

De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber

Lino E. Morán Beltrán
Universidad del Zulia
Maracaibo–Venezuela

Resumen

Desde la perspectiva de la teoría de la complejidad –de Edgar Morin– y de la filosofía intercultural –de Raúl Fonet Betancourt– el presente estudio procura presentar algunas de las críticas a las que el debate contemporáneo viene sometiendo a la racionalidad occidental surgida a raíz de la modernidad. Este análisis encuentra entre ambas reflexiones un elemento en común, representado por la preocupación ética que procura la construcción de un nuevo saber que hace de la vida el centro de la reflexión. Se trata pues de la vuelta al sujeto, del respeto a la naturaleza y al reconocimiento del derecho de otros pueblos a tener un discurso reflexivo particular y diferente al elaborado por occidente.

Palabras clave:

teoría de la complejidad; filosofía intercultural; racionalidad occidental; ética; Edgar Morin; Raúl Fonet Betancourt.

From The Theory of Complexity to Intercultural Philosophy: Towards a new Understanding

Abstract

From the perspective of the theory of complexity- by Edgar Morin- and of Inter-cultural philosophy- by Raúl Fonet Betancourt- this study attempts to present certain criticism of the contemporary debate which challenges occidental rationality from the perspective of modernity. This analysis finds that between both perspectives, there is a common element, represented by the ethical interest that attempts to construct a new area of knowledge which focuses on life as the center of reflection. It deals with the return of the subject, respect for nature, and the recognition of the rights of peoples to their own particular discourse, distinct from that elaborated by occidental thought.

Key words:

theory of complexity; intercultural philosophy; western rationality, ethics; Edgar Morin; Raúl Fonet Betancourt.

Necesitamos un conocimiento cuya explicación no sea mutilación y cuya acción no sea manipulación. Hoy, en que lo más oscuro de la evolución humana actúa so capa de ciencia, en que lo más irracional se agazapa tras la cobertura de la razón, lo importante es plantear el problema de un método nuevo.

Edgar Morin

...Unimos la esperanza de un tejido de saberes y experiencias que nos impida, en filosofía, la caída en el relativismo y el aislamiento provinciano, pero sin opresión ni represión de ninguna particularidad.

Raúl Fonet Betancourt

En los actuales momentos se viene suscitando un apremiante debate en torno a las nefastas consecuencias que ha originado la hegemonía de la racionalidad occidental sobre el universo discursivo de culturas que habitan sobre el planeta. Occidente es portador de una racionalidad construida desde la negación del sujeto, que en tiempos de globalización ha constituido a las leyes del mercado en normas imperativas que deben regular la vida de los hombres y de la misma naturaleza.

Son muchas las voces que se dan cita en esta discusión; el mismo occidente ha engendrado discursos que procuran una alternativa a la lógica que ha logrado poner en vilo la vida sobre la tierra. Es así como entendemos la teoría de la complejidad, como una teoría fundada desde

la afirmación rotunda de la vida, como una propuesta ética enfrentada a la cultura de la muerte.

De manera similar, desde otros ámbitos culturales se viene trabajando en defensa de la vida. Es así como surge la filosofía intercultural, fundada desde el reconocimiento de la diversidad reflexiva de todos los entornos donde la vida humana ha sido posible. Una filosofía que no pretende ser hegemónica, sino abierta al diálogo y al respeto de los diversos sujetos culturales existentes sobre la tierra.

Para nosotros, lo que se pone de manifiesto es el estar presente ante un proceso constructivo de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva ética.

La teoría de complejidad como crítica a la racionalidad occidental

Desde una perspectiva semántica el término complejidad hace referencia a fenómenos u objetos que se componen de elementos diversos, los cuales establecen relaciones recíprocas entre sí y configuran un todo. Pero en esta configuración del todo –la ciencia física– ha puesto de manifiesto que se suceden eventos, acciones, interacciones, determinaciones y azares que le dan a nuestro mundo fenoménico rasgos de confusión, incertidumbre y desorden.

Esta apreciación de lo complejo que busca profundizar en los rasgos constitutivos del mundo real es precisamente producto del desarrollo que –en el último siglo– experimentase la ciencia física. Fundamentada sobre el átomo como materia simple primigenia de todo lo real, ha descubierto el principio de degradación y de desorden, además de la existencia microfísica de partículas cada vez más pequeñas y complejas, imprimiéndole a nuestra percepción del mundo una carga de caos e incertidumbre, ante la cual nos hemos hecho los indiferentes pretendiendo comprender el mundo desde una perspectiva rígida y simple que permite develar ante nuestros ojos las leyes que lo rigen.

Es aquí cuando lo complejo no puede resumirse en una palabra, no puede explicarse a través de la formulación de una ley, en fin no puede reducirse a una idea simple. Al mismo tiempo, la concepción del conocimiento científico surgido a raíz de la modernidad, le confiere a la ciencia, entre sus objetivos, la misión de disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de develar el orden simple al que se supone obedecen los fenómenos que se suceden.

Ahora bien, la ciencia contemporánea se encuentra en proceso de transición entre los ideales de conocimientos propios de la racionalidad

clásica –surgida a la luz de la modernidad–, y una emergente racionalidad que desde diversas teorías científicas viene desplazando la simplificación desde la cual las disciplinas científicas creyeron desentrañar los enigmas del mundo. Hoy esta propuesta epistemológica es expresada bajo el término complejidad¹.

En el marco de esta nueva propuesta teórica se busca articular los parcelamientos disciplinarios –quebrados por el pensamiento disgregador– a fin de construir un conocimiento multidimensional que se oponga a la supremacía de una ciencia sobre cualquier otra, a una omniracionalidad. Se trata, en principio, del reconocimiento de los lazos existentes entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar, entre sí. En este sentido Edgar Morin nos dice que el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento.²

Esto hace necesario, ante todo, tomar conciencia de la naturaleza y de las consecuencias de los paradigmas que mutilan el conocimiento y desfiguran lo real. Se trata de la negación absoluta de cualquier dogma que disgregue, parcialice, aisle los objetos de sus ambientes, desvincule al observador de la cosa observada. Se trata de un punto de vista que cuenta con el mundo y reconoce al sujeto.

Mas aún, –dice Morin– la epistemología de la complejidad presenta a uno y otro de manera recíproca e inseparable.³ A partir de aquí –continúa el autor– el problema del sujeto que se nos impone no es un problema de subjetividad en el sentido degradado en el que este término significa contingencia y afectividad, sino que es la interrogación fundamental del sí sobre sí mismo, sobre la realidad y la verdad.⁴ Es un problema que tiene que ver con la naturaleza bio–antropológica y sociocultural del conocimiento.

Esta afirmación permite –desde la teoría de la complejidad– criticar la epistemología occidental –surgida a raíz de la modernidad– fundada sobre la eliminación positivista del sujeto a partir de la idea de que los objetos, al tener existencia independiente del sujeto, eran observables y oportunamente explicados en tanto tales, gracias al método experimental y a los procedimientos de validación que la ciencia moderna había permitido; se trata de una epistemología fundada sobre un universo de hechos objetivos, liberados de todo juicio de valor.

En ella, el conocimiento se expresó en términos de conocimiento de algo externo y distinto del ente humano. Por esto, la vía de obtención del saber no era un elemento más a considerar, sino un

elemento fundamental. De cuán legítima ésta resultase dependería el valor y la confiabilidad del conocimiento que se obtendría. El método viene a constituirse así, en el recurso indispensable para la obtención del conocimiento válido, capaz de desentrañar los enigmas de la naturaleza, siempre rígida. Cualquier indisciplina ante los pasos o pautas preestablecidas en el método haría incurrir en errores. La justificación de la ciencia resultó entonces doble: de una parte, la razón como principio organizador y creador del orden del mundo, y de otra, el método de investigación mediante el cual se garantizaba el camino concreto de reconstrucción racional de los objetos del mundo en el conocimiento.

El acto cognoscitivo fue expresado mediante la formulación de un esquema general que lo caracterizó como relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento entendidos como entidades independientes. Les vinculaba únicamente el orden racional del objeto y la constitución también racional del sujeto.

Dentro de este marco de referencia –afirma Morin– el sujeto es rechazado, como perturbación o como ruido, precisamente porque es indescriptible según los criterios del objetivismo...El sujeto se vuelve fantasma del universo objetivo⁵. Se trata de una ciencia fundada sobre los principios de disyunción, reducción y abstracción, que en conjunto constituye lo que se conoce con el nombre de paradigma de simplificación.

En esta formulación es cierto que participaron importantes figuras de la filosofía y de la ciencia, pero quizás es Renato Descartes, quien contribuyó decisivamente a su plasmación teórica. La búsqueda de los fundamentos del saber en el Discurso del método, establece a la razón como fundamento de coherencia para producir un conocimiento científico nuevo por su formulación y su justificación.

Asimismo, caracterizó el basamento de objetividad del saber como estudio de una realidad exterior, delimitó lugares rígidos para el sujeto y el objeto del conocimiento como entidades centrales de la cognición, y argumentó la necesidad del método como medio adecuado para alcanzar el saber sobre el mundo exterior. También definió con claridad el nuevo ideal de conocimiento puesto al servicio del hombre para bien, en aras de alcanzar el dominio sobre la Naturaleza.

El ideal reduccionista queda formulado así de forma sumamente atractiva, al conjugar la certeza en el conocimiento exacto garantizada por la ciencia, con la noción política del dominio del hombre sobre la Naturaleza y el elevado fin de alcanzar con ello el bienestar humano. La ecuación se cierra en estos tres elementos esenciales que conforman el ideal de saber: emplear la ciencia para conocer con exactitud cómo

es el mundo, dominar así las fuerzas y propiedades de ese mundo, para finalmente ponerlas al servicio del hombre garantizándole bienestar.

El ideal integrado en esta ecuación se constituyó en un programa importante que colocó a la ciencia en el centro de la cultura y atribuyó a la Naturaleza el noble papel de tesoro añorado; entidad pasiva poseedora de secretos develables y recursos disponibles para el hombre.

Es una ciencia erigida sobre la simplicidad.⁶ Nos dice Edgar Morin lo siguiente a modo de ejemplo: El hombre es un ser evidentemente biológico. Es, al mismo tiempo, un ser evidentemente cultural, meta biológico y que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia. Pero a esas dos realidades, la realidad biológica y la realidad cultural, el paradigma de simplificación nos obliga ya sea a desunirlas, ya sea a reducir la más compleja a la menos compleja. Se estudia al hombre biológico en el departamento de biología, como un ser anatómico, fisiológico, etc., y vamos a estudiar al hombre cultural en los departamentos de ciencias humanas y sociales. En fin es una ciencia que olvida que uno no existe sin el otro y a pesar de ello son tratados con términos y conceptos diferentes.⁷

Desde esta perspectiva la realidad es desintegrada en las disciplinas, las cuales gracias a su metodología producen oscurantismos dado que no hay más asociación entre los elementos disjuntos del saber y, por lo tanto, tampoco posibilidad de engranarlos y de reflexionar sobre ellos. Es así como se construye un conocimiento, cuya validez, viene dada en proporcionalidad a la distancia que el sujeto logre tomar del objeto observado. En cambio, la teoría de la complejidad busca reintegrar al hombre entre los otros seres naturales para distinguirlo, pero no para reducirlo,...se trata de desarrollar una teoría, una lógica, una epistemología de la complejidad que pueda resultarle conveniente al conocimiento del hombre.⁸

Se trata de una transformación multidimensional de aquello que venimos entendiendo por ciencia, que concierne a aquello que parece constituir a algunos de sus intangibles imperativos, comenzando por la inevitabilidad de la parcelación disciplinaria y el fraccionamiento teórico. Es decir, la nueva ciencia que se pretende construir tiene que ser necesariamente transdisciplinaria. Y es que para Morin, la ciencia moderna es una enorme institución burocratizada fundada sobre un cuerpo de principios que resiste al menor cuestionamiento, rechazando con violencia y desprecio como –no científico– todo lo que no corresponda o se adapte a su modelo.

Así la lógica de la nueva ciencia incorpora la degradación, el caos, el desorden, el azar, la contradicción y la incertidumbre como elementos constitutivos de la realidad, de la vida.

Y es que en la visión moderna de la ciencia, cuando uno de estos elementos aparece en el razonamiento, era excluido hasta su negación o era una eminente muestra de error, lo que implicaba dar marcha atrás y emprender otro razonamiento. Mientras que desde la perspectiva de la teoría de la complejidad estos elementos no significan error sino el hallazgo de una capa profunda de la realidad que, justamente porque es profunda, no puede ser traducida a la lógica clásica o a la racionalización que –según Edgar Morin– pretende encerrar la realidad dentro de un sistema coherente y que descarta o coloca al margen, todo aquello que contradiga a ese sistema.² Es preciso, afirma el autor, cambiar de mundo.

El universo heredado de Kepler, Galileo, Copernico, Newton, Laplace era un universo frío, helado, de esferas celestes, de movimientos perpetuos, de orden impecable, de medida, de equilibrio. Es preciso que lo cambiemos por un universo caliente, con una nube ardiente, con bolas de fuego, con movimientos irreversibles, de orden mezclado con el desorden, de gasto, despilfarro, desequilibrio. El universo heredado de la Ciencia Clásica estaba centrado. El nuevo universo es acéntrico, policéntrico...El antiguo universo era un reloj perfectamente reglado. El nuevo universo es una nube incierta. El antiguo universo se instala en los conceptos...la ley, el ser. El nuevo universo arroya los conceptos, les hace estallar.¹⁰

De allí que Edgar Morin insista en la necesidad de luchar contra la deificación de la razón, que es sin embargo, el único instrumento fiable de conocimiento. Lo que implica asumir una postura crítica al respecto desde la racionalidad, entendida esta como el dialogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. La racionalidad, afirma nuestro autor, 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.¹¹

Se busca finalmente superar críticamente la independencia, hegemonía, y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimientos; el establecimiento de las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; la concepción de la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, –ocultas como esencias–, pero existentes al margen del sujeto, objetivamente; y la concepción del método, como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos.

Todo esto supone un cambio en el mundo de nuestros conceptos, y cuestionar los conceptos maestros con los cuales pensamos y aprisionamos el mundo.¹²

Ahora bien, producto de la cultura occidental, esta manera de conocer aspira igualmente a la validez universal, negándole a otros saberes importancia y validez. Es pues una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos. Sobre esta epistemología pesa un tremendo determinismo. Nos impone –dice Morin– qué hay que conocer, cómo hay que conocerlo, lo que hay que conocer. Manda, prohíbe, traza las rutas, establece balizas, alza las alambradas de espinas y nos conduce allí donde debemos ir.¹³

Todo esto impone una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos y teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. De este modo, vemos como un complejo de determinaciones socio–culturales se concentra para imponer la evidencia, la certidumbre, la prueba de la verdad de aquello que obedece al imprinting y a la norma.¹⁴ Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble.

Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.

Ciertamente muchos saberes han sucumbido ante la hegemonía de la epistemología moderna, pero hoy cuando nos enfrentamos a la real posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción.

Es un gran reto el que ahora se le plantea a la sociología del conocimiento. Ella no sólo debe detectar los constreñimientos sociales, culturales, históricos que inmovilizan y aprisionan el conocimiento. También debe tomar en cuenta las condiciones que la movilizan o la liberan. Es decir, debe ser capaz de desentrañar las potencialidades sociales, históricas y culturales de pueblos diversos a occidente que tienen autonomía de pensamiento y posibilidades de objetividad, de innovación y de evolución en el dominio del conocimiento, y de

procurar una exigente evaluación de los postulados fundamentales desde los cuales el mismo occidente ha venido aprehendiendo la realidad. Se trata a la vez de un reconocimiento de otros saberes existentes en otras culturas y de la reformulación de la epistemología occidental.

En este sentido la teoría de la complejidad afirma la posibilidad de una vida cultural e intelectual dialógica, caracterizada por la pluralidad y diversidad de los puntos de vista. Por ello –afirma Morin– toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos, y por tanto aptos para tener puntos de vista muy variados.¹⁵ Es esta dialógica cultural la que permite y propicia el intercambio de ideas, opiniones, teorías, lo que a su vez produce el debilitamiento de los dogmatismos e intolerancias y propicia la competición, la concurrencia, el antagonismo, y por tanto el conflicto entre ideas, concepciones y visiones del mundo.¹⁶

Así la dialógica cultural favorece la efervescencia cultural en la que las doctrinas, renunciando a imponer por la fuerza sus verdades, aceptan ser contrariadas y ceden a la autocrítica a favor del diálogo. Se trata del reconocimiento y respeto a la diversidad reflexiva presente en todas las culturas, incluyendo la consideración de los aportes que la misma racionalidad occidental moderna ha hecho a la humanidad.

La filosofía intercultural como crítica a la hegemonía occidental

Similares postulados caracterizan a la Filosofía Intercultural. Ella en pro del respeto a la diversidad discursiva existente sobre el planeta considera urgente el establecimiento de un dialogo intercultural que desplace al logos occidental como válido universalmente. Se afirma así que la tradición filosófica de occidente, originada en Grecia, se ha venido construyendo desde la negación de los aportes que, culturalmente, otros pueblos han elaborado para entender el modo de realidad que han edificado para sí.¹⁷ Esto se ha manifestado en la descalificación abierta de textos y contextos cargados de eticidad.¹⁸ En respuesta a esto se plantea una apremiante reflexión que sitúa el núcleo de la filosofía en centros diversos, diseminados por el planeta y que se han manifestado allí donde la vida humana fue posible.

Estaríamos hablando en este sentido de una filosofía intercultural, que pone en tela de juicio la hegemonía de la ética y de la filosofía occidental como válida globalmente. Es así como desde Descartes hasta Habermas, el horizonte discursivo de la modernidad ha elaborado la reflexión filosófica desde una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico,¹⁹ negando la posibilidad a otros horizontes culturales su derecho a manifestar su modo de realidad particular.

En cambio, el proyecto de construcción de esta nueva filosofía surgida a la luz del diálogo de culturas debe fundamentarse en un carácter interdisciplinar –como lo afirma Raúl Fonet Betancourt– que convoque la diversidad de saberes a la superación metodológica de la racionalidad que ha venido parcializando el estudio de la realidad y con ello dejando oculto el sentido de totalidad que da significación a lo que acontece. Además, debe ser metodológicamente intercultural, dado que estamos asistiendo a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un logos monocultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía.²⁰

Se trata de una crisis similar a la que hacíamos referencia al inicio de esta reflexión. La teoría de la complejidad ha develado la crisis de la ciencia occidental moderna, en sentido equivalente al conflicto puesto de manifiesto por la filosofía intercultural con relación a la filosofía que ha venido cultivando occidente. Ambas posturas abogan por una nueva epistemología edificada sobre nuevos conceptos e ideas que, en principio, tienen prohibido pretender ser hegemónicos.

El camino por andar presupone la disposición de plantear el asunto de la filosofía sobre la base de una discusión igualitaria entre las culturas en una suerte de parlamento democrático que no concede a ninguna cultura derecho a veto, pero sí el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas.

La filosofía intercultural incorpora –al igual que la teoría de la complejidad– la incertidumbre; en el sentido de que será una manera de hacer y practicar la filosofía que brota de lo inédito. Es decir, no se trata de una reubicación teórica de viejos esquemas, se trata de crear desde las potencialidades filosóficas de cada pueblo un punto de convergencia, sin la supremacía de ninguna tradición cultural. Se trata de un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias.²¹

Como fundamento de eso se propone una nueva actitud hermenéutica que parte del supuesto de la que la finitud humana, tanto a nivel cultural como individual, impone renunciar a la tendencia de absolutizar o de sacralizar lo propio; fomentando, por el contrario, el hábito de intercambiar y de contrastar. Es decir, –afirma Fonet Betancourt– que renuncia a operar con un solo modelo teórico conceptual que sirva de paradigma interpretativo.²² Es una reflexión policéntrica, diseminada donde la vida humana se encuentre. No es únicamente anti–eurocéntrica, va mas allá de la atadura exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Procura abrir un espacio

interdiscursivo donde se haga posible el reconocimiento a la autodeterminación cultural del otro.

Es así como en el centro del debate promovido por ambas teorías – teoría de la complejidad y filosofía intercultural– se hace presente una crítica a la racionalidad occidental moderna, la cual fundada en la instrumentalización del conocimiento pone en evidencia extrema la posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta. Es un debate en el cual se enjuicia la perspectiva occidental del progreso indefinido a costa de los recursos naturales, concebidos a su vez como inagotables y se propone la construcción de una reflexión que tenga como eje la vida.

La teoría de la complejidad y la filosofía intercultural develan el agotamiento de la epistemología occidental, confrontando al mismo hombre con las amenazas que desde esta racionalidad se han creado y que da evidencias de no poder resolver los problemas engendrados por ella. Amenazas que representan límites absolutos –al decir de Dussel– al propio sistema racional ideado por occidente. Un sistema que expresado en el campo económico bajo el neoliberalismo se manifiesta en el hecho escandaloso que coloca al capital y al mercado por encima de la vida misma del hombre.

Nos enfrentamos así a la destrucción de la humanidad.²³ Cada vez son más los pueblos que se suman a los excluidos o sobrantes de la racionalidad del mercado neoliberal y que deben renunciar al futuro por estar confinados a la miseria y a la muerte inminente. Lo grave se agudiza cuando encontramos como principio de la organización económica de la modernidad la acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital.²⁴

Por ello –afirma Edgar Morin:

Debemos abandonar la visión de un hombre dueño y poseedor de la naturaleza, no sólo porque ha conducido a violencias destructoras y daños irreparables sobre la complejidad viviente, sino también porque estas violencias y daños retroactúan de manera perjudicial y violenta sobre la esfera humana misma. El mito bárbaro de la conquista de la naturaleza, lejos de humanizar la naturaleza, la instrumentaliza y degrada a su degradador.²⁵

Se trata, en otros términos, de una racionalidad que define al ser humano como individuo, reduciéndolo a su capacidad de producir ganancias y consumir, y a la naturaleza como ámbito pasivo capaz de resistir toda acción depredadora que el hombre emprenda sobre ella.

Una breve conclusión

Mientras que la racionalidad occidental ha venido promoviendo la acumulación de capital, hoy, las voces de la teoría de la complejidad y de la filosofía intercultural constituyen un discurso en pro de la vida. Son propuestas que denuncian la instrumentalización ilimitada que sobre la vida²⁶ ha encontrado justificación desde occidente. Hoy, cuando el ámbito de la bio-industria nos confronta a la posibilidad de manipular a cualquier animal, por tanto, al hombre, las perspectivas son a la vez exaltantes y terroríficas, al igual que resultó –hace cincuenta años– exaltante y terrorífico el poder del hombre sobre la energía atómica.

Es la vida el epicentro de la reflexión tanto de la teoría de la complejidad como de la filosofía intercultural. Ambas ponen de manifiesto profundos cambios en el saber humano, que rompe tanto con los modos cotidianos anteriores como con la ciencia y la filosofía anterior. Ambas promueven un nuevo saber que no consiste en la desaparición de las disciplinas ni en la creación de una ciencia única. Es una tendencia hacia la superación de las barreras disciplinarias, metodológicas y el establecimiento de un cuadro del mundo nuevo, que reconozca su diversidad y defienda la vida.

Es una tendencia hacia la incorporación del sujeto en el ámbito de la ciencia y hacia el reconocimiento de las reflexiones que desde diversos ámbitos hagan los hombres para comprenderse y comprender el mundo. Es una propuesta que no representa una actitud oscurantista frente al saber científico-técnico, sino una crítica del tipo de saber científico-técnico y de la forma en que ha sido apropiado en el seno de un proyecto que procura dominar al mundo.

Este proyecto implica la destrucción de la alianza hombre-naturaleza, a favor de intereses exclusivamente utilitaristas y escasamente solidarios. No se ha tenido en cuenta la subjetividad, la autonomía y la alteridad de los seres y de la propia naturaleza.

No obstante, es importante reconocer que el proyecto científico-tecnológico ha aportado innumerables comodidades para la vida humana. Nos ha llevado hasta el espacio exterior; ha universalizado formas de mejora de vida –en la salud, en la vivienda, en el transporte, en las comunicaciones, etc– como nunca antes se había producido en la historia de la vida humana. Hoy, sin embargo la prolongación de este tipo de apropiación utilitarista y antiecológica puede alcanzar límites infranqueables y, por tanto, desastrosos.

De hecho, para conservar el patrimonio natural y cultural acumulado tenemos que cambiar. Si no cambiamos de paradigma civilizatorio, sino reinventamos unas relaciones más armónicas con la naturaleza y de mejor colaboración entre los diversos pueblos, culturas

y religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria para realizar un proyecto humano abierto al futuro y en pro de la vida.

NOTAS

1 A decir de Carlos Delgado, en su texto *Límites socio culturales de la educación ambiental*, Editorial Siglo XXI, 2002, el desarrollo científico–tecnológico, ha generado paralelamente un apremiante debate en torno a las implicaciones de este desarrollo en la vida. Nuevos conceptos se introducen, se evalúa la responsabilidad científica, el alcance del conocimiento y su objetividad. Entre los participantes en estos debates sobresalen científicos relevantes de nuestros días como F. Capra, H. von Foerster, H. Maturana, F. Varela, entre otros. Desde sus obras hemos comenzado a comprender el mundo en términos de sistemas dinámicos, donde las interacciones entre los constituyentes de los sistemas y su entorno resultan tan importantes como el análisis de los componentes mismos.

El mundo ha comenzado a dejar de ser un conjunto de objetos para presentarse a la mente y al conocimiento como realidad de interacciones de redes complejas, emergencia y devenir. Las contribuciones al estudio desde una perspectiva compleja han sido varias. También es variado el aparato conceptual e incluso algunos autores no emplean el término complejidad para caracterizar sus nuevas propuestas. Desarrollos teóricos en el terreno de las matemáticas, la lógica y la geometría (teoría de catástrofe, teoría del caos, lógica difusa, geometría fractal), la cibernética y la informática, la ecología, la biología, la química, las neurociencias, la antropología, la ciencia política y el estudio de organizaciones sociales han confluído hacia la formulación de un nuevo tipo de visión de los objetos del mundo y del mundo en su conjunto.

Es calificada como filosofía de la inestabilidad (Prigogine, 1989), teoría del caos (Lorenz, 1963), pensamiento complejo (Morin, 1994), constructivismo radical (Foerster, 1998), complejidad (Gell–Mann, 1998), ciencias de la complejidad (Maldonado, 1999). No obstante la diversidad, –incluso las profundas diferencias entre las propuestas concretas–, asistimos a la maduración de una revolución científica de nuevo tipo cuyo resultado palpable es la elaboración de un cuadro del mundo que podríamos denominar complejo.

2 MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México, 2004, p. 23.

3 Ibidem. p. 64.

4 MORIN, Edgar: *El Método, La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 111.

5 MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México, 2004, p. 65.

6 Para Morin, la simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y hostiga al desorden. El orden a su vez es reducido a una ley, a un principio. Es capaz de aprehender lo uno y lo múltiple, pero por separado, no simultáneamente.

7 MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México, 2004, p. 65.

8 Ibidem. p. 39.

9 Ibidem. p. 102.

10 MORIN, Edgar: *El Método, La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 81.

11 MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México, 2004, p. 102.

12 MORIN, Edgar: *El Método, La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 88.

13 MORIN, Edgar: *El Método, Las Ideas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 27.

14 Ibidem. p. 31.

15 Ibid.

16 Para Morin este conflicto necesita ser regulado para evitar los desbordamientos que transforman las batallas de ideas en batallas físicas o militares como tan a menudo ha ocurrido en la querellas religiosas. De allí la necesidad de reconocer la ley del diálogo como la regla misma de la dialógica cultural.

17 A decir de Carlos Delgado, en su texto *Límites socio culturales de la educación ambiental*, Editorial Siglo XXI, 2002., p.102. La sociedad occidental tiene, desde la modernidad, entre los fundamentos sociales de su devenir la intolerancia cultural a la diversidad de los entornos humanos: No sólo la conquista de extensos territorios sometidos a dominio colonial y sometimiento, sino también la

implantación de sistemas de economía que ha diseñado modelos de realidad dominadores en relación con el entorno humano y natural.

18 Se estudian por ejemplo textos míticos como el de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, tomando en cuenta sus contenidos de eticidad, pero a su vez se descartan como tales al *Libro de los muertos* egipcio y a todo el imaginario mítico–religioso de los pueblos prehispánicos de América y a los pueblos aborígenes del resto de los continentes.

19 DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 55.

20 FORNET B. Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Palimpsesto, Bilbao, 2001, p. 57.

21 Ibidem. p. 29.

22 Ibidem. p. 30.

23 DUSSEL, Enrique: Ob. Cit. Pag. 65

24 Ibid

25 MORIN, Edgar: *El Método. La vida de la vida*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2002, p. 495.

Referencias bibliográficas

1. MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México, 2004.

2. MORIN, Edgar: *El Método, La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.

3. MORIN, Edgar: *El Método, Las Ideas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.

4. DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

5. FORNET B. Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Palimpsesto, Bilbao, 2001.

6. MORIN, Edgar: *El Método. La vida de la vida*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2002.