

TRADUCCIÓN

Edgar Morin:

Pensar la complejidad

Traducción de Luis César Santiesteban Baca

lsanties@uach.mx

Universidad Autónoma de Chihuahua

DOI: <https://doi.org/10.54167/roee.vii2.1457>

Desde hace aproximadamente sesenta años, Edgar Morin, antropólogo, se ha hecho de un nombre como el teórico del pensamiento complejo: una forma singular de descompartimentar los saberes y de cultivar la exigencia de la interdisciplinariedad, en la esperanza de reconciliar la cultura científica con la cultura humanista.

“Religo luego soy”: así podría formularse el cogito de Edgar Morin. El ojo vivo, la palabra pronta, el antropólogo no termina después de más de medio siglo de tender puentes entre las ciencias y las humanidades. Figura entre los maestros de la sociología francesa, adulado en América latina y en particular en México, donde una universidad pronto llevará su nombre ¹. Edgar Morin es sobre todo conocido por ser el gran teórico del pensamiento complejo, ésta práctica transdisciplinar de los saberes, de la cual se ha hecho el apóstol, a lo largo de diferentes volúmenes de *El Método*: una aventura intelectual de varias décadas (1977-2004) de los cuales aquí está la última parte consagrada a la ética.

Hijo de Vidal Nahoum, calcetero de mayoreo, judío de origen griego, Edgar Morin tenía nueve años cuando muere su madre, Luna. “Debí aprender a vivir como marrano del dolor (...) De este agujero negro de una densidad infinita, de un vacío infinito, vienen mi desesperanza y mi escepticismo, pero también mi esperanza y mi fe en la vida”, escribe, en su *Autobiografía intelectual*. En la primavera de 1944: Edgar Morin, en el contexto de la resistencia, se encuentra con Dionys Mascolo, Robert Antelme y Marguerite Duras. Juntos crean, después de la guerra, la *Cité universelle*, una aventura editorial efímera. Un año antes en 1945, se casa con Violette Chapellaubeau, con la cual tendrá dos hijos, Irene y Véronique.

Conservando su nombre de resistente, Edgar Nahoum se convierte en Edgar Morin. Antropólogo. Él es este pensador al que atormentan los movimientos de la actualidad, el primer capítulo de los cuales fue mayo del 68. Sociólogo, él es alguien que un deseo de teoría invita a superar el singular hacia el universal. Así como el escepticismo que hereda en parte de Montaigne, lo invita a criticar los dogmatismos, una indefectible sensibilidad literaria anima este espíritu científico y de método. Autor, en fin, de un libro como *Amor, poesía, sabiduría*, aparecido en 1997, es también este hombre que continua, a despecho del movimiento formalista, pensando en lo real, evocándolo y sobre todo creyendo en él.

¹ Universidad del mundo real Edgar Morin

***Le Magazine littéraire.* Usted rechaza la etiqueta de sociólogo que se le adjudica. ¿A partir de qué momento sus trabajos en su itinerario intelectual, no han dado cuenta de la sociología, sino más bien de la antropología?**

Edgar Morin. En realidad, el orden cronológico es casi inverso. Cuando entré a la universidad, estaba penetrado de la visión marxista, según la cual para aprehender lo humano, había que concebirlo en todas sus dimensiones: económico, sociológico, psicológico, biológico. Una frase en tono profético tuvo para mí valor de programa: la del Marx que decía que las ciencias de la naturaleza abarcarán las ciencias humanas y que las ciencias humanas abarcarán las ciencias de la naturaleza. En esa época no existía la licenciatura en sociología. Ésta estaba comprendida en la licenciatura en filosofía. Mi formación inicial, en lo que a mí concierne, fueron la historia, el derecho (dónde se enseñaba economía), la filosofía hasta el grado de la licenciatura. Más tarde, entré al CNRS en la sección de sociología, lo que explica la etiqueta de sociólogo que a menudo se me atribuye.

En *L'an zéro de l'Allemagne*, relato, a manera de documental, la experiencia inaudita que tuve en una Alemania bajo la ocupación que yo recorría de parte en parte, no en el sentido contemporáneo (el estudio de los pueblos arcaicos que pudieron llevar a cabo Lévi-Strauss o Jaulin), sino en el sentido alemán del siglo XIX de conocimiento reflexivo de todos los aspectos de la experiencia humana. Lo que me ha guiado, en el momento de *L'homme et la Mort*, es la idea que no se podía dar cuenta de una realidad más que observándola desde todos estos ángulos, teniendo a la biología, a la mitología, a la psicología del niño, al psicoanálisis freudiano y postfreudiano, a la historia de las religiones, etc., que, en el estado de nuestro saber, están todavía separados y compartimentados. Estaba obligado a tener una mirada “poliscópica” y también a afrontar las paradojas y las contradicciones. Yo tenía ya el sentido de la complejidad sin haber reconocido y desarrollado la noción.

En la medida que usted había manifestado un interés constante por las cuestiones sociales (proceso Papon, el caso de la sangre contaminada, el debate sobre el aborto) ¿se definiría usted como un “antropo-sociólogo”?

Se puede decir que camino sobre dos piernas: una es más bien antropológica, la otra está bajo la égida de lo inmediato y lo contemporáneo, yo diría incluso el acontecimiento. En este último caso, soy hipersociólogo o más bien socio-historiador. Lo que siempre me ha fascinado del acontecimiento- se trate de mayo del 68 o de Orleans- es la sorpresa que causa desarreglando nuestros esquemas de pensamiento. Yo participé en un estudio pluridisciplinar en la comuna bretona de Plozévet sobre el fenómeno de la modernización en 1965. Una vez en el lugar, comprendí que era necesario un método que sea lo contrario al enfoque sociológico de la época, según el modo del cuestionario aplicado a una muestra representativa de la población. Elaboré, al contrario, un método que demanda a la vez el pleno empleo de la subjetividad y el pleno empleo de la objetividad, satisfaciendo a la vez la exigencia de empatía y de amor, pero también de una distancia. A mi regreso de California, en que me hice de una nueva cultura, que me ha permitido reorganizar mi manera de conocer, participé en la organización del coloquio de Royaumont sobre la unidad del hombre. A partir de los años setenta, el proyecto de un trabajo que se intitularía *El método* se me impone, lo que realicé de 1973 hasta el día de hoy. Eso no me ha impedido intervenir,

en *el Mundo*, en la guerra de Yugoslavia o en el conflicto israelí y Palestina. Sin ser politólogo, considero inseparable de la reflexión antropológica la dimensión política que lleva, para mí, a la cuestión de la relación con la comunidad humana, es decir, de lo que depende finalmente, de la ética.

En *Ética*, usted vuelve sobre esta gran ilusión política que fue el comunismo, el socialismo real. La cuestión del totalitarismo se halla ahí de manera subyacente.

He reflexionado sobre mi experiencia comunista. Antes de la guerra había leído a Trotski, Souvarine, todas mis lecturas me empujaban a rechazar el comunismo estalinista. Yo era llevado unas veces hacia la izquierda, otras hacia el reformismo, pero no hacia el estalinismo. Es cuando llega, después de la ocupación el ataque alemán a Rusia y la resistencia de Moscú, a fines de 1941, que me dije que hay solamente dos potencias en el universo- el nazismo y el comunismo- la democracia había demostrado su incapacidad en el curso de los años treinta. Imbuido de Hegel, de su idea de astucia de la razón (Napoleón, que pensaba satisfacer su ambición personal, aporta en realidad la revolución en Europa), llegué a dos argumentos fundamentales para volverme comunista, diciéndome entonces que todos los vicios del sistema son debidos: 1) al atraso de la Rusia zarista que hereda el comunismo; 2) Al encierro capitalista que la colocaba en una posición de fortaleza sitiada. Después de la victoria, pensaba, todos los gérmenes magníficos del socialismo y del comunismo se van a desarrollar. Sin ser ingenuo acerca de los hechos, yo era alguien que se había equivocado en el razonamiento. Cuando operé enseguida una penosa “desconversión”, me pregunté cómo había podido equivocarme, y busqué las causas en mi propia manera de pensar.

Volvamos a la antropología. ¿En qué contexto tuvo lugar, de manera más precisa, la orientación antropológica que usted le dio cada vez más a su trabajo?

Para escribir *El hombre y la muerte* en 1951, he debido estudiar la biología de la época. Esta curiosidad sobre el estado de las ciencias no se desvaneció nunca. Fue inseparable de la experiencia de la revista *Arguments*. A fines de los años sesenta, a partir de mi experiencia californiana en el Instituto de investigaciones biológicas, descubro no solamente la revolución biológica (nueva genética, biología molecular, etc), sino también nuevas concepciones como la cibernética de Norbert Wiener, las teorías de Gregory Bateson, el pensamiento de Heinz von Foerster. Fue la época en que descubrí que hay una manera de pensar que correspondía a mis necesidades cognitivas profundas. Esta transformación va a dar nacimiento al “Método”, que yo tomaba en su sentido griego de encaminamiento, alrededor de la idea directriz siguiente: ¿cómo conocer o pensar tratando de evitar al máximo el error y la ilusión?

Desde los años setenta, fecha del primer volumen de *El Método*, usted llevó a cabo la empresa de defender la exigencia del pensamiento complejo. Definida negativamente, ésta escaparía por un lado al exceso de especialización, por el otro a la pretensión de un saber total, absoluto o definitivo.

El pensamiento complejo adopta un movimiento en zig zag. El problema de la complejidad si se le refiere en el sentido del latín de *complexus* “tejido en conjunto”, era de

religar los saberes, a partir de los útiles cognitivos que faltan en el tipo de conocimiento que nos ha sido enseñado, y que quise desprender en mi trabajo: el principio dialógico, de la recursividad, y el principio holográfico. Una vez que se tiene que ver con la complejidad, no podemos soñar con un conocimiento exhaustivo, absoluto: queda siempre una parte de incertidumbre debida al azar, a los límites del conocimiento. Lo que hace que un conocimiento complejo no será nunca un conocimiento completo. Teniendo en cuenta las interacciones entre el medio natural y la actividad humana, la ecología, por ejemplo, es en el pleno sentido del término una ciencia *compleja*, que se complejiza, por lo demás, todos los días, sin ser, sin embargo, por lo mismo una ciencia *completa*.

Se trata de vivir con el sentimiento del inacabamiento del saber y de su transformación permanente.

El pensamiento complejo es el que da todo su lugar a “la ecología de la acción” otra noción muy apreciada por usted.

Según el principio que quiere que un texto se aclare a través de su contexto, el conocimiento debe siempre situar su objeto. Era la gran carencia de la ciencia clásica aislar los objetos unos de los otros. En la actualidad, hay ciencias que se complejizan: las de la segunda revolución científica en curso como la prehistoria, las ciencias de la tierra, la cosmología, etc.

Mientras que las que permanecen fieles a dos ideas clásicas del reduccionismo y del determinismo están, en cambio, en vías de ser superadas. La noción de auto-organización- es decir, la manera, para un organismo de sacar su energía del medio ambiente- es fundamental para comprender lo que es la vida. La ecología de la acción significa que toda acción en el medio humano escapa progresivamente a las intenciones de su iniciador, sufre las interacciones y retroacciones de dicho medio y puede golpear en *boomerang* al que la ha lanzado. De ahí la necesidad de una conciencia de apuesta y de operar una estrategia.

El pensamiento complejo sería un método que permite criticar los límites del enfoque científico. Usted cita en particular a Max Weber, que habla de la “jaula de fierro” de la racionalización y de la mecanización.

Por una parte, en efecto, opongo la racionalidad a la racionalización. Si la racionalidad está abierta, siempre sensible a los cuestionamientos de la experiencia, la racionalización es una concepción lógica, pero completamente cerrada y cuyas premisas pueden ser falsas. Por otra parte, hago una crítica a la mecanización, es decir, a la tendencia a aplicar al ser humano y a la sociedad la lógica reduccionista y determinista que es la de la ciencia clásica y que funciona muy bien para las máquinas artificiales.

El pensamiento complejo es igualmente, según usted, un antídoto contra las simplificaciones y los delirios de la ideología.

Lo propio de las ideologías es el hecho de estar cerradas. Yo retomo la distinción que hace Popper entre una teoría científica y una teoría no-científica. Para él, una teoría científica acepta la posibilidad de su propia refutación. Una teoría no científica se juzga, al

contrario, irrefutable. Así el marxismo y el psicoanálisis dogmáticos consideran todas las objeciones como puntos de vista perversos o imbéciles. Pero hay otra manera de abrir el marxismo o el psicoanálisis, permitiéndoles corregirse o desarrollarse de otra manera. Primer punto, entonces: la ideología debe aceptar la idea de su “biodegradabilidad”. Segundo punto: el hecho que el mundo de las ideas crea entidades poderosas que tienden a convertirse en dominadoras. Hay tantas ideologías como dioses que, aunque creadas por el hombre, se vuelven más poderosas que él, llegando hasta ordenarle matar y morir por ellas. El pensamiento complejo que defiendo representa para mí un antídoto contra la dominación de estas “ideas maestras” inseparables de todo discurso ideológico.

En su crítica del conocimiento científico, que toca la idea de que la ciencia sería incapaz de una reflexión epistemológica, ¿no es usted tributario de una tradición filosófica (Husserl, Heidegger) para quienes la ciencia “no piensa”?

Retomo la parte de verdad que hay, a mis ojos, en la crítica que ha hecho Husserl, explicando que había un punto ciego en el conocimiento científico vuelto hacia el objeto, pero ignorando al sujeto que lo produce. Es la ignorancia del sujeto y la incapacidad de observarse a sí mismo, lo que crea este enneguecimiento de la ciencia en cuanto a las consecuencias de su actividad. En cuanto a Heidegger, corregiría su frase diciendo que la ciencia no se piensa.

¿Este enfoque transversal que es el conocimiento complejo es una manera de renovar con el ideal del pensamiento global propio del humanismo renacentista? Por otro lado, ¿no se expone su teórico al proverbio: “El que mucho abarca poco aprieta”?

En la introducción general a *El Método*, digo que no soy “enciclopédico” sino “enciclopedable”, es decir, poniendo en ciclo, religando el saber. Ahí planteo que el holismo no es más válido que el repliegue sobre lo fragmentario y lo particular. El holismo es otra forma de reduccionismo. Soy fiel a Adorno quien ha dicho que la totalidad es la no-verdad. Los humanistas del renacimiento (Pico, Leonardo da Vinci) han demostrado, en efecto, la virtud de la polivalencia. Tratándose de un tiempo como el nuestro, se percibe con frecuencia que la relación de dos competencias puede ser fecunda, y a menudo, es en otra disciplina cercana o lejana que se hace el descubrimiento importante para una disciplina dada. En la actualidad, la verdadera cultura no puede venir sino de la conexión entre la cultura literaria, artística, filosófica, y la cultura científica. La ciencia aporta alimentos que ninguna filosofía hubiera podido soñar o imaginar, pero ella no es rica de esta capacidad de reflexión, de la cual solamente la filosofía y las ciencias humanas son capaces. Asimismo, la sociología permanecerá siempre abstracta en relación a la novela, que, pasando por la afectividad subjetiva, la empatía, es en comparación, de una riqueza cognitiva inaudita. Los conocimientos científicos no están condenados a ser separados y esotéricos. Si el movimiento de especialización se prosigue, el movimiento en sentido inverso no existe en efecto menos, que consiste en religar los conocimientos. Lo que es importante es la autocrítica, indisociable de lo que llamo en mi último libro la cultura psíquica, que consiste en no delegar al otro el aprendizaje de sí, incluso si se le puede y debe solicitar un esclarecimiento exterior. Hay, de hecho, varios niveles de racionalidad: la racionalidad

teórica, la racionalidad crítica y finalmente la racionalidad autocrítica, que comienza realmente con Montaigne. Si el pensamiento complejo pone de relieve la solidaridad entre las cosas y practica la “religación”, es decir, la circulación entre los diferentes saberes, es también una manera, de llevar a cumplimiento esta vez el salto del saber a la ética, de entrever lo que sería la solidaridad, la fraternidad entre los seres humanos.

Traducción del francés por Luis César Santiesteban

Tomado de *Magazine Littéraire* No. 437, Décembre 2004, pp. 92-97