con un deslinde frente a la tradicional *teoría de sistemas*.<sup>51</sup> Frente a ella propone desarrollar: a) un paradigma sistémico que sea aplicable a toda teoría y b) un concepto de *sistema* como *unidad de lo múltiple*, en la que opere la recursividad.

Pero, por una parte, el desafío que estamos estudiando es el de la integración del *saber* y, por la otra, el concepto del saber se entiende actualmente —gracias a la evolución de las mismas ciencias— como una categoría más amplia que la de la propia ciencia, pues incluye los saberes de la vida cotidiana y del mundo mágico, simbólico, religioso y mítico. Además, frente al modelo de universidad *científica*, aparecen hoy los modelos de las universidades centradas en la formación o en la proyección social y en la apropiación y producción de la cultura.

---

(51) Edgar Morin dice en *Ciencia con consciencia* (Barcelona: Anthropos, 1984, p. 198 y 199): “Opongo a la idea de teoría general o específica de los sistemas, la idea de un paradigma sistémico que debería estar presente en todas las teorías, cualesquiera que sean sus campos de aplicación sobre los fenómenos.

“Ahora bien, el paradigma nuevo que la idea de sistema aporta ya fue expresado por Pascal: ‘Tengo por imposible conocer las partes sin el todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente las partes’ (entendido este conocimiento en forma recursiva).

“Al mismo tiempo, no debemos plantear el sistema únicamente como unidad global, sino como una *unitas multiplex*; también ahí se acoplan necesariamente términos antagonistas”.

## *La propuesta de la complejidad organizada*

En este contexto, aparece la propuesta de Edgar Morin sobre la reforma del pensamiento para dar campo a un nuevo *paradigma*, que es el de la *complejidad*.

En primer lugar, no se trata simplemente de un nuevo modelo, sino de un nuevo *paradigma*. Morin se refiere al significado de este concepto en los términos siguientes:

*Un paradigma contiene, para cualquier discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de inteligibilidad al mismo tiempo que las relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos (...)*

*Esta definición del paradigma es de carácter, a la vez, semántico, lógico e ideológico. Semánticamente, el paradigma determina la inteligibilidad y da sentido. Lógicamente, determina las operaciones lógicas rectoras. Ideológicamente, es el principio primero de asociación, eliminación y selección que determina las condiciones de organización de las ideas. En virtud de este triple sentido generativo y organizacional, el paradigma orienta, gobierna y controla la organización de los razonamientos individuales y los sistemas de ideas que le obedecen.<sup>52</sup>*

---

(52) MORIN, Edgar. *El método. IV. Las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. (Traducción de Ana Sánchez). Madrid: Cátedra-Teorema, 1992. p. 218.

La complejidad se entiende como un tejido (*complexus*), es decir, lo que está en el conjunto constituido por infinidad de componentes heterogéneos, inseparablemente asociados.<sup>53</sup>

Ahora bien, no se trata de un conjunto confuso; el paradigma de complejidad persigue la unidad de lo múltiple (tal como la misma universidad). Se trata de captar de modo sistémico la realidad, con base en sus diferentes elementos. A ello apunta la relación *orden/desorden/organización*. El concepto de organización es, por eso, recurrente en el pensamiento de este autor.

### *Antecedentes*

La propuesta de una visión de complejidad responde al estado que ha alcanzado, en las últimas décadas, la discusión sobre el conocimiento científico. Estado que, al menos, ha pasado por tres grandes momentos a lo largo de la Edad Moderna: el momento de la simplificación,<sup>54</sup> el de la complejidad desorganizada y el de la complejidad organizada.

El primer momento corresponde a la teoría del conocimiento iniciada por el racionalismo de Descartes, quien entendió el conocimiento como la búsqueda de la certeza, caracterizada por la plena claridad y evidencia. Certeza a la cual se llega por medio de los métodos de la deducción, la inducción y, ante todo, de la intuición de las ideas que aparecen en el *cógit*.

(53) MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1994.

(54) Es preciso, sin embargo, aclarar que las palabras *simplicidad* y *simplificación* tienen en este autor un significado descriptivo (opuesto a lo complejo); por consiguiente, no se les puede dar un sentido despectivo como el que mencionamos en español cuando hablamos de *simplismo*.

En efecto, dice Descartes, en la Regla II:

*Debemos ocuparnos únicamente de aquellos objetos que nuestro espíritu parece poder conocer de un modo cierto e indudable.*

Y en la VI, agrega:

*Para distinguir las cosas más simples de las complicadas y seguir con orden la investigación, es preciso observar, en cada serie de cosas en que hemos deducido directamente algunas verdades de las otras, cuál es la más simple y cómo todas las demás están alejadas a mayor, menor o igual distancia de ella.<sup>55</sup>*

Por supuesto, la claridad y la distinción son incompatibles con el azar, el desorden y la contradicción y pretenden suprimir toda *incertidumbre* (pues de lo que se trata es, precisamente, de buscar la certidumbre). El método es, ante todo, orden.<sup>56</sup> La física-matemática moderna (newtoniana) se rige por el mismo paradigma: paradigma de disyunción, de reducción, de simplificación.

Pero, afirma Morin:

*Hay que reconocer que esta simplificación, esta reducción, esta disyunción, han conducido a progresos fabulosos puesto que la obsesión por lo elemen-*

(55) DESCARTES, R. *Oeuvres. Règles pour la direction de l'esprit, meditations, objections et réponses*. T. II. París: Libraire Joseph Gibert. p. 9 y p. 23.

(56) Op. Cit.

*tal y la obsesión por la ley simple han conducido al descubrimiento de la molécula, luego del átomo y luego de la partícula.*<sup>57</sup>

Pero —añade nuestro autor— a diferencia de un Descartes que partía de un principio simple de verdad, es decir, que identificaba la verdad con las ideas claras y netas y, por ello, podía proponer un discurso del método de algunas páginas, yo hago un discurso muy largo en busca de un método que no se revela por ninguna evidencia primera y que debe elaborarse en el esfuerzo y el riesgo.

*La misión de este método no es dar las fórmulas programáticas de un pensamiento "sano". Es invitar a pensarse a sí mismo en la complejidad.*<sup>58</sup>

Se trata, a la inversa del idealismo, de evitar encerrar lo real en una caja, en una idea, de pretender reducir lo real a un sistema coherente de ideas.

Según Morin, dentro de ese mismo paradigma se encuentran, en el presente siglo, el positivismo lógico (con su criterio de demarcación y su principio de verificación) y el racionalismo crítico de Popper.

Será necesario que se desarrollen, por una parte, las tendencias interdisciplinarias de la fisicoquímica y la biología, la teoría de los sistemas y la cibernética y, por la otra, la teoría crítica, la historia y la sociología de la ciencia, así como el planteamiento del anarquismo del conocimiento de Feyerabend para que se empiece

---

(57) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Op. Cit. p. 74.

(58) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Op. Cit. pp. 316-317.

a percibir la necesidad de una nueva manera de concebir el conocimiento científico como una visión de complejidad.

Aunque, en realidad, la necesidad de una visión de complejidad es antigua. Apareció ya en la misma filosofía oriental y en la filosofía griega (micro y macrocosmos), en el concepto de *sistema* (por ejemplo, de los sistemas filosóficos) desarrollado en la Edad Media; en la búsqueda del *espíritu* de las sociedades de la ilustración francesa y en la búsqueda de un enfoque adecuado para estos fenómenos y para comprender y explicar el fenómeno de la vida, sin necesidad de observarla a través de su opuesto, la muerte (por disección analítica de cadáveres).

En el último siglo, esa necesidad aparece en las ciencias, gracias a la teoría de sistemas y a la cibernética (como un intento de superar el modelo racionalista y positivista moderno, al que Morin denomina modelo de la simplicidad o reductivo, inspirado en el ideal cartesiano), así como a la *complejidad desorganizada* que constituyen esa multitud de saberes especializados que se despliegan en la primera mitad del siglo, muchos de los cuales tratan de los mismos objetos sin poder entenderse mutuamente.

Pero, también, la necesidad de una visión de complejidad fue planteada por la fenomenología cuando en la descripción de las vivencias, percibe que estas constituyen un fenómeno *coimplicado*,<sup>59</sup>

---

(59) "La universal peculiaridad de las vivencias —tomadas como posibles datos de percepción reflexiva (inmanente)— de que acabamos de tratar, es parte integrante de una peculiaridad todavía más amplia, que se enuncia en la *ley esencial* de que toda vivencia se halla inserta en un complejo de vivencias esencialmente encerrado en sí mismo, no sólo bajo el punto de vista de la *sucesión* temporal, sino también bajo el punto de vista de la *simultaneidad*". (E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (Trad. José Gaós). México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 3a. Edición, 1986. p. 195.)

para cuya percepción no son suficientes la definición, la categorización, la formulación de teorías claras o la cuantificación características del conocimiento científico positivista. Dentro de esta corriente fenomenológica, Heidegger va a decir que "la vida crea su propia niebla"<sup>60</sup> y Ortega y Gasset,<sup>61</sup> que hay otras formas de "claridad" distintas de la cartesiana, como la que se puede dar precisamente en la *complejidad* de nuestra propia vida.

Lo nuevo de Edgar Morin es su propuesta de una reforma del pensamiento que permita desarrollar un nuevo *paradigma de complejidad organizada*, y ya no para oponerse a la especialización de los saberes, sino contando con ellos; no para estar contra unos u otros saberes y métodos específicos, sino contando con ellos y otros más.

La propuesta de Morin coincide con la apreciación de que el concepto del saber es más omnicomprendivo que el concepto de conocimiento y más todavía que el de conocimiento científico; por consiguiente, hay que hablar más bien de "las verdades polifónicas

---

(60) También es pertinente la referencia que hace este autor a la necesidad de una nueva forma de dar "razón suficiente", en el campo de la física, cuando dice: "(...) la investigación se ve empujada a reducir la pluralidad dispersa de las partículas elementales a una nueva unidad. Se trata de superar las contradicciones que aparecen continuamente en los hechos observados y en las teorías propuestas para su explicación. Esto sucede haciendo que concuerden los juicios contradictorios. Para ello se necesita una unidad que enlace lo contradictorio". ("El principio de razón en M. Heidegger," en: *¿Qué es filosofía?* (Trad. J. Luis Molinuevo). Madrid: Ediciones Narcea, 2a. Ed., 1980. p. 82.)

(61) Véanse de J. Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Madrid, Ed. Alianza) o *sobre la razón histórica* (Madrid, *Revista de Occidente* y Alianza Ediciones, 1979).

de la complejidad",<sup>62</sup> dentro de las cuales ciertamente caben las del conocimiento y las del conocimiento científico, pero, también las diversas racionalidades de otras formas de saber.

Esta propuesta, como se puede apreciar, asimila más las modalidades inter o transdisciplinarias y sistémicas, que las otras que hemos descrito en la primera parte de este trabajo.

### *Supuestos de la visión de la complejidad organizada*

La propuesta de Morin responde a la idea de que la realidad rebasa plenamente el conocimiento y el saber. De ahí, también, que la lógica clásica queda igualmente rebasada por la lógica de la complejidad, pues, según afirma este autor:

*El tejido de lo que llamamos real comporta capas, agujeros, emergencias que son sublógicas, supra-lógicas, alógicas, extralógicas...*<sup>63</sup>

*En lo real, hay brechas de inteligibilidad, inaccesibles a la lógica.*<sup>64</sup>

---

(62) MORIN, Edgar. *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. (Trad. Domenéc Bergardá). 4a. Edición. Barcelona: Kairós, 1992. p. 250.

(63) MORIN, Edgar. *El método*. Madrid. Cátedra-Teorema, 1991. p. 209.

(64) MORIN, Edgar. Op. Cit. p. 210.

(10)  
P. 20  
5  
es

*La racionalidad verdadera—añade—es capaz de llevarnos a los límites del entendimiento y a las fronteras de la enormidad de lo real. Entonces puede dialogar con la poesía.*<sup>65</sup>

La realidad, dentro de la cual está la realidad del propio hombre, es multidimensional (el hombre es *sapiens, faber, ludens* y *demens*, enseña en *El paradigma perdido*). El pensamiento complejo amplía el horizonte de comprensión de la realidad, sin agotarlo, pues, de todas maneras, el ser humano sólo puede percibir esbozos de la realidad. La ciencia es, entonces, un conocimiento abierto, inacabado y autocorrectivo.

De otra parte, el propio conocimiento científico se sobredimensiona cuando admite un “conocimiento del conocimiento”, pues:

*La conciencia sin ciencia y la ciencia sin conciencia son radicalmente mutiladas y mutilantes. Los caminos hacia la complejidad son, al mismo tiempo, los de un conocimiento que intenta conocerse a sí mismo, es decir, los de una ciencia con conciencia.*<sup>66</sup>

También, la propuesta de Morin se fundamenta en una concepción abierta y dinámica de la realidad, por eso, con un cierto sabor hegeliano, incluye, dentro de esta, la contradicción, el azar y la incertidumbre.

---

(65) MORIN, Edgar. *El método*. Op. Cit. 1991. p. 215.

(66) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. (Trad. Ana Sánchez). Barcelona, Antropos. 1984. p. 28.

*La racionalidad verdadera es una racionalidad inacabada, abierta, que necesita de una lógica inacabada, abierta...*<sup>67</sup>

Pues este autor concibe:

*La relación orden/desorden/organización, en la que lejos de sustituir el orden-rey por el desorden-soberrano, insiste en la inextricable complejidad que une estas nociones.*<sup>68</sup>

### *El alcance de la propuesta de Edgar Morin.*

Así mismo, la propuesta de Morin reviste una especial actualidad pues pretende hacer una nueva síntesis de los distintos saberes desarrollados en el siglo XX, relacionados con la biología, la genética, la ecología, la cultura, la psicología, las ciencias cognitivas, la epistemología y la informática.

Se centra en el desarrollo de una *epistemología compleja* en la cual:

*(...) el metapunto de vista (...) requiere no sólo el examen de las condiciones lógicas y noológicas del conocimiento, sino, también, el examen (...) de sus condiciones histórico-socioculturales.*<sup>69</sup>

---

(67) MORIN, Edgar. *El método*. p. 214.

(68) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. p. 20.

(69) MORIN, Edgar. *El método*. p. 209.

)) (d1)  
1 p o d j  
(S)  
as

Dos autores recientes<sup>70</sup> sintetizan las características de esta epistemología de la complejidad en estos enunciados:

- La complejidad es un rasgo general de toda la realidad; desde lo animado a lo viviente y desde lo humano a lo social.
- La ciencia es un punto de vista de la complejidad.
- La visión de la complejidad implica percibir al mismo tiempo todo el sistema, así como lo singular, lo temporal y lo local de este.
- La complejidad exige conjugar la visión totalizadora con la contextual.
- La visión de la complejidad conlleva la apertura metodológica pues no tiene *un* método propio. Se opone al monismo metodológico. Frente al reduccionismo positivista, afirma el canon de conocimiento de las ciencias sociales.
- Esta perspectiva privilegia las visiones generales y los bosquejos explicativos.
- Rompe con los compartimientos estancos.
- Integra al observador con lo observado.

(70) MARDONES, J. M. y URSÚA, N. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México: Ediciones Fontamara, 1987. pp. 54-55.

- Se apoya en la transdisciplinariedad.<sup>71</sup>
- Propende por la reconstrucción y la centralidad del sujeto (desde luego ya no del sujeto cartesiano, es decir, del cógito).
- Se orienta a comprender *totalidades concretas*.
- Conjuga la *explicación causal* con la *interpretación hermenéutica*.

Podemos añadir que esta epistemología incorpora el carácter evolutivo, tanto de la realidad como del conocimiento científico, y, dentro de ese carácter, la comprensión del desorden, el error, la contradicción y la incertidumbre.<sup>72</sup>

Además, rompe con el sentido unilineal de la evolución de esa realidad y de ese conocimiento al incorporar el principio cibernético de la *realimentación*, a la que Morin denomina “recursividad”. (Por ejemplo, cuando constata que en la relación individuo-sociedad, gracias a la cultura, la sociedad produce al individuo a la vez que los individuos producen la sociedad.)

(71) El profesor Morin constata que la matematización y la formalización de la ciencia moderna fueron, de hecho, una forma de transdisciplinariedad, pues la matemática y la lógica trascendieron a las diversas disciplinas científicas; pero ahora se trata de desarrollar una nueva transdisciplinariedad con base en el paradigma de complejidad, porque la antigua produjo como resultado el especialismo disciplinario (“La antigua y la nueva transdisciplinariedad”, en *Ciencia con conciencia*, p. 311).

(72) Morin habla de complejidad *organizada* no sólo por la importancia que tiene para él la categoría de organización y, tal vez, —nos parece— para superar las limitaciones tanto de la epistemología “anarquista” de Feyerabend como las de la categoría del azar.



Pero, todavía más, con esta epistemología Morin propone:

*(...) la consolidación de un nuevo paradigma y el desarrollo de una "paradigmatología". Nos hallamos en los preliminares de la constitución de un paradigma de complejidad, que es necesario en sí mismo para la constitución de una paradigmatología, y no se trata de la tarea individual de un pensador, sino de la obra histórica de una convergencia de pensamientos.<sup>73</sup>*

Ello implica la reforma del pensamiento, no sólo del sujeto individual, sino del sujeto cultural e histórico.

Para lograrlo, a quienes cultivan la ciencia, Morin los invita a enfrentar el fenómeno de la complejidad al estudiar sus respectivos objetos, sin perder, claro está, la profundidad en su especialidad y las posibilidades de integración epistemológica. ¿Cómo?

1. Es preciso asociar ese objeto a su entorno. "De ahí el principio de *eco-auto-organización*. Cuanto más autónoma es una organización viviente, más dependiente es de su entorno. Aún más: el viviente forma parte de su entorno, el cual forma parte de él".<sup>74</sup>
2. Así mismo, se necesita unir el objeto a su observador, lo cual implica superar el viejo dualismo *sujeto-objeto*, y la oposición entre explicación y comprensión.

---

(73) *Ibíd.* pág. 244.

(74) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. p. 243.

3. Se requiere entender el objeto como un sistema que está en actividad autoprodutora y autoorganizadora.
4. Es necesario superar la obsesión por lo elemental, por lo simple, por la reducción al orden, a la organización, y ver "el carácter a la vez complementario, concurrente y antagonista" de los conceptos orden/desorden/organización.<sup>75</sup>
5. Se precisa confrontar la contradicción y la incertidumbre como capas de la realidad.

Nos parece que estas ideas invitan a desarrollar una especial capacidad de escuchar a los demás, de comprender sus puntos de vista, de volver a mirar siempre de nuevo los nuestros, de superar las visiones unilineales, unidimensionales y convergentes.

## *Las aplicaciones en el proceso educativo*

Ricardo Nassif nos ha hecho ver cómo la educación no es solamente un proceso de reproducción pasiva de la cultura de una sociedad, sino un proceso que permite la asimilación crítica, la transformación y hasta la creación de nuevas formas culturales,<sup>76</sup> proceso al que hoy se le reconocen dimensiones biológicas y ecológicas.

---

(75) MORIN, Edgar. *Ciencia con conciencia*. p. 345.

(76) NASSIF, Ricardo. *Teoría de la educación*. Madrid: Editorial Cincel-Kapeluz.

Ahora bien, por principio, la cultura, la personalidad, la biología y la ecología son realidades complejas, abiertas y dinámicas, como lo es, por consiguiente, la propia educación.

Mucho más cuando se las estudia en sus formas históricas concretas, como pueden ser las de nuestras realidades latinoamericanas, afectadas por la pobreza crítica, el atraso, la dependencia, las formas económicas alternativas e ilegales, el sincretismo religioso, la corrupción política.

Un ejemplo de la tendencia a ver de nueva forma la ciencia, el hombre y la educación es la reciente Ley General de Educación colombiana (la primera de esta naturaleza en el presente siglo en nuestro país), que desarrolla la reciente Constitución Política de 1991.

En ella, se propone, como fundamento de la educación, “una concepción integral de la persona” (artículo 1) y como fin, el desarrollo de la personalidad dentro de un proceso de formación “integral” (artículo 5,1). Lo integral remite, a la vez, a la diversidad de dimensiones que la Ley enumera como son las dimensiones física, síquica, intelectual, moral, espiritual, social, afectiva, ética, cívica y la relacionada con los valores humanos; pero, igualmente, remite a una adecuada integración de todas ellas pues cada una puede ser objeto de estudio y de formación especializada.

Además, entiende la educación como un proceso, es decir, como una realidad dinámica dentro de la cual intervienen las distintas tensiones y contradicciones que son propias de la condición humana.

También, propone (artículo 5,2) una formación política que promueva el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, la búsqueda de la paz, el desarrollo de los principios democráticos de la convivencia, el pluralismo, la justicia, la solidaridad, la tole-

rancia y la libertad. Lo cual es una apertura a un tema rico y complejo, mucho más cuando se le aprecia dentro del contexto real de la crisis que venimos padeciendo en estas últimas décadas.

Así mismo, invita (artículo 5,6) a lograr el estudio y la comprensión crítica de la cultura nacional, de la diversidad étnica y cultural del país (la Constitución pide la asimilación de la cultura universal), así como del fundamento de la unidad nacional y de su diversidad.

Todo ello, nos parece, es una propuesta que implica el que los agentes educativos consolidemos la “reforma del pensamiento” de que habla Morin, dentro del nuevo paradigma de *complejidad*, porque, de otra manera, con facilidad se puede interpretar como una invitación a visiones generalistas o a la sumatoria de especialismos desarticulados que ya no tienen ningún futuro.

Los miembros de la Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo, de quienes hablamos al comienzo de este capítulo, así lo entendieron, particularmente quienes trataron el tema específico de la educación. En el tomo II<sup>77</sup> del informe de esta misión, proponen un enfoque sistémico de la realidad educativa nacional, centrado en los procesos, y una visión abierta y dinámica del conocimiento y de la ciencia. Aunque, tal vez, una visión dentro del paradigma de complejidad, tal como lo entiende Morin, permitiría todavía un mejor horizonte para esta propuesta.

Lo que también va quedando claro es que una educación orientada por lineamientos como los que se proponen actualmente en Colombia requiere de una nueva visión del hombre y de una nueva

---

(77) Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. *Educación para el desarrollo; informes de comisionados*. Tomo II. Santafé de Bogotá D.C.: Presidencia de la República de Colombia, Consejería Presidencial para el Desarrollo Institucional, Colciencias, 1995.

comprensión del *sujeto de la educación*. Se necesita una *antropovisión* que permita comprender la condición existencial real de las personas y de sus grupos de referencia, con todas las posibilidades, limitaciones y contradicciones que aquella pueda tener y a partir de la cual se puedan desarrollar procesos educativos adecuadamente contextualizados (respetuosos de la diversidad cultural y, a la vez, congruentes con el proyecto nacional de educación y con las tendencias de la cultura universal).

La visión antropológica de Morin ofrece posibilidades a este respecto. En efecto, la invitación que nos hacía en 1973 a considerar al hombre, como lo indicamos anteriormente, no sólo como *homo sapiens* y *faber*, sino, también, como *homo ludens* y hasta *homo demens*; hombre que conoce, que produce técnica y tecnología, que se desarrolla gracias a la imaginación, que juega y que es temerario y destructor, es bastante pertinente a nuestra crisis histórica particular.

*Difícilmente, dice, puede concebirse una antropología fundamental que no se interese por la fiesta, la danza, la risa, las convulsiones, las lágrimas, la alegría, el entusiasmo, el éxtasis.*<sup>78</sup>

Y con la pretensión de dotar de un contenido diferente a la categoría de *naturaleza humana*, afirma:

*Esta diversidad no puede ser comprendida partiendo de un principio simple de unidad (...), sólo puede hallarse en la unidad de un sistema hipercomplejo.*<sup>79</sup>

---

(78) MORIN, Edgar. *El paradigma perdido*. p. 129. (La primera edición de esta obra fue de 1973 en la Ed. du Séuil. El tema del *homo faber* se puede ver en la página 133 y el de la imaginación, en la 143.)

(79) MORIN, Edgar. *El paradigma perdido*. p. 173.

La más reciente visión de la “Antropología del conocimiento”, de 1986,<sup>80</sup> propone una reintegración del sujeto y una reorganización epistemológica basadas en los avances recientes, tanto de la biología como de las ciencias sociales y cognitivas. Propuesta digna de una evaluación crítica en el momento de prever la formación integral de las personas. Ahora bien, “el talento de *sapiens* —sosténía— reside en controlar todos y cada uno de los controles”.<sup>81</sup> ¿En qué consiste este control? ¿Cómo se puede lograr? ¿Es este el fin de la educación?

De la misma forma, consideramos conveniente dicha evaluación sobre la propuesta de Edgar Morin al pretender consolidar el saber pedagógico, pues la pedagogía, como reflexión sobre los fenómenos educativos para buscar su cualificación, se refiere a una realidad cada vez más compleja (la educación) y al tratar de establecer su “estatuto epistemológico” se enfrenta con una condición incierta, pues no acaba de demarcar su objeto, sus categorías básicas y su método. Esta condición, nos parece, bien puede ser comprendida y legitimada dentro del paradigma de complejidad que viene proponiéndonos Morin.

Lo cierto es que un educador actual requiere de un perfil nuevo y de un pensamiento abierto y complejo. Sólo con ellos puede enfrentar los diversos papeles y compromisos que le está pidiendo la educación y conducir la formación *integral* de educandos sujetos a la más compleja y dinámica red de relaciones, actitudes y saberes, como es la que está estableciendo la cultura actual (local, nacional y planetaria).

---

(80) MORIN, Edgar. *El método. III. El conocimiento del conocimiento*. Libro primero. “Antropología del conocimiento”. (Traducción Ana Sánchez.) Madrid: Cátedra-Teorema, 1988.

(81) MORIN, Edgar. *El paradigma perdido*. p. 154.

Ahora bien, en una aproximación al tema, como lo es este escrito, no hay lugar para conclusiones; pero sí lo puede haber para unas reflexiones finales.

En el proceso de búsqueda de herramientas conceptuales para comprender la complicada y cambiante realidad que nos rodea, especialmente de la realidad educativa, nos llega (tal vez con retraso) la obra de Morin como una oferta que presenta varias ventajas. A semejanza de otras propuestas, sintetiza diversas tendencias de las ciencias actuales, en un nivel superior de integración; a la vez, respeta la especificidad y los logros de cada una de ellas. De esta forma, nos puede proteger de diversos *reduccionismos* y visiones unilaterales, lo mismo que de especulaciones generalistas.

No se trata de una propuesta nueva (incluso en su país puede estar siendo considerada ya como antigua); en Colombia, diversas personas han estudiado sus libros, pero no hemos visto que su propuesta haya tenido la proyección que han merecido otras. Sin embargo, no pretendemos convertirlo en "moda" (menos en el campo educativo), sino invitar a considerarla como una fuente útil para ayudarnos a navegar en la crisis sociocultural que nos aqueja, tal vez junto con otras fuentes.

Al invitar a "naturalizar" este autor dentro de nuestro medio, pensamos que lo más adecuado es proponer una lectura y asimilación crítica arraigada en nuestra situación. A fin de cuentas, si la realidad es compleja, abierta y dinámica, nuestra comprensión de ella sólo puede entenderse como un boceto más o menos aproximado de algunos escorzos de ella. Boceto que puede ser realizado con mejores instrumentos y materiales y con más habilidad por otros.

*Colección  
Mesa Redonda*

- |  |  |
|--|--|
| 1. INVESTIGAR PARA CAMBIAR<br>Un enfoque sobre investigación acción participante<br><i>Jorge Murcia Florián</i>                            | 9. ÉTICA Y EDUCACIÓN<br>Aportes a la polémica sobre los valores<br><i>Autores varios</i>   |
| 2. PENSAR Y ACTUAR<br>Un enfoque curricular para la educación integral<br><i>Clara Franco de Machado</i>                                   | 10. INVESTIGACIÓN TOTAL<br>La unidad metodológica en la investigación científica<br><i>Hugo Cerda</i>  |
| 3. RÉGIMEN DISCIPLINARIO DOCENTE APLICADO<br>Defensa, pruebas, procedimiento, tipicidad<br><i>Pablo Julio Poveda Veloza</i>                | 11. ENSEÑANZA DE LA HISTORIA A TRES NIVELES<br><i>Darío Betancourt Echeverry</i>   |
| 4. INTERROGAR O EXAMINAR<br>Un enfoque sobre la evaluación en el medio educativo<br><i>Juvenal Nieves Herrera</i>                          | 12. SEXUALIDAD Y EDUCACIÓN<br>Abriendo caminos<br><i>Autores varios</i>  |
| 5. CRÓNICA DEL DESARRAIGO<br>Historia del maestro en Colombia<br><i>Alberto Martínez Boom</i><br><i>Jorge O. Castro, Carlos E. Noguera</i> | 13. MAESTROS, ALUMNOS Y SABERES<br>Investigación y docencia en el aula<br><i>Eloísa Vasco M.</i>   |
| 6. BIOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO<br>Estrategias para el desarrollo de la inteligencia<br><i>Miguel de Zubiría, Julián de Zubiría</i>           | 14. LA DEMOCRACIA ES UNA OBRA DE ARTE<br><i>Humberto Maturana</i>  |
| 7. SABER PEDAGÓGICO<br>Una visión alternativa<br><i>Rómulo Gallego Badillo</i>   | 15. CORRIENTES CONSTRUCTIVISTAS<br>De los mapas conceptuales a la teoría de la transformación intelectual<br><i>Royman Pérez, Rómulo Gallego-Badillo</i> |
| 8. PROMOCIÓN AUTOMÁTICA Y ENSEÑANZA DE LA LECTOESCRITURA<br><i>Rodolfo Posada A., Carmelina Paba</i>                                       | 16. CÓMO ELABORAR PROYECTOS<br>Diseño, ejecución y evaluación de proyectos sociales y educativos<br><i>Hugo Cerda</i>                                    |

*Ante la necesidad de que los docentes indaguen, investiguen y participen en un debate constructivo sobre los temas inmediatos y trascendentes que la educación colombiana requiere, la Cooperativa Editorial MAGISTERIO entrega la colección MESA REDONDA como un elemento más de análisis útil, tanto para los maestros nuevos como para los maestros experimentados.*

*Forman la colección MESA REDONDA autores conocidos y especializados en las diferentes áreas de pedagogía y de la educación; así, la Cooperativa Editorial MAGISTERIO enriquece el movimiento pedagógico, a través de libros que propenden por una educación mejor.*

Este texto contiene tres ensayos. El primero, del propio Edgar Morín quien, gentilmente, nos hizo llegar su contribución. En él, nos pone en alerta sobre los peligros de «la inteligencia tuerta» y la necesidad de acceder a un tipo de conocimiento complejo. El segundo, el mío, consistente en una primera reflexión sobre «América Latina y su complejidad», básicamente sobre el fin de intentar pensar de manera diferente nuestro continente y establecer un diálogo entre Edgar Morín y otros autores latinoamericanos. En el tercero Luis Enrique Ruiz hace una aproximación al tema de la universidad y la propuesta compleja, la cual resulta absolutamente pertinente en el contexto de la reforma educacional que vive Colombia.

SERGIO GONZÁLEZ MOENA. Chileno. Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Salle. Director del proyecto de Investigación y Cooperación Interinstitucional sobre el Pensamiento Complejo.

LIBROS PARA UNA EDUCACIÓN MEJOR

  
cooperativa editorial  
**MAGISTERIO**

ISBN 958-20-0301-7  
  
9 789582 003017