

**Edita: Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social**

**Depósito Legal: TF-135-98 / ISSN: 1138-5820**

**Año 1º – Director: Dr. José Manuel de Pablos Coello, catedrático de Periodismo**

**Facultad de Ciencias de la Información: Pirámide del Campus de Guajara - Universidad de La Laguna 38200 La Laguna (Tenerife, Canarias; España)**

**Teléfonos: (34) 922 31 72 31 / 41 - Fax: (34) 922 31 72 54**

[Julio de 1998]

## ¿El principio del fin o el fin del principio? Apuntes para una revolución

(4.694 palabras - 10 páginas)

**Dr. Ángel Acosta Romero ©**

Universidad de Sevilla

[iseaar@cica.es](mailto:iseaar@cica.es)

### 1. La nueva sensibilidad

Estamos en las puertas del s. XXI y la incertidumbre se ha convertido en la única certeza. La idea de crisis se generaliza en todos los ámbitos y ya no nos vemos con claridad en el espejo del futuro. Somos los herederos de los grandes proyectos de la Humanidad, sobre todo, de los de la Modernidad, y, sin embargo, vemos esa herencia como algo cada vez más alejado, casi inservible en las circunstancias actuales. El progreso, la historia, la razón, la libertad, la felicidad, son conceptos que se desvanecen ante las evidencias de un mundo semicaótico, imprevisible, paradójico. Junto a los grandes logros se dibujan nuevos riesgos y peligros inauditos que ponen en cuestión los fundamentos del saber y de la acción del hombre sobre el mundo.

Frente a esta situación, evidentemente crítica, nos vemos en cierto modo obligados a decidir si sumarnos a los intentos agónicos de regeneración de los viejos fundamentos y proyectos de la modernidad, si entonar los cantos apocalípticos del final de la historia, si festejar la diversidad y la fragmentación propias de los nuevos tiempos, si arriesgarnos a construir y desarrollar nuevas propuestas globales de comprensión y desarrollo...

Sin duda, cualquiera de las posibilidades apuntadas tendría defensores y argumentos suficientes para justificar la decisión que a cada una corresponde; y, con ello, nos veríamos excusados de ir mucho más allá de asumir como propia alguna de esas líneas de pensamiento que hoy se multiplican y que aparecen, a veces, como contradictorias, a veces, como complementarias en los mismos autores y tendencias de escuela.

Podríamos, por ejemplo, definirnos como "neo-modernos" y defender que los proyectos de la Modernidad están, no tanto, agotados, sino, más bien, inconclusos; o que quizá han sido traicionados por la praxis y su desarrollo histórico concreto; y que, por ello, son aún recuperables. Esta actitud se nos aparece, por ejemplo, en la Escuela de Frankfurt, que ha querido ofrecer una clarificación racional ("teoría crítica") sobre la estructura de la sociedad industrial y las consecuencias derivadas de haber consolidado en ella un concepto concreto de razón: la llamada por ellos "razón instrumental", que se pliega a los dictámenes de la eficacia y el rendimiento por encima incluso de los valores humanos.

En concreto, Jurgen Habermas, máximo representante de la segunda generación de frankfurtianos, piensa que la racionalidad moderna puede dar más de sí, porque la propia modernidad es aún un "proyecto inacabado".

También podríamos convertirnos, probablemente con razón, en cínicos contemporáneos y, al igual que hicieran las escuelas cínicas de la Antigüedad, desarrollar la "diatriba" como la única forma de discurso posible y hacer del desprecio la única actitud lógica. En efecto, la actitud cínica podría ser aplicable perfectamente a la postura actual de muchos intelectuales. De hecho, el cinismo no debe ser reducido sólo a una etapa en la historia de las ideas filosóficas, sino como un fenómeno humano general que se manifiesta precisamente en épocas de crisis, en las que la inseguridad y la falta de fundamentos desembocan en la desesperanza y en la inacción: en una lucidez paradójicamente alienante.

Podríamos, en fin, festejar alegremente que nos encontramos en una situación en la que nos hemos liberado de los grandes fundamentos absolutos y podemos, por ello, defender posiciones parciales y subjetivas con el mismo derecho que cualquier otro puede asentarse en su propia perspectiva. El Anything goes (el todo vale), puesto de moda por Feyerabend, es nuestra mayor victoria y el relativismo se impone como nuevo dogma de fe.

Aunque el principio relativista de Feyerabend es tentador y, sin duda difícilmente cuestionable con hechos objetivos, nos negamos a asumirlo como vocación personal y como propuesta colectiva, aún a riesgo de desembocar en un cierto utopismo. Por ello, puestos en la tesitura de decidir qué actitud adoptar en nuestra actual situación de crisis -recordemos que la palabra crisis deriva del griego Kritokós: 'que juzga', 'que decide'-, deberíamos intentar buscar una alternativa no excluyente, no

reduccionista, no monológica; y, sobre todo, deberíamos reflexionar y reflexionarnos en el mismo acto de la decisión.

Nuestra opción, en concreto, parte del reconocimiento de que el proyecto moderno es impropio pero que, al mismo tiempo, no podemos seguir sin él. Creemos que en esta paradoja se muestra la complejidad intrínseca de nuestro tiempo que está dando a eso que hemos querido llamar "nueva sensibilidad", idea que hemos tomada prestada de Alejandro Llano en un ensayo así titulado. Llano nos dice como resumen de su propuesta:

"Se trata, más bien, de salvar a la modernidad de sí misma, de rescatar las auténticas configuraciones de la autorrealización humana que le debemos, liberándolas de su interpretación modernista y de su consiguiente tendencia a la autoanulación. Una rectificación o, mejor, una superación de la modernidad hacia la auténtica contemporaneidad, significa advertir que es posible rescatar a la Ilustración de su propia versión ideológica, y radicarla de nuevo en un ethos de libre y rigurosa búsqueda de la verdad" (Llano, 1989, 89).

A algo similar, aunque desde otra óptica, parece referirse Eugenio Trías cuando alude a lo que él llama el "pensamiento del límite". En todo caso, creemos que tanto la "nueva sensibilidad" (A. Llano) como el "pensamiento del límite" (E. Trías), como la "teoría del emplazamiento" (M.A. Vázquez Medel), son sólo ejemplos de las múltiples propuestas que, cada una desde su atalaya peculiar, apuntan a la necesidad de transformación radical y profunda del pensamiento, de la ciencia y de la praxis social contemporáneos.

De entre esas propuestas es la del paradigma de complejidad de Edgar Morin la que nos parece más radical. La propuesta del pensador francés ha sido desarrollada en su ya amplísima bibliografía, pero fundamentalmente en su obra enciclopédica, aunque inconclusa, 'El método'. En ella, Morin pone las bases, ya necesariamente inestables, de un nuevo método de pensamiento aplicable a cualquier parcela de la realidad.

No vamos ahora a desarrollar más extensamente los constituyentes básicos de esa propuesta aunque sus ideas centrales subyacen en nuestra exposición. Sí nos interesa hacer una reflexión sobre la necesidad de tomar conciencia de las múltiples determinaciones personales y sociales que nos constituyen. Y es que en el fondo de nuestro pensar y de nuestro actuar hay siempre una cuestión de paradigma.

## 2. Cuestión de paradigma

Desde luego, lo primero y urgente es tomar conciencia de la situación, revisar los proyectos históricos heredados, sus principios y fundamentos, para comprobar dónde nos han conducido, si con ellos sigue siendo posible pensar el futuro, si no será necesario no sólo replantearlos sino transformarlos radicalmente.

Debemos darnos cuenta de que la crisis contemporánea que vivimos es precisamente el fruto de una manera de enfocar los problemas, de una manera de pensar y de actuar, de una cosmovisión que se sustenta en ideas como 'progreso', 'desarrollo', 'civilización', 'razón', 'emancipación', en las que hemos creído firmemente, tanto que se han convertido en dogmas incuestionables, en una nueva religión. Seamos conscientes de la fuerza avasalladora de las ideas, productos humanos que retroactúan sobre su creador, que hacen al hombre, y pueden acabar por controlarlo, esclavizarlo.

En efecto, debemos considerar que las ideas tienen su propio modo de existencia y de organización y transformación, como apuntara Popper al considerar los tres mundos en que puede dividirse el universo humano: el mundo de las cosas materiales externas, el mundo de las experiencias vividas, y, por fin, el mundo de las cosas del espíritu (productos culturales, lenguajes, nociones, teorías, ciencias, etc.). Este tercer mundo es una creación humana pero al mismo tiempo hace al hombre que lo produce. Se trata, por tanto, de una verdadera noosfera, término propuesto por Teilhard de Chardin en los años 20, y que puede conectarse lógicamente con el de semiosfera lotmaniano, puesto que nuestro mundo humano es un mundo de signos, símbolos, mensajes, configuraciones, imágenes, ideas, que nos designan el mundo haciendo de mediadores. No es extraño, por ello, que la semiótica, entendida de forma flexible y no dogmática, haya adquirido en nuestro tiempo un desarrollo y una importancia radicales, por mucho que a algunos, más por ignorancia que por convencimiento, lo de la semiótica les siga pareciendo extraño o demencial.

Pero, como hemos dicho, las ideas nacen con el hombre que nace en la sociedad y en la cultura. Por ello el conocimiento y las ideas están condicionados por un contexto histórico-social concreto. Ya Francis Bacon, en el s. XVII, se dio cuenta de los condicionantes socioculturales que pesan sobre el conocimiento humano y los describió como "ídolos": los ídolos de la tribu (propios de toda sociedad), los ídolos de la caverna (propios de la educación), los ídolos del fórum (nacidos de las ilusiones del lenguaje) y los ídolos del teatro (nacidos de las tradiciones y del respeto a la autoridad). Por ello indicó que la labor del conocimiento es precisamente liberarse de esos condicionantes y convertirse en ciencia.

A pesar de la gran aportación baconiana hemos tenido que esperar hasta finales de este siglo, para darnos cuenta que la ciencia misma podía caer inconscientemente en la obediencia ciega a los ídolos; de ahí la necesidad de liberarnos de las ideas a través de ideas liberadoras que no acaben por someternos de nuevo, en una tensión permanente, angustiante, pero necesaria. Necesitamos un cambio de paradigma y, a la vez, transformar la idea de paradigma.

## 3. La idea de paradigma

En el pensamiento clásico (Platón, Aristóteles), el paradigma se asimila a la idea de modelo generalizable. En nuestro siglo, el concepto ha conocido nuevos desarrollos, primero en ámbitos concretos, luego en el debate general de la sociología de la ciencia. Así, la lingüística estructural (Hjelmslev, Jakobson) le ha dado un sentido especializado en oposición a la noción de sintagma, la secuencia efectiva de elementos discursivos; el paradigma es, por contra, el eje de las relaciones verticales en el seno del código lingüístico.

Thomas S. Khun le dio una importancia clave al paradigma como trasfondo de las ideas que organizan y revolucionan el conocimiento científico. Khun se asombra de los debates interminables de los científicos sociales sobre la forma de plantear los problemas y de aceptar métodos comunes; al mismo tiempo, y aunque en las ciencias físico-naturales los debates sobre fundamentos no sean frecuentes, duda que los practicantes de estas ciencias poseen respuestas más firmes para las mismas preguntas que sus colegas de las ciencias sociales; de ahí surge lo que, desde entonces, llamó los "paradigmas": "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica".

A pesar de su reconocida ambigüedad, el término -y la idea consecuente-, que el propio Khun ha ido matizando posteriormente, supone una gran aportación a la reflexión gnoseológica y epistemológica, al detectar que, bajo las teorías y modelos de conocimiento científico, hay un fondo colectivo de evidencias ocultas e imperativas (paradigmas) y que la historia de las ciencias puede ser comprendida mediante el recurso al estudio de las transformaciones paradigmáticas (revoluciones).

En concreto, Khun se plantea demostrar que el avance de la ciencia no es acumulativo, que las revoluciones científicas no se producen por razonamiento lógico, y que la ciencia no tiene un fin preestablecido. En efecto, cada época histórica está dominada por un paradigma que instituye un periodo de "ciencia normal", en el que los científicos tienen claro cómo es el mundo y se dedican a resolver problemas particulares de acuerdo a los principios aceptados. Ahora bien, cuando los problemas no resueltos empiezan a ser demasiado numerosos se inicia un "periodo de crisis" en el que aumenta el desánimo y la desconfianza, aunque eso no sea suficiente para una revolución paradigmática; es necesario, según Khun, que se esboce un paradigma alternativo.

Ahora bien, el cambio no es producto de un razonamiento lógico porque, en último término, la decisión a favor de un paradigma u otro es cuestión, también, de visión del mundo, de creencias, de educación, de gustos, de influencias, etc. Con lo que se impone la pregunta de hasta qué punto la ciencia "progresa". La respuesta de Khun es clara: no tiene sentido hablar de progreso, si por progreso se entiende un acercamiento continuado hacia la verdad. Sí hay progreso si lo entendemos como alejamiento progresivo del punto de partida, pero no en el sentido de acercamiento a un hipotético punto de llegada; esta visión le ha supuesto a Khun ser acusado de relativista o incluso de irracionalista.

Otros autores como Foucault (episteme) o Maruyama (tipos epistemológicos, mindscape), contribuyen a potenciar la idea adelantada por Khun, haciéndola más radical y profunda: un gran paradigma controla no sólo las teorías y los razonamientos científicos, sino también el campo cognitivo general de una cultura y, por supuesto, la praxis derivada de los principios teóricos explícita o implícitamente formulados.

Cada individuo conoce, piensa y actúa bajo un conjunto de condicionantes socioculturales que reflejan, directa o indirectamente, una serie de ideas profundamente arraigadas a lo largo de su proceso de socialización. Un paradigma es, por lo tanto, un mecanismo creador de sentido que nos permite poner orden en (in-formar) el mundo. Dice Foucault:

"En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades".

Como vemos, los paradigmas son necesarios, como necesario es cambiarlos cuando ya no permiten entender lo que pasa. El problema es que los grandes paradigmas son invisibles, sólo se manifiestan en sus productos teóricos, políticos, ideológicos. Para poder cambiarlos hay que des-velarlos y tomar conciencia de su profundidad y, si es posible, desobedecerlos.

Quizá debamos apostar por un camino que inicie esa des-obediencia al "gran paradigma de Occidente" que nos permita esbozar después los principios de un nuevo paradigma, siendo conscientes desde el principio que no es posible asegurar cómo, cuándo y por qué vías se producirá ese cambio de paradigma (ni siquiera si se dará). De lo que sí estamos seguros es de que las condiciones de emergencia de ese nuevo modo de entender el conocimiento ya están presentes: la crisis de la sociedad refleja y es reflejada por la crisis del conocimiento; y ambas crisis reflejan la crisis del paradigma aún vigente que sigue obligándonos a elegir entre azar y necesidad, entre naturaleza y cultura, entre materia y espíritu, entre razón e irracionalidad...

#### **4. De racionalidad y racionalización**

Siempre hemos querido ver al hombre como animal racional aunque la razón no siempre haya guiado su acción y, por ello su historia. Hemos interpretado lo irracional del hombre como desviación de su naturaleza, sin darnos cuenta de que la naturaleza humana es una dialógica compleja de razón e irracionalidad.

Nuestros antepasados construyeron grandes cosmovisiones llenas de ritos, creencias, mitos y magias; esas cosmovisiones hicieron creer a los antropólogos que esos "primitivos" ignoraban toda racionalidad. Pero, al mismo tiempo, nuestros ancestros cazadores-recolectores desarrollaron un pensamiento empírico-racional-lógico que les llevó a la elaboración de técnicas y conocimientos.

Por tanto, en todas las civilizaciones hay una relación entre dos modos de pensamiento: el mítico y el racional.

Es cierto que, con los desarrollos de la historia occidental se constituye una ruptura aparentemente definitiva entre mito y razón. Hoy muchos trabajos pretenden subrayar la presencia oculta del mito en el corazón de nuestro mundo contemporáneo, y ponen de manifiesto que, paradójicamente, la Razón y la Ciencia se han convertido en mitos por su pretensión de regentar y guiar a la humanidad.

Por ello, aunque al hablar de consciencia mítica se hacen permanentes referencias al hombre primitivo o arcaico, debemos

pensar que pervive en el hombre moderno de diversos modos. Y no sólo pervive, más o menos oculta tras las apariencias de racionalidad, sino que además, en tiempos de crisis, como el que vivimos, se manifiesta externamente y se produce un ascenso de las manifestaciones "irracionales" como respuesta a las insuficiencias de la razón ilustrada.

Pensemos, por ejemplo, en la vuelta a las mitologías y a las magias de brujos, hechiceros, curanderos, videntes, adivinos, fantasmas: al despliegue de una nueva astrología. Pensemos en la cotidianidad de las loterías, concursos, juegos de azar, potenciados por los propios estados y los medios de comunicación. Pensemos en los movimientos estéticos o fenómenos de masas como el deporte o el cine que reflejan la necesidad del símbolo, el mito, la magia. Pensemos que las grandes religiones han permanecido vigentes a pesar y a causa del desarrollo del pensamiento racional y científico. Pensemos, por último, en la mitología del estado/nación que se convierte en una entidad animista, impregnada de sustancia paternal/maternal (la madre patria), que se nutre del sacrificio de sus héroes y transforma su historia en mito.

Por tanto, como podemos ver, el mito se ha introducido en el pensamiento racional en el momento en que creía haberlo expulsado definitivamente. Las grandes ideas (libertad, democracia, progreso) se han mitificado y manifestado en conjuntos noológicos (ideologías) que requieren adoración y fe. La razón y la ciencia mismas se convierten en mitos al hacerse entidades supremas que toman a su cargo la salvación de la humanidad.

Por ello debemos preguntarnos si nuestro presente está verdaderamente menos mitificado que los tiempos llamados "mitológicos". Sería un grave error creer que el mito ha sido expulsado por la racionalidad moderna. Quizá cabe pensar que nuestra aparente racionalidad ha degenerado en racionalización; y es que la verdadera racionalidad debe reconocer a la irracionalidad y dialogar con lo irracionalizable. Nos dice Morin:

"La racionalidad es el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. Cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no se encuentra más que con una parte de lo real. La racionalidad, de algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste" (Morin, 1995, 102).

Por contra, la racionalización consiste, precisamente, en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente; y todo aquello que no encaja en el sistema es rechazado, puesto al margen. Así, los filósofos del s. XVIII tenían, en nombre de la razón, una visión muy poco racional (racionalizadora) acerca de los mitos y la religión al creer que eran simples instrumentos de manipulación en manos de grupos poderosos, y no profundas realidades del ser humano.

Hace falta, pues, que la razón, que sigue siendo nuestro único instrumento fiable de conocimiento, se racionalice luchando permanentemente contra la tendencia reificadora de sí misma. Necesitamos una razón no sólo crítica sino, sobre todo, autocrítica.

## 5. El "gran paradigma" de Occidente

El paradigma de la modernidad se nos muestra hoy insuficiente para encarar la complejidad de nuestro presente. Hemos pasado de las seguridades y el control a la ambigüedad, la inseguridad y a cierto descontrol, del que no se libra ni el conocimiento más reputado como cierto, el conocimiento científico.

En efecto, la ciencia moderna se configuró bajo un gran paradigma, que se actualiza, ejemplifica y formula con Descartes. Ese paradigma nos ha llevado a un progreso inmenso de los conocimientos y a un progreso evidente en todos los órdenes de la vida y de la sociedad; ¿por qué entonces ha desembocado en una crisis? La respuesta es que los propios avances del paradigma moderno han mostrado no sólo sus bondades sino también sus evidentes "maldades" o contradicciones. Así, la ciencia nos ha descubierto no tanto un universo de conocimiento, sino un universo de desconocimiento. Los progresos científicos, basados en un paradigma de simplificación, se han topado de lleno con la duda, la incertidumbre, la paradoja, la complejidad. Lo que más nos sorprende no es lo sabido, sino lo desconocido, las preguntas abiertas sin respuesta en todos los dominios del conocimiento y de la praxis social.

Por tanto, se trata de una crisis surgida no sólo por elucubraciones filosóficas, casi siempre marginales, sino surgida en el mismo seno de la ciencia positiva que se muestra impotente, aplicando el paradigma tradicional, para responder a las preguntas que el propio avance de las investigaciones y de las sociedades plantean.

Cuando surgen la incertidumbre, la duda, el sujeto se vuelve sobre sí mismo para interrogarse. Por eso hoy ya no es posible seguir conociendo sin conocer el conocimiento, y esa nueva perspectiva nos abre el camino hacia un nuevo paradigma gnoseológico y epistemológico que afronte la complejidad sin renegar de la duda, y, por tanto, sin excluir al sujeto. Necesitamos un paradigma de complejidad, un nuevo modo de pensar, que no sea sólo un conjunto de principios intelectuales o científicos, sino que se constituya en estrategia de acción y, por ello, de política, en el sentido más amplio y humano de la palabra.

Lo que más nos sorprende de la ciencia contemporánea no es lo que sabe, lo que ha podido descubrir, sino, fundamentalmente, lo que desconoce, el abismo de incertidumbres que nos ha dejado abierto. La física, por ejemplo, obsesionada por encontrar las partículas elementales se encuentra ahora, desde Heisenberg, con la indeterminación descriptiva derivada del propio proceso de observación; la ciencia del Universo nos arroja, desde Hubble, a la dispersión y a la deriva y nos enfrenta con el problema del origen y del destino; la biología, desde Boltzmann, nos hace improbables en la probabilidad entrópica. Al fin nos hemos dado cuenta de que todo conocimiento se paga en desconocimiento, de que todo acto de vida se paga en un poco de muerte.

En fin, el orden racionalista se vuelve problemático y complejo al tener que integrar el desorden en su esquema de conocimiento. Pero para ello ya no sirve la lógica racionalista, simplificante, que aboga por la identidad y la no contradicción. Ni siquiera nos sirve buscar modelos de explicación general de fenómenos tradicionalmente separados, como han sido el

estructuralismo, la cibernética o la teoría general de sistemas. Porque en estos casos, lejos de comprender la complejidad, se generaliza en exceso un principio explicativo general; lo que en el paradigma simplificador era fragmentación aquí es falsa unión, que suele convertirse en reducción o subordinación de unos elementos en otros. Por ello el estructuralismo desembocó en una ontología metafísica que creía "haber descubierto" la estructura de las realidades; por eso, la cibernética ha generalizado tanto la idea de máquina, de información, de programa, que pierde de vista las diferencias entre lo artificial y lo vivo y lo humano; por eso el concepto de sistema se ha convertido en un comodín epistemológico que oculta más de lo que aclara.

Las concepciones generales, en fin, nos dan la sensación de que todo es lo mismo, todo puede resumirse en un conjunto de conceptos maestros aplicables a todo el Universo.

## 6. ¿El final de los grandes proyectos?

¿Estamos al final de los grandes proyectos o estamos al comienzo de un proyecto mucho mayor? ¿Estamos al principio del fin o al fin del principio? Optamos por pensar, con Edgar Morin, que estamos en la edad de hierro planetaria y en la pre-historia del espíritu humano.

La edad de hierro planetaria señala que hemos entrado en una nueva era en la que todo y, cada vez más, está en interconexión permanente pero, al mismo tiempo, aún reina la barbarie total en las relaciones entre razas, culturas, etnias, potencias, superpotencias. La prehistoria del espíritu humano nos indica que en el plano del pensamiento consciente, no estamos más que al comienzo y en los albores de un pensamiento complejo.

Por ello, no se trata de estar contra la razón ilustrada o contra la historia, sino todo lo contrario. Se trata de pensar: "que la edad madura de la razón llegará cuando ésta sea capaz de comprender las racionalizaciones que han servido de soporte a sus idealizaciones. Cuando se comprenda que la razón absoluta es un mito, igual que la idea de progreso. Cuando se comprenda que el legado de la modernidad es también el legado de una antropología basada en una concepción racionalista-humanista del hombre (*homo sapiens sapiens*). Porque, en resumidas cuentas, la crisis del pensamiento moderno no es tanto algo que ha llegado desde fuera sino más bien el hecho de que la bomba de relojería estaba en este pensamiento desde el principio (...) La razón moderna sólo se justifica en su propio mito, en su propia racionalización" (Roger Ciurana, 1997, 12).

Y es ahí donde hemos encontrado uno de los logros fundamentales de la obra de E. Morin: en la toma de conciencia de la necesidad de un modo de pensar alternativo a la racionalidad ilustrada, la necesidad de emprender el camino hacia un nuevo paradigma que rija no sólo sobre lo cognitivo sino también sobre lo político. La propuesta de Morin es un paradigma de complejidad. Pero entendamos qué se quiere decir con complejidad.

La palabra complejidad está conectada con nociones como turbación, confusión, incapacidad de explicación, incertidumbre, desorden. Este campo semántico es precisamente el que intenta evitar la ciencia, planteada desde sus inicios como instrumento de clarificación, de ordenamiento de la complejidad.

Pero si la ciencia moderna, con su método de simplicidad, nos descubre ahora no sólo sus carencias, sino, lo que es más grave, su rostro de ceguera, de ocultación de lo real, debemos volver al inicio e intentar afrontar lo complejo con un método no simple. Lo terrible es que lo complejo es precisamente aquello que no puede ser reducido a una idea simple, como la propia palabra "complejidad". No podemos definir lo complejo, de ahí que la complejidad sea un término problema y no una solución alternativa a lo simple. De ahí que la justificación de la necesidad de un pensamiento complejo sólo puede iniciarse como consecuencia de las insuficiencias de un pensamiento simplificador y, desde luego, bucear, después, en la posibilidad de cambiar de pensamiento.

Se trata, por tanto, de un cambio de paradigma, pero no en sentido estático o cerrado de Khun sino en un sentido abierto; no se trata de buscar un esquema de pensamiento que controle sino de una forma de diálogo con lo real. Por eso hay que desterrar desde el principio dos ideas que pueden ser confundidas con el pensamiento complejo:

1) La idea de que la complejidad suponga la eliminación de la simplicidad. Es cierto que la complejidad surge donde falla la simplicidad pero mientras ésta elimina la complejidad, la complejidad integra la simplicidad rechazando sólo sus consecuencias mutilante o reduccionistas. Sobre todo, cuando la simplicidad se cree reflejo de aquello que describe con forma simple.

2) La idea de que complejidad significa completud. Es cierto que el pensamiento complejo aspira a la unión de parcelas separadas por el paradigma de simplificación pero sabe, desde el principio, que el saber completo (omnisciencia) es imposible.

En este sentido, el pensamiento complejo puede resultar utópico porque se define en la tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no reduccionista y a, a la vez, es consciente de la imposibilidad de eliminar la paradoja, la ambigüedad o la contradicción interior.

Sobre esas bases, Morin elabora una teoría de la organización que desvela, en parte, el misterio de la dialéctica entre orden y desorden en todos los sistemas físicos, biológicos y antropológicos. De esta forma se hace posible encontrar un principio de articulación físico que conecta entre sí, que comunique, las grandes parcelas del conocimiento humano y que explica además la propia organización interna del conocimiento. Ese hilo articulador puede ser tomado desde cualquier sitio o interés epistemológico pero ya no puede ser desconectado de todo lo demás.

Algunas referencias bibliográficas

NOTA: Sólo cito aquí los textos que, en mi opinión, son menos conocidos; no considero necesario relacionar los libros y autores clásicos citados.

- Llano, A. (1989), La nueva sensibilidad. Madrid, Espasa-Calpe.
- Morin, E. (1995), Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, Gedisa. (1990).
- Roger Ciurana, E. (1997), Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo. Valladolid, Universidad.

**FORMA DE CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:**

Acosta Romero, Ángel (1998): ¿El principio del fin o el fin del principio? Apuntes para una revolución. Revista Latina de Comunicación Social, 10. Recuperado el x de xxxx de 200x de:  
<http://www.ull.es/publicaciones/latina/a/26acosta.htm>