

Antropología y pensamiento complejo

Dr.C. Carlos Jesús Delgado Díaz

Profesor Titular, Universidad de La Habana, Cuba

Presentación en el **II Simposio sobre la razón y la religión**, Santa Clara, 21 y 22 de febrero de 2009

Resumen: La formulación de nuevas teorías desde una perspectiva compleja ha tenido un impacto propio en los estudios de la condición humana y ha proyectado una visión específica sobre la etapa contemporánea del desarrollo de la humanidad. Resultan problemáticas la comprensión misma de lo humano, su pertenencia a la naturaleza y las implicaciones cognitivas e identitarias de las nuevas formas de comprensión del conocimiento y su lugar en la constitución de la identidad humana. Desde el pensamiento complejo, Edgar Morin ha desarrollado una “antropología compleja” como tránsito del antihumanismo a un nuevo humanismo, a la vez que reconocimiento de la complejidad humana como hipercomplejidad. Su contribución a la antropología nos plantea el reto de comprender el proceso de planetarización de la humanidad, su etapa actual y la necesidad de una antropolítica que permita superar la “edad de hierro” de la era planetaria.

“Y yo soy racional, pero no entre los racionalistas; místico, pero no entre los místicos; tengo fe, pero no entre los creyentes en religión”.

Edgar Morin, *Autobiografía*

Como ha señalado Emilio Roger Ciurana, la obra de Edgar Morin es uno de los intentos fundamentales en el siglo XX “de pensar y describir la complejidad humana”. Una complejidad a la vez antropológica, sociológica, ética, política, histórica, que caracteriza *el fenómeno humano*. (Ciurana, 1999, p.1) Para comprender el aporte morinista al estudio de lo humano es importante que distingamos su propuesta paradigmática propia, --el pensamiento complejo--, el significado que tendría entonces una antropología también compleja, y las consecuencias que se derivan de ella para pensar los problemas de la humanidad contemporánea.

1. El camino de la complejidad: Complejidad restringida, complejidad generalizada, hipercomplejidad

El “pensamiento complejo” de Edgar Morin es una propuesta paradigmática. Ello significa en primer término, que no puede ser comprendida como un desarrollo teórico que se inscribe en alguno de los paradigmas contemporáneos y corrige tal o cual aspecto de nuestro conocimiento del mundo. Su propuesta aporta una perspectiva del conocimiento que difiere de los grandes modelos dominantes en el pensamiento científico y filosófico, fundamenta nuevos ideales de conocimiento y proporciona una mirada metodológica para corregir las líneas magistrales de nuestros modos de comprensión.

Se trata entonces de una propuesta teórico-metodológica que para abrirse paso, necesita primero demoler ideales de conocimiento enraizados en el pensamiento científico contemporáneo. Sin demolerlos, carecería de sentido, pues su médula consiste en cambiar los ideales básicos que permiten la construcción de los conocimientos.

Por una parte, Morin se aleja de las propuestas metafísicas que desde la filosofía y el pensamiento modernos contribuyeron a la formulación de los ideales científicos de simplificación y segmentación del mundo y el conocimiento en disciplinas, ocupada cada una de ellas en el estudio de fragmentos, de manera aislada e independiente, en

forma de objetos de estudio distintivos y separados. Su filo crítico se dirige a ellas, por lo que su pensamiento complejo es un pensamiento anti simplificación, anti segmentación. El modo metafísico de pensar, identificado por Hegel en el siglo XIX está entonces también en la mira crítica del pensamiento complejo. Complejo significa dialéctico, pero rebasa los límites del pensamiento dialéctico que nos legara el siglo XIX al incorporar críticamente ese pensamiento y nutrirse de los aportes del quehacer científico ulterior. Así, para la formulación morinista resultan igualmente importantes, la orientación metodológica general que se critica y fue trabajada por los dialécticos del siglo XIX, y los resultados de los desarrollos científicos transcurridos durante el siglo XX.

El desarrollo científico alcanzado en el siglo XX tiene un carácter dual. Contiene simultáneamente avances extraordinarios, y callejones sin salida que ponen en riesgo la supervivencia de la vida en el planeta Tierra, --al menos en las formas que son hoy predominantes. Esta dualidad significa que la fragmentación del mundo y el conocimiento, el aislamiento de los objetos de estudio, dejaron de ser en el siglo XX solo una proyección metodológica general. Se han hecho cuerpo en una ciencia ampliamente desarrollada y diversificada en actividades y quehaceres científicos, tecnológicos, productivos y cotidianos, mediante los cuales los seres humanos se transforman a sí mismos y a la naturaleza a escala planetaria. La dualidad de la ciencia consiste entonces en realizaciones extraordinarias y fracasos no menos extraordinarios. De la consideración crítica de unos y otros se nutre la propuesta morinista.

A diferencia del pensamiento dialéctico del siglo XIX que supo ver la deformación intrínseca al modo metafísico de pensar, el pensamiento complejo parte de aquel avance, pero no se limita a él. Se ubica en la segunda mitad del siglo XX e incorpora tanto la experiencia de hacia dónde conducen la segmentación y fragmentación del conocimiento, como los avances espectaculares de las ciencias, en especial las ciencias que estudian lo vivo y el conocimiento. Así, la propuesta paradigmática de Morin recoge el reto del pensamiento científico tanto en su crítica, como en sus avances más importantes¹, y se inserta por derecho propio en el pensamiento epistemológico crítico

¹ Carlos Reynoso ha criticado la propuesta de Morin atribuyéndole entre otras debilidades falta de actualización, no estar al día de los últimos avances en las ciencias cognitivas, las neurociencias, y la aplicación de herramientas científicas para el modelado de sistemas complejos desarrolladas a fines del siglo XX. Esta crítica sin embargo, debería estar más dirigida a los seguidores de Morin que a él mismo, pues las obras donde se establecen los fundamentos de su concepción fueron escritas en las décadas del setenta y ochenta y su elaboración no pretendió en ningún momento convertirse en el marco conceptual o

del siglo XX. Simultáneamente, esos avances científicos le permiten desarrollar una crítica al pensamiento dialéctico del siglo XIX, incluidas la dialéctica hegeliana y la marxista. Los avances científicos aportados por la teoría de sistemas, la cibernética, la teoría de la información y los estudios de la organización, así como las comprensiones renovadas de la naturaleza biológica del conocer, el determinismo y la causalidad sirven a Morin para construir una crítica a la centralidad o reinado de la idea del orden (racionalidad, determinismo generalizado) en las propuestas dialécticas decimonónicas. El cierre sistémico hegeliano, y los compromisos marxistas con la solución de las contradicciones a favor del orden, el progreso y la revolución social --entendida como revolución salvadora--, sirven a Morin para afirmar la necesidad de una propuesta “dialógica” que supere las limitaciones mencionadas.

La “dialógica” compleja, no está centrada en la idea del orden, sino en la organización, donde orden y desorden dialogan, intercambian lugares y coexisten en una relación irreducible, de concurrencia, complementariedad y antagonismo. Así, los nuevos ideales 1) rescatan la perspectiva antimetafísica presente en el pensamiento dialéctico más avanzado del siglo XIX, y 2) rechazan el reinado o centralidad de la idea del orden, y el orden jerárquico en la explicación del mundo.²

el único modo en que puede pensarse lo complejo. Esta proyección de su obra ha sido reiterada por Morin hasta nuestros días. Por otra parte, la conclusión general de Reynoso, quien ve en la obra de Morin “un obstáculo, un canto de sirenas en el camino hacia una complejidad que es órdenes de magnitud diferente” nos parece exagerada, pues, con independencia de la necesidad de atender constantemente a los nuevos desarrollos en las ciencias que estudian diversos sistemas complejos, y con independencia de las debilidades que pudieran señalarse, la obra de Morin ha jugado y juega todavía un papel fundamental para superar la separación entre la filosofía y las ciencias; el distanciamiento entre las humanidades y las ciencias pretendidamente “duras”; las racionalizaciones y la segmentación del conocimiento que caracterizan la producción de conocimientos científicos heredada de la modernidad. Desde la perspectiva filosófica y epistemológica es una invitación a pensar los fundamentos de una racionalidad científica nueva que conduzca a un nuevo pensamiento, premisa indispensable para encontrar soluciones a los grandes problemas que enfrenta la humanidad contemporánea. Probablemente el gran mérito de Morin ha sido no deslumbrarse por los resultados científicos muy concretos, pero fragmentarios, que identifica como “complejidad restringida”, y haber asumido el reto y los riesgos que implica pensar desde una perspectiva más global, holista, de “complejidad generalizada”.

² En el intercambio con el auditorio que asistiera a la Conferencia que ofreció el 8 de enero de 2006 en la Casa Víctor Hugo en el centro histórico de La Habana, Morin manifestó que la relación entre dialéctica y complejidad era de continuidad y ruptura. Continuidad en tanto el pensamiento complejo reconoce, al igual que el pensamiento dialéctico, el valor de la contradicción. Y ruptura, expresada en el uso del término dialógica y no dialéctica, en dos sentidos. Primero, para distanciarse de la mala interpretación de la dialéctica que se extendió por el siglo XX, la que calificó como “interpretación borracha”. Y segundo, porque la “dialógica” es un distanciamiento intencional con respecto a la triada hegeliana (tesis-antítesis-síntesis), donde se presupone un orden en el cual la síntesis supera la contradicción que encierran la tesis y la antítesis. En su lugar la “dialógica” enfatiza la centralidad de la complementariedad y el antagonismo presentes en la contradicción. Desde la perspectiva metodológica significa que el principio dialógico orienta el pensamiento a tomar juntas las nociones contradictorias y examinar el juego de su complementariedad y antagonismo, sin pretender que estos se agoten en una relación de superación que establezca un orden al modo de la secuencia tesis-antítesis-síntesis.

Morin bebe en los avances del pensamiento científico del siglo XX,³ y su propuesta se construye como un edificio de varios pisos, donde los primeros no han sido elaborados por él, sino por las teorías científicas que hemos mencionado. La búsqueda del método se formula primero como antimétodo, lo que significa 1) negación de las comprensiones del método como instrumento (Aristóteles), canon (Kant), camino que garantiza el conocimiento certero (Descartes) y 2) asunción de una postura abierta al conocimiento y al mundo: el “espíritu del valle”, metáfora que convoca a pensar el acto cognoscitivo como una apertura a los múltiples riachuelos que vienen de todas partes y desembocan en él. Esa apertura es simultáneamente apertura a lo que aportan las teorías sistémica, de la información, cibernética, y a la reconstrucción de la idea de la autoorganización por el pensamiento científico del siglo XX. Así, el anti método deviene método abierto a la diversidad del conocimiento humano.

La obra “El Método” –en especial los tomos 1 y 2--, muestran la integralidad de los aportes de esas teorías. Esquemmatizando⁴, ellos podrían sintetizarse en las lecciones sistémicas (“el todo es más que la suma de las partes”; “el todo es menos que la suma de las partes”), los aportes de la teoría de la información (en especial el reconocimiento de la incorporación de la información a los sistemas vivos, su carácter de in-formación: el papel programador de la información), la atención puesta por la cibernética en la circularidad (lo que hace posible la retroalimentación, la autorregulación, y la comprensión de la causalidad circular). A este primer nivel del método se añade un segundo, consistente en la introducción de la idea de la autoorganización como noción científica básica, no especulativa, en las versiones de H. Atlan, I. Prigogine, H. von Foerster, J. von Neumann. Este es un paso fundamental en dirección a la superación de la noción aristotélica, dominante en el pensamiento científico y la lógica, de que “nada se causa a sí mismo”. La autoorganización es una idea especulativa presente en la historia del pensamiento filosófico universal, pero en las teorías científicas del siglo XX aparece como una noción científica básica, no especulativa o metafísica, y ahí la retoma el pensamiento complejo de Morin. El conjunto de estos desarrollos permite conceptualizar y dar cuenta del fenómeno de la organización, y orientan el esfuerzo metodológico al develamiento de un mundo no de objetos separados y entidades

³ La biografía de Edgar Morin y la monumental obra que es *El método*, nos muestran el esfuerzo indagador que mueve al sociólogo a la realización de lecturas y una incursión prolongada en el terreno de diversas ciencias y teorías científicas.

⁴ Una versión esquematizada y sintética de la propuesta morinista se puede leer en el artículo “Por una reforma del pensamiento”, publicado en *El Correo de la UNESCO* en 1996.

simples, sino uno constituido por sistemas organizados, donde lo que pretendemos comprender como simple no es otra cosa que lo complejo, simplificado en nuestro conocimiento.

A estos dos niveles, Morin aporta un tercero, consistente en los tres principios del pensamiento complejo: dialógico, recursivo y hologramático. Estos principios se encuentran interrelacionados y se presentan como principios de inteligibilidad para ayudarnos a concebir las organizaciones complejas, incluidas la hipercomplejidad cerebral y humana.⁵

Los principios no son esquematismos de pensamiento que puedan plasmarse en una metódica interpretativa que simplifique el mundo a esas relaciones. De esta manera, la propuesta morinista no es una complejidad “restringida” que se ocupa del estudio de sistemas particulares y devela en ellos “complejidad”. Es una propuesta de complejidad “generalizada”⁶, quiere decir, metodología en el sentido filosófico más amplio, como

⁵ Una definición sintética de los principios podemos encontrarla en el tomo tercero de El método. “El principio dialógico puede ser definido como la asociación compleja (complementaria/concurrente/antagonista) de instancias, necesarias *conjuntamente necesarias* para la existencia, el funcionamiento y el desarrollo de un fenómeno organizado” (p. 109) El principio recursivo trata de “procesos en circuito en los que los “efectos” retroactúan sobre las “causas” (p.111), “un proceso en el que los efectos o productos al mismo tiempo son causantes y productores del proceso mismo, y en el que los estados finales son necesarios para la generación de los estados iniciales. De este modo, el proceso recursivo es un proceso que se produce/reproduce a sí mismo, evidentemente a condición de ser alimentado por una fuente, una reserva o un flujo exterior. La idea de bucle recursivo no es una noción anodina que se limitara a describir un circuito, es mucho más que una noción cibernética que designa una retroacción reguladora, nos desvela un proceso organizador fundamental y múltiple en el universo físico, que se desvela en el universo biológico, y que nos permite concebir la organización de la percepción y la organización del pensamiento, que no puede ser concebido sino con un bucle recursivo en el que computación-->cogitación se generen entre sí.” (p.111-112) Por su parte, el principio hologramático “concierne a la complejidad de la organización viviente, a la complejidad de la organización cerebral y a la complejidad socioantropológica. Se le puede presentar de este modo: *el todo está en cierto modo incluido (engramado) en la parte que está incluida en el todo*. La organización compleja del todo (*holos*) necesita la inscripción (engrama) del todo (holograma) en cada una de sus partes que sin embargo son singulares; de este modo, la complejidad organizacional del todo necesita la complejidad organizacional de las partes, la cual necesita recursivamente la complejidad organizacional del todo. Las partes tienen su singularidad cada una, pero no por ello son puros elementos o fragmentos del todo; al mismo tiempo son micro-todo virtuales.” Esto explicaría la riqueza de las organizaciones hologramáticas, donde “las partes pueden ser singulares u originales al mismo tiempo que disponen de los caracteres generales y genéricos de la organización del todo”; “las partes pueden estar dotadas de relativa autonomía”; “pueden establecer comunicaciones entre sí y efectuar intercambios organizadores”; y “pueden ser eventualmente capaces de regenerar el todo.” (p.112-113)

⁶ El pensamiento complejo, en tanto complejidad “generalizada”, es un pensamiento que contextualiza, abierto a la incertidumbre, a la comprensión humana, “un pensamiento fundamentalmente ético, que tiene en sí mismo la capacidad ética; es debidamente político”... no es una teoría ni es un sistema filosófico, pues su búsqueda de la unificación respeta “las diversidades necesarias a la unidad compleja”... “es un modo de pensamiento que vale en los varios sectores y modos diversos, vale en la ciencia, vale en la política, vale en la vida personal, vale para la vida del planeta. No hay un maestro de complejidad, un profeta, como Mahoma, como Pablo, como otra gente. No hay un mensaje de complejidad. No es una solución, una verdad; es una búsqueda, es indicar un camino en el sentido de Machado: “un camino que

orientación anti simplificación, búsqueda incesante de los elementos que permitan dar cuenta de lo no trivial, de lo emergente en las totalidades que se estudian.⁷ Esa complejidad generalizada da cuenta de la hipercomplejidad humana e intenta comprenderla. Así, epistemología y antropología se unen en un esfuerzo básico para la comprensión de esa hipercomplejidad humana como unidad múltiple.

2. ¿Qué significa una antropología compleja?

Para muchos lectores, la propuesta morinista es epistemología, metodología, filosofía, ... pero para Morin es ante todo, un intento de comprender la complejidad humana; se trata del fundamento de una antropología compleja que permita conocer el conocimiento de quien conoce, en este caso, los seres humanos.

Las bases de la antropología compleja que propone Morin se remontan a *El hombre y la muerte*, obra escrita entre 1948 y 1950, donde busca los puntos de unión y ruptura entre la biología y la ciencia del hombre. En 1962, en *La vida del sujeto*, plantea las bases de una antropo-cosmología. Posteriormente, en su ensayo de bioantropología *El paradigma perdido*, (1973) Morin explora la evolución de sus ideas hacia una bioantropología, critica el estado de la ciencia antropológica --que sitúa en su año cero--, y plantea su postura bioantropológica como una nueva concepción no reducible a biologicismo. Así, el año cero de la antropología compleja significa el planteo de una ciencia antropológica que dé cuenta de la identidad única y múltiple de lo humano, donde la pertenencia a la naturaleza no es una referencia a estados pasados o de origen, sino que el *bios* se encuentra incorporado a la propia identidad humana.⁸

se hace al andar”, pues se puede hablar de camino en un sentido restringido, que significaría un nuevo anuncio. ¿Cuál es el sentido nuevo anuncio de este camino? Bueno, es de evitar al mismo tiempo la desesperanza y la falsa esperanza”. (Morin 2008a, p.60).

⁷ En sus conferencias de 2006 en Cuba y México, --la conferencia inaugural del Congreso Internacional Complejidad 2006 en La Habana realizada el 9 de enero, y la conferencia ofrecida con motivo del otorgamiento del título de Doctor Honoris Causa de la Universidad Autónoma de Nuevo León el 14 de septiembre del mismo año--, Morin insistió en las diferencias entre una comprensión “restringida” de la complejidad, cuando se asume el estudio de la complejidad de determinados sistemas, y se realizan generalizaciones concernientes a ellos: es una complejidad restringida a los sistemas llamados complejos, dinámicos; y una comprensión “generalizada” --como la que él nos propone--, cuando se extienden los presupuestos de complejidad a la comprensión de los fenómenos del mundo, en especial el fenómeno humano. Los textos de estas conferencias resultan coincidentes en varios asuntos, y pueden consultarse en Morin, E. (2008a) y Morin, E. (2008b).

⁸ En *El paradigma perdido*, Morin expresa esta unidad múltiple de la identidad humana en los siguientes términos: “Desde Darwin admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros mismos seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical donde vivían

La antropología compleja está indisolublemente ligada a la comprensión del conocimiento y la complejidad de la relación cognoscitiva, que incorpora elementos básicos de la naturaleza cósmica, biológica, individual, social y cultural de los seres humanos. Por eso Morin no propone una epistemología o una metodología que giran en torno a la verdad, sino que las construye en torno a la humanidad y las posibilidades de conocimiento del sujeto humano. La problemática del error se configura entonces como aspecto básico de esa epistemología que intenta comprender un sujeto que cogita no como entidad *cuasi* divina frente a un mundo establecido y definitivo. El sujeto humano *cogitante* tiene su antecedente y porta consigo al sujeto biológico *computante*. Se distingue de aquel por un proceso de hominización en el cual se conforma una dualidad *sapiens/demens* donde lo racional y lo imaginario se encuentran presentes por igual. La ampliación de la problemática cognoscitiva es marco adecuado para la comprensión de la identidad humana que incluye la identidad biológica, sin caer en reduccionismo biologicista. El ser humano no se reduce a lo biológico, pero su identidad no puede ser comprendida sin incluir esa identidad biológica presente y permanente. De ella emana la identidad del ser individual, y muchas consideraciones que antes fueron eminentemente metafísicas –como la creatividad y la libertad--, adquieren sustentación en el devenir de la autoorganización viviente.

Esta ampliación del problema del conocimiento y su vínculo a la problemática de lo viviente, --no a la razón--, es uno de los puntos centrales de la nueva comprensión de lo humano en su vínculo con la naturaleza, que ahora no es sólo vínculo de sustrato material, sino también vínculo en formas de autoorganización que se desarrollan en los

nuestros antepasados, nos hemos alejado para siempre de él, y de que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino independiente de la cultura.

Evidentemente, nuestro destino es excepcional en relación al de los demás animales, primates incluidos, a quienes hemos domesticado, reducido, rechazado, puesto entre rejas o en reserva. Nosotros hemos edificado ciudades de piedra y acero, inventado máquinas, creado poemas y sinfonías, navegado por el espacio. ¿Cómo no creer que, aunque salidos la naturaleza, no seamos, a pesar de ello, extranaturales y sobrenaturales? Desde Descartes pensamos contra natura, seguros de que nuestra misión consiste en dominarla, someterla y conquistarla. El cristianismo es la religión de un hombre cuya muerte sobrenatural le permite escapar al destino común reservado a las otras criaturas vivas; el humanismo es la filosofía de un hombre cuya vida sobrenatural le permite escapar a tal destino. El hombre es sujeto en un mundo de objetos, y soberano en un mundo de sujetos. Por otra parte, a pesar de que todos los hombres pertenecen a una misma especie (*homo sapiens*), este rasgo común nunca ha dejado de serle negado al hombre por el propio hombre, quien no reconoce a un semejante en el extranjero o insiste en acaparar para sí la plena calidad de hombre. Incluso el filósofo griego veía a un bárbaro en todo persa y un mero objeto animado en todo esclavo. Y si en la actualidad nos sentimos compelidos a admitir que todos los hombres somos tales, no por ello hemos dejado de excluir de este grupo a los que denominamos “inhumanos”. (Morin, E., 1973, p.17)

seres vivos sobre la base del *cómputo* y en los humanos en base al *cómputo* y al *cogito*.⁹ Así, el sujeto humano deja de ser un sujeto universal abstracto, semejante a un Dios epistemológico, para ser un “observador”, es decir, un sujeto contextualizado en su circunstancia biológica, terrenal, histórica, individual, social, y cultural. Comprender lo uno, implica simultáneamente la comprensión de lo otro.

La antropología compleja viene a ser entonces, “la ciencia global que incluye en ella las dimensiones de la economía, de la psicología, de la historia y, especialmente, del mito y de la biología.” (Morin, E. *Autobiografía*, p.25) Esta ciencia debe pensar la complejidad humana, y evitar en este empeño la yuxtaposición de sus múltiples niveles. Como plantea Ciurana, se trata de una complejidad antropológica, sociológica, ética, política e histórica, donde cada uno de ellos debe ser entendido como diferentes caras y aspectos del fenómeno humano. (Ciurana, 1999, pág.1)

El principio de identidad complejo (*unitas multiplex*) para entender el fenómeno humano implica que no podemos reducirlo al concepto de *homo sapiens sapiens*. Es igualmente *demens*. La dialógica sapiens/demens conforma dicha unidualidad compleja, se enraíza en el proceso de hominización, y emerge especialmente en el enfrentamiento a la muerte, donde se evidencia la dualidad de la conciencia humana, objetiva y subjetiva, racional e imaginaria.¹⁰ La dialógica sapiens/demens está enraizada además

⁹ Las nociones de Sujeto, *cómputo* y *cogito* están estrechamente relacionadas. La noción de sujeto que reconoce el pensamiento complejo está basada en la centralidad de la entidad computante, que computa el mundo desde sí, y para sí. Véase en el tomo tercero de *El método*, el capítulo V *Computar y cogitar*.

¹⁰ Las razones para considerar la dialógica sapiens/demens van más allá de la constatación de estados psicológicos o alteraciones. Toma en consideración:

- 1) el modo estratégico de comportamiento de los humanos;
- 2) la existencia de un vacío, una separación entre el cerebro humano y el mundo, que se llena “al menos parcialmente, por la experiencia cultural acumulada y por el aprendizaje personal”. (Ciurana, 1999, págs.18-19);
- 3) la consciencia de la muerte.

“La creencia en que a través de una transformación se alcanza una nueva vida en la que se mantiene la identidad del transformado (reencarnación o supervivencia del “doble”) nos indica, por una parte, que existe una conciencia realista de la transformación, y, por otra, que hace su aparición en escena lo imaginario como una de las formas de percepción de la realidad y que el mito entra a formar parte de una nueva visión del mundo. Tanto lo imaginario como el mito se convertirán a un mismo tiempo en productos y coproductores del destino humano.” (Morin, 1973, pág. 115)

“Todo parece indicarnos que la conciencia de la muerte que emerge en sapiens está constituida por la interacción entre una conciencia objetiva que reconoce la mortalidad y una conciencia subjetiva que afirma, si no la inmortalidad, sí como mínimo la existencia de una vida más allá de la muerte.” (...)

“Lo profundo y fundamental no es sólo la coexistencia de estas dos consciencias, sino su confusa unión en una doble conciencia a pesar de cuán variable pueda ser su combinación según los individuos y sociedades (llegándose al caso de una vida impregnada por la idea de la muerte), ninguna de ambas

en la complejidad cerebral, pues se entiende el cerebro no como un dispositivo biológico, sino como bio-cultural, hipercomplejo. En ello radica la hipercomplejidad de un ente *sapiens*, cuya creatividad, originalidad y eminencia tienen el mismo origen que el desajuste, el vagabundeo y el desorden de *demens*. (Morin, 1973, pág. 175)

La dualidad *sapiens/demens* tiene implicaciones políticas, pues ninguna de las dos partes por separado puede garantizar certezas y éxito. Ambas pueden conducir a grandes fracasos. A consecuencia de ello Morin concluye que no podrá fundarse la política ni en el lado *sapiens* ni en el *demens*, sino en la totalidad que los integra, quiere decir, se necesita una política del hombre, una antropolítica que dé cuenta de esa dualidad. La necesidad de una antropolítica se justifica además en la concepción compleja de la naturaleza humana.

El ser humano no es un conglomerado parcialmente biológico, social, cultural, individual; es la unidad compleja de un ser totalmente biológico, social, cultural, individual. Y la ciencia antropológica deberá tomarlo en esa unidad de lo múltiple. De lo contrario, caería nuevamente en el paradigma de simplificación dominado por sociobiologismos, culturalismos, psicologismos.

Reconocer la unidad múltiple significa además, criticar y abandonar el humanismo que se basa en una comprensión simplificada de la naturaleza humana. El humanismo “que hace del hombre el único sujeto en un universo de objetos y que tiene por ideal la conquista del mundo” conduce a la autodestrucción y debe abandonarse. Esta postura crítica no se queda en antihumanismo, y al igual que en la problemática del método, -- donde se avanza de un antimétodo a la construcción de un método--, el antihumanismo morinista deviene hominización del humanismo (Ciurana), un nuevo humanismo que significa regeneración del hombre y la naturaleza, para ver al hombre como “un producto singular de la evolución biológica que se autoproduce en su propia historia”,

conciencias llega a anular verdaderamente a la otra y todo acontece como si el hombre fuera un sincero simulador ante sus propios ojos, un histérico, según la antigua definición clínica, que transforma en síntomas objetivos lo que proviene de su perturbación subjetiva.

“Así pues, existe una brecha entre las visiones subjetiva y objetiva que la muerte abre hasta sus límites extremos y que será colmada de mitos y ritos de supervivencia que acabarán integrando la idea de la muerte. La dualidad entre sujeto y objeto aparece por primera vez en el pensamiento de *sapiens* y todas las futuras religiones y filosofías intentarán superar o profundizar a través de mil distintos caminos este irrompible vínculo, esta insuperable ruptura.” (Morin, 1973, pág. 116)

mientras que la naturaleza “no es una imagen de poeta, es la realidad ecológica misma, la de nuestro planeta Tierra”.¹¹

La complejidad antropológica expresa una concepción peculiar de la naturaleza humana como naturaleza biocultural. Morin la sintetiza del modo siguiente:

“¿Qué es el hombre? Ser vivo, animal, vertebrado, mamífero, primate, homínido, y también algo más. Este algo, llamado *homo sapiens*, escapa, no sólo a una definición esquemática, sino también a una definición compleja. No basta con concebir que el ser humano se expresa a través y por su afectividad, hay que concebir así mismo que la locura es un problema central del hombre, y no solamente su exceso y su actividad residual. Es necesario que intentemos comprender –y nos hallamos tan sólo en los primeros pasos--, el inaudito rol, funcional y disfuncional, de la irracionalidad en el seno de la racionalidad (e inversamente). Es necesario que entendamos que, del mismo modo que el microfísico utiliza nociones lógicamente contradictorias y complementariamente necesarias para comprender la naturaleza de los fenómenos que observa, para comprender el hombre precisamos ineludiblemente ensamblar nociones contradictorias en nuestro entendimiento. De este modo orden y desorden son antagónicos y complementarios en la auto-organización y en el devenir antropológico. Verdad y error son antagónicos y complementarios en el vagabundeo humano.

“Debemos ligar el hombre razonable (*sapiens*) con el hombre loco (*demens*), el hombre productor, el hombre técnico, el hombre constructor, el hombre ansioso, el hombre egoísta, el hombre en éxtasis, el hombre que canta y baila, el hombre inestable, el hombre subjetivo, el hombre imaginario, el hombre mitológico, el hombre en crisis, el hombre neurótico, el hombre erótico, el hombre úbrico, el hombre destructor, el hombre consciente, el hombre inconsciente, el hombre mágico, el hombre racional, en un rostro de múltiples caras en el que el homínido se transforma definitivamente en hombre.

¹¹ Véase al respecto Ciurana, 1999, págs. 11-12, de donde han sido tomados los fragmentos citados.

“Todos estos rasgos se dispersan, se agrupan, se reagrupan, según los individuos, las sociedades y las situaciones, para acrecentar la increíble diversidad de la humanidad. Esta diversidad no puede ser comprendida partiendo de un principio simple de unidad; su base no puede estar en una vaga plasticidad modelada por los medios ambientes y las culturas. Sólo puede hallarse en la unidad de un sistema hipercomplejo. Dicha unidad es el conjunto de principios generadores —entre los que no hemos olvidado el principio biogenético primario— a partir de los cuales se efectúan todos los enmarañados desarrollos por los que pasa el *homo sapiens*. Es equivalente a lo que Marx englobaba bajo la noción de *hombre genérico* y que, para nosotros, se confunde con la noción de naturaleza humana.¹²

En el capítulo IV del segundo tomo de *El método*, Morin plantea las bases de su antropología compleja¹³, que pretende establecer comunicación, diálogo entre lo biológico y lo antropológico. De esta manera, el núcleo de su perspectiva antropológica intenta la conexión bio-antropológica, no una antro-po-biología, sino la que define como una antropología compleja.

La antropología compleja debe pasar por encima de los aduaneros epistemológicos que prohíben su existencia al separar los campos del conocimiento y la vida:

“El aduanero epistemológico que verifica la circulación entre nuestras vidas y la vida hostiga al razonamiento por analogía y al concepto antropomorfo y, para impedir el contrabando, bloquea toda circulación.

“Así se demuestra que la expresión “el gato tiene hambre” transporta indebidamente el concepto humano “hambre” al mamífero “gato”. Pero el concepto humano “hambre” traduce nuestra necesidad animal de alimento, y lo hemos extraído de nuestro biomorfismo, porque tenemos hambre, como los gatos.

¹² Véase Morin, 1973, págs. 172-174.

¹³ Entre las tesis centrales de la antropología compleja de Edgar Morin se encuentran: El reconocimiento del hombre como un ser totalmente biológico y totalmente cultural. La plenitud de esa identidad biológica y cultural. El vínculo con la vida y la necesidad de una bio-antro-po-ética y una antro-po-bio-política. La tetralogía individuo-especie-sociedad-humanidad. La necesidad de hominizarse al humanismo. La hipercomplejidad del fenómeno humano.

“El mismo censor no prohíbe decir. “El gato obedece al programa informacional inscrito en sus genes.” Sin embargo, las ideas de programa y de información dependen de una proyección, sin duda heurística, pero inconsciente del modelo del artefacto cibernético sobre el ser-máquina viviente. Programa e información pasan la aduana porque tienen el visado del laboratorio. Por el contrario, si yo digo: “El gato es un individuo-sujeto”, esta declaración es rechazada como necedad antropomorfa, por tanto, no científica.

“Ahora bien, al reconocerle al gato la cualidad de individuo-sujeto, he hecho lo contrario de la proyección “ingenua” de un concepto antropomorfo sobre una realidad biológica. He desantropocentrado las ideas de programas, de estrategia, de inteligencia (Piaget, 1968, pág.79). Del mismo modo, no he antropomorfizado la bacteria por prestarle conocimiento y autoconocimiento: he biologizado los conceptos de conocimiento y auto-conocimiento justamente al definirlos de manera muy distinta de cómo los definimos antropológicamente. Así, he enraizado en la biología conceptos que se creían únicamente antropológicos. Pero estos conceptos no han dejado de ser conceptos, es decir, productos antropoculturales y desde ahora pueden ser criticados y reflexionados bajo las dos especies.” (págs. 480-481)

“Sabemos que somos animales de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género *homo*, de la especie llamada *sapiens*, que nuestro cuerpo es una máquina de treinta mil millones de células, controlada y procreada por un sistema genético, que se ha constituido en el curso de una evolución natural larga de dos o tres mil millones de años, que el cerebro con el que pensamos, la boca con la que hablamos, la mano con la que escribimos son órganos biológicos, que este saber es tan inoperante como el que nos informa de que nuestro organismo está constituido por combinaciones de carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno”

“Remito a este libro, donde intenté mostrar que era posible articular hombre/animal, naturaleza/cultura no reduciendo el primer término al segundo, sino por complejización de uno y otro. Esta demostración ha tenido muy poco efecto desde luego: la gran disyunción (bios/antropos) y la

gran reducción (de lo complejo a lo simple) continúan reinando imperturbablemente en nuestras universidades.”¹⁴

Su propuesta consiste en abrir la antropología “para hacer que la vida entre en ella” (p.481)

Para fundar una antropología compleja Morin incorpora nociones básicas como auto-organización, autonomía y sujeto. En el tomo primero del *El método*, Morin busca los fundamentos de la autonomía en la *physis*, mientras que en el tomo segundo encuentra en el *bios* los fundamentos de la auto-organización y del sujeto. De este modo, su antropología compleja no parte de presupuestos especulativos de orden metafísico, sino de tres conceptos que dependen de la organización bio-física: autonomía, autoorganización y sujeto.

Esto le conduce a una definición de hombre como ser bio-cultural, quiere decir, no se reparten el concepto homo como mitad biológico, mitad cultural, sino lo reconocen como ocupado enteramente por ellos.

“Esta definición significa de golpe que el hombre es un ser totalmente biológico y totalmente cultural.

“El hombre es totalmente biológico. (...) La afectividad, la inteligencia, el espíritu humanos, surgidos de una evolución animal y de una ontogénesis biológica, constituyen realidades vivientes y vitales. La cultura misma es fruto de una evolución biológica y, dependiendo de la sociedad humana, depende de la auto-(geno-feno)-eco-re-organización social.

“Pero, al mismo tiempo, la cultura es una emergencia propiamente metabiológica, irreductible como tal, que produce cualidades y realidades originales, y que como tal retroactúa sobre todo lo que es biológico en el hombre” (p.482)

El proceso de hominización aparece como ...

“proceso evolutivo multidimensional y co-relacional, anatómico, fisiológico, cerebral, individual, afectivo, técnico, social, que hace emerger la cultura como complejización de una sociedad primática a través de los desarrollos de su lenguaje (convertido en sistema de doble articulación), de

¹⁴ Véase Morin, E. *El método*, tomo 2, págs. 478-479.

sus herramientas y de su praxis (caza, recolección), desarrollos asimismo inseparables de los desarrollos del cerebro y de la inteligencia del homínido, los cuales aumentan a su vez la capacidad de aprendizaje y de integración/computación de un capital sociocultural. Y a partir de esta emergencia la cultura misma se convierte en actor y participante indispensable para la realización de *homo sapiens* como *homo sapiens*. (...) Privado de cultura, *homo sapiens* es un macrocéfalo incapaz de sobrevivir ni siquiera como el primate de más bajo rango. Las estructuras cognitiva/lingüísticas innatas sólo pueden actualizarse y operacionalizarse a partir de la educación socio-cultural formarse por el desarrollo bio-socio-natural y solo tienen existencia porque el hombre es un ser biológico cuyo cerebro está genéticamente determinado y ontogenéticamente formado. De ahí la inseparabilidad del vínculo antropológico naturaleza -> cultura.” (p.483)

De este modo, en 1973 Morin no anuncia el fin de la antropología, sino el año cero de una antropología fundamental, compleja¹⁵, que dé cuenta de la riqueza del fenómeno humano y permita atender los nuevos retos de la humanidad, entre los que se encuentra la comprensión de la errancia humana, el encuentro de la humanidad consigo misma a nivel planetario en la etapa actual, y la necesidad de desarrollar una política de humanidad que permita superar la edad de hierro de la humanidad planetaria.

¹⁵ Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular del hombre, cercenado de la naturaleza, incluso de la suya propia. Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira en la ramplona imagen de su propia racionalidad.

“Las campanas doblan por una antropología limitada al estudio de una delgada capa psicocultural que flota como una alfombra voladora por encima del universo natural. Las campanas doblan por una antropología que no ha captado el sentido de la complejidad cuando el objeto de su estudio es el más complejo, por una antropología que se espantaba ante la menor posibilidad de contacto con la biología, que ocupándose de objetos de menor complejidad, se funda sobre principios de conocimiento más complejos.

“Las campanas doblan por una teoría cerrada, fragmentaria y simplificadora del hombre. Comienza la era de la teoría abierta, multidimensional y compleja.

“La antropología fundamental debe rechazar toda definición que haga del hombre una entidad, ya sea supraanimal (la Vulgata antropológica), ya sea estrictamente animal (la nueva Vulgata pop-biológica), y debe observarlo como a un ser vivo entre otros seres vivos, al tiempo que supera la alternativa ontológica naturaleza-cultura. Ni panbiologismo, ni panculturalismo, sino una verdad más rica que asigne a la biología y a la cultura humanas un rol de mayor amplitud, *puesto que se trata de un rol recíproco de la una sobre la otra*. (Morin, 1973, pág. 227)

Bibliografía

Ciurana, E. R. (1999): "Una antropología compleja para entrar en el siglo XXI". En el libro *O pensar complejo. Edgar Morin e a crise da modernidade*. Garamond, Rio de Janeiro.

Ciurana, E. R. y Regalado, C. (2004): "Identidad(es)" En: *El Mundo. Diario de Valladolid*. 9 de enero de 2004

Ciurana, E. R. (2007): *Introducción al pensamiento complejo de Edgar Morin*. Editorial Universitaria. Universidad de Guadalajara. Centro Universitario del Norte. México.

Morin, E. (1973): *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairos, Barcelona.

Morin, E. (1980): *El método 2. La vida de la vida*. Cátedra, Madrid.

Morin, E. (1996): "Por una reforma del pensamiento". *El Correo de la UNESCO*, No.49, págs. 10-14.

Morin, E. (1999): *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Madrid.

Morin, E. (2003): *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra, Madrid.

Morin, E. (2004): "Resistir la crueldad del mundo" En *Gazeta de antropología*, No.20.

Morin, E. (2006): *Breve historia de la barbarie en occidente*. Paidós, Buenos Aires.

Morin, E. (2008a): *Complejidad restringida y complejidad generalizada*. UANL, México.

Morin, E. (2008b): "Complejidad restringida y complejidad generalizada o complejidades de la complejidad" En *Pensando la complejidad*, No.5, 2008.

Morin, E. (s/f): *Autobiografía*. (www.pensamientocomplejo.com.ar)

Morin, E., Ciurana, E. R. y Motta, R. (2002): *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. UNESCO Universidad de Valladolid, España.

Morin, E. y Kern, A. (1993): *Tierra patria*. Nueva visión. Buenos Aires.

Morin, E. y Motta, R. (2006): *El desafío de la educación en el siglo XXI: “Reaprender a Pensar”*. Ensayos introductorios al Pensamiento Complejo. Gobierno del Estado de Nuevo León. México.

Reynoso, C. (2007): *Edgar Morin y la complejidad: elementos para una crítica*.

Versión 1.5 – Julio de 2007. (www.carlosreynoso.com.ar)