

# EREBEA

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Núm. 12, 1 (2022), pp. 31-47

ISSN: 0214-0691

<https://doi.org/10.33776/erebea.v12i1.7645>

## POSTMODERNIDAD, COMPLEJIDAD Y PLACER ESTÉTICO-EMOTIVO. REFLEXIONES SOBRE EDGAR MORIN

Héctor Arévalo Benito

*Universidad Técnica Particular de Loja*

---

### RESUMEN

Partiendo del análisis del concepto de postmodernidad en sus posibles orígenes en el siglo XIX, se presentan ya algunos de los temas fundamentales contemporáneos, especialmente en lo referido a la relación razón/sociedad. Enfrentando este concepto central del pensamiento y la vida contemporáneos con las etapas y algunos elementos relevantes con los que se conforma la idea de complejidad, se pretende en este trabajo pensar los conceptos morinianos como una vía para salvar los abismos y rupturas abiertos por la sospecha y la postmodernidad, recalando asimismo en una propuesta estética de corte kantiano.

---

### PALABRAS CLAVE

Postmodernidad, complejidad, estética, razón.

---

### ABSTRACT

Starting from the analysis of the concept of postmodernity in its possible origins in the 19th century, some of the fundamental contemporary themes are presented, especially with regard to the relationship between reason and society. By confronting this central concept of contemporary thought and life with the stages and some relevant elements with which the idea of complexity is shaped, this paper intends to think of Morin's concepts as a way to bridge the abysses and ruptures opened by suspicion and postmodernity, also emphasizing a Kantian aesthetic proposal.

---

### KEYWORDS

Postmodernity, complexity, aesthetics, reason.

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2022

---



Tras la *coupure* o ruptura con la modernidad<sup>1</sup>, sucedida entre los años 50 y 60 (Jameson, 1991, p. 9), la denominada postmodernidad nos ha traído un amasijo de fragmentos culturales, una anomia intelectual, un grado creciente de «desubstanciación», «narcisismo», «vacío» (Lipovetsky, 2002, p. 56), así como una «sociedad de extraños» (Lyon, 1996, p. 66), todo lo cual nos ha llevado a ser náufragos sin salvavidas en la procelosa contemporaneidad.

Sin embargo, Edgar Morin encuentra el hilo de Ariadna desde su idea de complejidad, al ser un autor que busca la reciprocidad entre el todo y las partes, así como las mejores interrelaciones dentro de cada parte. Nuestro pretende situar a Morin como un filósofo crucial hoy día, el cual nos ayude a rescatar lo mejor de la Modernidad y encarar, exitosamente, los problemas de la edad posmoderna.

Para ello, en primer lugar, hablaremos de los inicios del concepto «postmodernidad» en el siglo XIX, pues tanto en Nietzsche, como en Marx y Weber, aparecen ya algunos de los temas fundamentales contemporáneos (sobre todo, en lo referido a la relación razón/sociedad). Seguiremos estudiando algunos conceptos y problemas relativos al posmodernismo bajo la óptica de Jameson, Lipovetsky y Virilio (s. XX). Posteriormente a ello, repasaremos las etapas y algunos elementos relevantes con los que se conforma la idea de «complejidad» en Morin, y, finalmente, recogeremos una propuesta estética —de corte kantiano en cierto sentido— y que podría coadyuvar a superar las deficiencias de nuestra cultura posmoderna.

## I. SOBRE POS(T)MODERNIDAD Y POSMODERNISMO.

No es fácil definir el tándem «pos(t)modernidad»/«posmodernismo»<sup>2</sup>. Aquí, no entraremos en estudiar el resultado, la consecuencia, el derivado, o el rechazo de la Modernidad (Appignanesi, 2007, p. 4). Pero si seguimos a F. Copleston (1907-1994), resulta que G. W. F. Hegel (1770-1831) fue el último de los modernos: su muerte «marcó el final de una época» (Copleston, 1983, p. 16) y sería el último que pudo escribir de forma certera sobre *todos* los temas del conocimiento humano. Así, su filosofía idealista había terminado representando

1 Esta investigación forma parte de los proyectos «Realismos e irrealismos» (PUCE, Ecuador) y «Filosofía, Sociedad y Cultura» (UTPL, Ecuador).

2 Sobre «posmodernismo», el arquitecto Charles Jencks (1939-2019) explicaba en su *El lenguaje de la arquitectura posmoderna* (1977): «el primer uso del término <posmodernismo> es anterior a 1926. El artista británico John Watkins Chapman lo utiliza en la década de 1870 y Rudolf Panwitz en 1917. Las expresiones “pos-impresionismo” (1880) y “pos-industrial” (1914-22) marcan el comienzo de los “pos”, que florecen con intermitencias a comienzos de los 60 en literatura, el pensamiento social, la economía, e incluso la religión». Sin embargo, el denominado «credo posmoderno» se formularía antes de 1977, cuando Robert Venturi (1925-2018) sostuvo —en 1972—, que la Arquitectura debería *aprender de Las Vegas*, como aquella «arquitectura callejera local que crece orgánicamente y sin planificación» (Appignanesi, Garrat, Sardar y Curry, 2007, pp. 3 y 116, respectivamente).

«uno de los intentos más serios que la historia del pensamiento ha conocido para conseguir un dominio intelectual unificado de la realidad y de la experiencia como un todo» (Copleston, 1983, p. 16), a pesar de lo cual, su reinado habría terminado para siempre. De este modo, hoy día es un lugar común en la filosofía afirmar que Hegel fue un autor que trató de abarcar «todo el saber del Mundo» (Duque, 1998, p. 321), pero, posteriormente a él, ya no era tan fácil abrazarlo en su complejidad<sup>3</sup>. Es decir: «tras el gran Hegel, finalizaba de una vez para siempre la denominada <Modernidad>» (Sanz, 2019, p. 249). Después de Hegel, el conocimiento iniciaría una escalada de complejización y matices científico-técnicos, histórico-filológicos, ontológicos, ético-políticos, estéticos, etc., todos los cuales nos llevarían a una compartimentación y parcelación de los conocimientos adquiridos o descubiertos por el ser humano, de tal oceánica magnitud, que sería imposible comprenderlos por una sola persona, y de tal forma que sólo cabrían esperanzas vanas de encontrar un sentido, una racionalidad y/o un orden lógico en el conocimiento del ser humano así como de su vida. Es, pues, en este hito que mencionamos en el que podríamos cifrar el inicio de la «postmodernidad»/«posmodernismo».

## 2. POSTMODERNIDAD Y SIGLO XIX

Referido a la racionalidad —o como hubiera expresado Copleston: atendiendo a los «aspectos reales del hombre y de la historia humana» (Copleston, 1983, p. 331)—, sobre todo podríamos mencionar a K. Marx (1818-1883) como un precedente: para éste (Lyon, 1996, p. 33 y ss.) «la ciencia, la racionalidad, y la metafísica» sólo respondían a un «banal funcionamiento diario del orden económico burgués» (Berman, 1988, p. 111, citado por Lyon, 1996, p. 35, lo cual implicaba, al menos en su época, que la racionalidad no era un criterio para organizar la sociedad ni para comprender la realidad, y al tiempo era sinónimo de que era imposible obtener un conocimiento certero —«científico»— acerca de qué fuera una vida *con sentido* en aquella etapa de la Historia. En esta misma dirección, se puede afirmar que el de Trier también mostró las incongruencias de hablar de *Modernidad*, con fecha posterior de, al menos, mediados del siglo XIX —todo lo cual, vendría a confirmar Lyotard con escepticismo e incredulidad ante las *grands récits*<sup>4</sup>—. En este sentido, pues, podría ser el alemán un primer precursor.

Pero si esta postura sobre Marx no convence al lector/a para ser presentado como un autor de la postmodernidad, podríamos probar a plantear el concepto de *nihilismo* como una idea fundante de la «postmodernidad» (Lyon, 1996,

3 *Cf.*: Copleston (1983, p. 16), especialmente, cuando afirma que el idealismo alemán «[...] cruzó el cielo como un meteorito y después de un tiempo relativamente corto se desintegró y cayó a tierra» (cap. 1).

4 Citado por Lyon (1996, pp. 33-35): «Simplificando al máximo, de fino lo postmoderno como la incredulidad ante las metanarraciones (*grands récits*)».

p.28<sup>5</sup>), señalando a F. Nietzsche (1844-1900) como un padre *avant la lettre* de la postmodernidad. Nietzsche, en cierto modo, fue un «progenitor» de la corriente postmoderna, en cuanto que afirmó, en 1888, que el «nihilismo está a la puerta» de nuestra cultura.

En este sentido la «postmodernidad» sería bastante *vieja*<sup>6</sup>, pues las afirmaciones de Lyon —si bien esta idea es un lugar común mucho antes— situarían a Nietzsche como uno de los primeros autores críticos con Europa: el alemán «dedicó su vida a mostrar la vaciedad de las esperanzas de la Ilustración» europea. Así pues, para Lyon, Nietzsche es un crítico de la Modernidad, y de su razón; o parece claro que así lo sostiene cuando afirma: «la permanente actitud de duda de la razón moderna se aplica a la propia razón, el resultado es el nihilismo» (Lyon, 1996, p. 28<sup>7</sup>).

Pero podríamos ofrecer un tercer nombre, durante el siglo XIX, relacionado con la idea sobre qué pudo significar postmodernidad. Así, si bien M. Weber (1864-1920) no sería representante de dicha corriente, sin embargo, con sus denuncias, nos señalaría anticipadamente un terrible pronóstico. Para Weber, las premisas de la Modernidad implicaban que había cierto *desencantamiento del mundo*, pues al aplicar la racionalidad tanto a la sociedad como a la naturaleza, desaparecería «toda percepción de los objetivos últimos de la acción» (Lyon, 1996, p. 64). Es decir: para Weber, dicha racionalidad moderna acabaría ofreciéndonos un *burócrata*, el cual «atado por las reglas del procedimiento racional [...] [le convertiría] en el funcionario indispensable [...] de la máquina del Estado». En palabras de Lyon, «en un mundo dominado por fuerzas que únicamente atendían a ciertos criterios económicos, Weber temía que la burocracia simplemente precipitara la inhumanidad [...] [y] pondría en peligro a la democracia» (Lyon, 1996, p. 64). Así, pues, si Weber hacía una crítica premonitoria a dicha racionalidad moderna, es paradójico hoy día ver cómo, en muchas sociedades críticas con dicho hiperracionalismo burocrático, sin embargo, se aplica dicha fórmula para hacernos vivir de modo *posmoderno*. Hasta aquí, una breve introducción que podría enmarcar el significado de «pos(t)moderno», ofreciendo algunas pinceladas básicas y tratar así de contextualizar el tema.

### 3. POSMODERNISMO Y SIGLO XX

Pasemos ahora a profundizar en las implicaciones de este concepto, especialmente, a fines del siglo XX. Y, para ello, nos centraremos en las ideas de F. Jameson, G. Lipovetsky y P. Virilio. Para estos autores, el binomio conceptual

5 Para este tema, Lyon no tiene complejos ni mucho menos pereza intelectual en reconocer que está leyendo —para sus afirmaciones y reflexiones— al magnífico Lyotard (1989).

6 Para este tema, es crucial leer las críticas de Luc Ferry y Alain Renaut a los (plausibles) resultados de dicha fecha, en su libro de 1985.

7 Al respecto, también: Sokal y Bricmont (1999), y Sebrelí (2006).

*postmodernidad/posmodernismo* afectará más allá de la racionalidad y la sociedad, yendo a un ámbito que se mueve entre la ontología y la estética contemporáneas —cruciales para entender, mejor, la propuesta *moriniana*—.

Con esta última perspectiva, hay que leer la crítica y denuncia que F. Jameson (n. 1934) plantearía, a mediados de los años 80, en concreto, al concepto de «populismo estético» (Jameson, 1991, p.11). Como hemos mencionado se puede diferenciar entre postmodernidad y posmodernismo. El posmodernismo, para él, podía caracterizarse como una «ruptura radical o *coupure*» a finales de los años 50 con la modernidad: «el fin de la ideología, del arte o de las [marxistas] clases sociales [...]: tomados en conjuntos, todos estos fenómenos pueden considerarse constitutivos de lo que cada vez con mayor frecuencia se llama posmodernismo».

Jameson dirige su atención hacia el ámbito del arte y hace una crítica al *populismo estético*: si bien lo circunscribe al contexto de la arquitectura (véase nuestra nota 2, al pie), lo importante será entender lo que, en el fondo, ha sucedido: hubo un «desvanecimiento [...] de la antigua frontera (esencialmente modernista) entre la cultura de élite y la llamada cultura comercial o de masas» (Jameson, 1991, p. 12), y, todo esto, nos ha llevado a la abolición de la «distancia crítica» (Jameson, 1991, p.108). Indistintamente de responder afirmativa o negativamente a la pregunta de si Jameson describe en su libro desde categorías modernas la posmodernidad (para, quizá, luego prescribir un «nuevo arte político», renacido desde categorías posmodernas), e indistintamente de si W. Benjamin propuso previamente esta crítica (que así lo es, en nuestra opinión), lo importante aquí y ahora es señalar otra cuestión: para Jameson la cultura se vincula a la economía y a las NN. TT. (Jameson, 1991, p. 75), lo cual implica una fragmentación y cierto vacío filosófico en la fundamentación de qué sea lo propiamente humano, llegando el autor norteamericano, así, a la conclusión de que el posmodernismo ha supuesto en la cultura humana, al menos, cinco cambios: a) propalar una cultura de la imagen; b) caer en la *ahistoricidad*; c) propulsar la idea de Burke/Kant sobre «lo sublime», por encima de la idea de «lo bello»; c) un despliegue avasallador de las NN. TT.; y, por último, d) otorgar una función nueva al Arte, en el sentido de destacar la «misión política del arte» (Jameson, 1991, pp. 21 y ss.). Todo esto, pues, será el caldo de cultivo al cual Morin responderá, atendiendo a la importancia de la imagen y la estética en especial.

Avancemos un poco más en el retrato que venimos haciendo de la postmodernidad. Al igual que Jameson planteaba su particular denuncia del posmodernismo, también contamos con otro filósofo francés, G. Lipovetsky (nacido en 1944), el cual nos hará ver con claridad el creciente (hiper)individualismo, pero entendido éste como despersonalización del ser humano (un «proceso sistemático de personalización» como «nueva significación de la autonomía»: Lipovetsky, 2002, p.6 y p. 19 y ss.).

Para Lipovetsky esta (des) «personalización» sistemática ha supuesto una profundización en el narcisismo (= «obsesión moderna del Yo en su deseo de revelar su ser verdadero o auténtico»; Lipovetsky, 2002, p.64), lo cual ha derivado en una estetización de la persona y que está llevando, irremisiblemente, a una desubstanciación de la misma y, en definitiva, al vacío. Así pues, definirá esta nueva etapa como *edad posmoderna*, donde la información y la expresión priman sobre las que, en la E. Moderna, eran válidas: la producción y la revolución (Lipovetsky, 2002, p. 14). Estamos ante una nueva vaciedad —dirá— en los estertores de nuestro tiempo, y en los cuales se está primando el *proceso* por encima del *contenido* («el acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado»). El problema, pues, recae ahora en que corremos el riesgo de no decir nada, e, incluso, de llegar a instalar un absurdo en nuestras sociedades contemporáneas —y, avisará, además en política tenemos el riesgo del *marketing* político (2002, p. 25); tema éste, por cierto, muy «viriliano».

Finalmente, para nuestros propósitos en este capítulo, hay que resaltar a otro magnífico autor: P. Virilio (1938-2018). Para este filósofo, el problema principal de la postmodernidad sería la cuestión de «la emoción pública» (Virilio, 2009, p. 93 y ss.), y es la que con mayor urgencia hay que tratar: dirá que una tercera guerra mundial se apoyaría en la tiranía de la «ubicuidad» y de la «instantaneidad» (la «información instantánea»), pues esto supondría una universalización a «tiempo real» de una única emoción-sensación, con la cual se podría dirigir a la población al provocar en ella un sentimiento de «inseguridad». Esta cuestión es crucial para Virilio: lo que sucedería en la postmodernidad es la completa «sincronización de las mentalidades», mediante la técnica de *storytelling* a través de lo los *mass media*, con el objetivo final de alcanzar una «estandarización de opiniones», propias de la «era industrial, y hacerlo, además, a escala mundial» e instantánea, y, al tiempo, instalar una sensación de «inseguridad» perpetua. Es, lo que Virilio ha denominado como «terrorismo de masas» (*mass killer*), lo cual afirma que se apoya en una *audiovisibilidad* de la política. Para Virilio, finalmente, la humanidad postmoderna puede caer en crear ese «accidente original» (u *originario*), en el cual se tendría en tensión a la Humanidad en un «horizonte de expectativa» (Virilio, 2009, p.103 y ss.) y con el cual, teniendo al mundo en un puño, se podría desestabilizar el orden público de manera inmediata. Pues el miedo, atenaza y paraliza, e impide tener el coraje para responder. Este es, para Virilio, el gran riesgo en el que caeremos y, ante todo, hay que evitar.

Morin, pues, nos ayudará a comprender —mucho antes— cómo se deben evitar ciertas tendencias populistas —en el sentido que Virilio ha descrito como democracia emocional—, y esquivar así esa sincronización de la emoción colectiva que, en definitiva, «aboliría», en palabras de Virilio, «cualquier democracia» (Virilio, 2009, p. 111). Se trata, como afirma Virilio, del *sexto continente sustitutivo* del *espacio virtual* (Virilio, 2009, p.146), pero, para seguir siendo sólidos,

debemos tener una reconstrucción racional de nuestra experiencia y vida como humanos (indistintamente de la irracionalidad de la historia según teorías *marxianas*, del riesgo de nihilismo según *Nietzsche*, o de la jaula de hierro *weberiana*; así como lejos de las tentaciones del *populismo estético* que explica Jameson, del *hiperindividualismo* de Lipovetsky, o de la *democracia de las emociones* de Virilio). Morin nos parece, pues, como un precedente de las teorías y visiones de (al menos) tres de los autores mencionados del siglo pasado.

#### 4. NI HIPER-RACIONALISMO NI MATERIALISMO. LA CONFIGURACIÓN DE LA COMPLEJIDAD EN MORIN

Tras su largo periplo, tanto filosófico como ideológico (yendo del idealismo a cierto materialismo, así como del comunismo<sup>8</sup> a un socialismo más realista), podemos decir que, finalmente, la visión filosófica de Edgar Morin (n.1921), ha sido previsor y ha recogido todas estas críticas —consciente o no—, de la postmodernidad; e, incluso, algunas las ha paliado antes de ser formuladas por muchos de los autores explicados. Así pues, su filosofía se puede presentar como una reconstrucción desde la razón —evitando caer, claramente, en *la razón de la sinrazón* o en ardidés retóricos similares de nuestros días—; al tiempo que huyendo siempre de un *hiperracionalismo*, y, en este sentido, se podría considerar a Morin como un autor que ha tratado de reconducir nuestra cultura desde el ámbito de la razón y siempre en la misma medida que con las aportaciones del mundo de los sentidos. Un filósofo, en pleno sentido de la palabra.

En 1970, Morin afirmaba que en su libro *El hombre y la muerte*, él había intentado unir las filosofías de Marx y Freud, de manera infructuosa: «en 1950 intenté unir las teorías de Marx y de Freud, esfuerzo evidentemente insensato. Hoy Marx y Freud han sido reconciliados, pero la nueva combinación cromosómica ha dado unos frutos completamente diferentes a los míos» (Morin, 1974a, p.10). Así dicho, parece que está rechazando la herencia de la combinación de ambos autores, afirmación la cual es muy interesante para nuestros días. Es cierto que Morin acudirá a una base más física, rigurosa y consistente. Así, en 1974 (y cuatro años después de las anteriores palabras; y tras un cuarto de siglo después de escrito *El hombre y la muerte*) el propio Morin reconducía la cuestión y afirmaba en *El paradigma perdido*: «En *El hombre y la muerte*, escrito entre 1948 y 1950, ya busqué el punto de unión y de ruptura entre biología y ciencia del hombre». Y añadía: «Nuestra antropología de la muerte [...] fundamentada en la prehistoria, la etnología, la historia, la sociología, la psicología infantil, la psicología en general, tiene que encontrar ahora su confirmación biológica, si quiere afirmarse con autenticidad

8 Recuérdese que un artículo del *France Observateur* (según afirma la página web de la Universidad de Valencia, España, cuando lo nombró Honoris Causa en 2001), en 1952 concretamente, le supuso su expulsión del partido comunista (cfr. <https://tinyurl.com/y5zw39yc>).

científica» (Morin, 1974b, p. 9). Como muestra, un botón: se ve, claramente, que su intento de aplicar ideas marxianas o freudianas, chocaban con lo que —poco a poco, y como veremos ahora— iría descubriendo: la base biológica es la base del pensamiento, y —casi orteguianamente: la razón como un órgano corporal—, defenderá que el pensamiento humano no es pleno sin el conocimiento de la base fisiológica que lo sustenta. Esta aportación es una novedad, muy sólida, para la época.

De esta manera, Morin nos relata —en el «Prólogo» de 1974b— cómo en 1968, gracias al contexto de la publicación de *El Azar y la necesidad* y en el caldo del cultivo del grupo de investigación del Salk Institute (California) de Jacques-Lucien Monod (1910-1976), Morin asistió invitado como un mero aprendiz a dicho núcleo investigador —incluso, pudiendo leer el manuscrito de la obra clásica de Monod—, y esto —afirma— le «salvó» de caer en el hiperracionalismo imperante: según sus propias palabras, de caer en la adoración de cierto ámbito académico y de creer en las «Autoridades espirituales».

Así, y gracias a la apertura mental que le facilitó el (con)texto de Monod, amplió sus lecturas y estancias académicas (EE.UU., la Canadá francófona, etc.) en aquellos años, leyendo inéditos de Jacob, Hunt, Bateson, Wilden, Gunther, entre otros, todo lo cual —siempre de manera muy «autodidacta», como nos recuerda— le configuró un nuevo modelo de pensamiento, del cual, pudo surgir este modelo de «complejidad» típicamente moriniano. Como muestra, otro botón de la frase con la que Morin resume el pensamiento de Monod que tanto le influirá: «El azar de la mutación, en vez de desorganizar el sistema, juega un papel organizador» (Morin, 1974b, p. 137).

##### 5. COMPLEJIDAD EN MORIN: RACIONALIDAD Y BIOLOGÍA

Así, y bajo el influjo de Monod y sus ideas biológicas, continuará afirmando en este texto mismo texto que: «si bien en el interior del organismo el desorden se mantiene dentro de ciertos límites estrictos, [el desorden] puede aumentar de forma considerable en la sede que rige la complejidad de conjunto de un sistema vivo: en el cerebro» (Morin, 1974b, p. 138). Como se puede comprobar, para sus afirmaciones propias de una (bio)antropología filosófica, Morin se está apoyando en el proceso de hominización desplegado y conocido en el siglo xx por la antropología científica, y lo hace con finalidad de desplegar sus conclusiones: es decir, Morin aspira a tener una base física («bioantropológica», como reza el subtítulo de *El paradigma perdido*) de cara a sostener sus planteamientos. Y, en aquellos momentos, qué duda cabe que lo consiguió. Para demostrar hasta qué punto su antropología adquiere base biológica, creemos que sus palabras tienen pleno interés cuando afirma: «Cuanto más complejo es el cerebro, tanto más constituye un centro de competencia estratégico-heurística del comportamiento y de la acción» (Morin, 1974b, p. 138). Este punto, le parecerá crucial, pues sostiene que, así, el

cerebro, estaría «menos sometido a las rígidas coacciones de un programa genético de comportamiento y reacciona menos a los estímulos del medio ambiente con respuestas unívocas». Es decir: para Morin, la base física de la propia complejidad del cerebro sería la base —física, también— que nos permite hablar del concepto de azar, el cual, aprovechado por la propia inteligencia humana, es capaz de producir respuestas —en apariencia, desordenadas—, y que, sin embargo, podrían servirnos para sobrevivir como especie: «cuanto más complejas y aleatorias son sus relaciones con el sistema y el ecosistema, mayor aptitud» considera Morin que se «posee para sacar provecho de los sucesos aleatorios», y, en definitiva, así en el cerebro se «opera más a través de ensayos y errores, y [...] su funcionamiento neuronal interno comporta asociaciones al azar, es decir, desorden». En este temprano texto de los 70, asentaría buena parte de su teoría de la complejidad.

Sin embargo —y esta es la hipótesis más arriesgada de nuestro texto—, con relación al concepto de «complejidad» nos parece que Morin progresivamente romperá (al menos, parcialmente) con una idea cientísta de la estricta confirmación biológica, o, al menos, la reconducirá en nuevos términos. En ese sentido, podemos afirmar que Morin vuelve a rehacer y confiar en sus formulaciones teórico-filosóficas —sin olvidar cierta base materialista, aprendida para siempre, con Monod—, y lo hará sin caer en un materialismo que explique todo de manera completa, y, en ese sentido, reconduciendo su propuesta hacia una cierta visión kantiana (es decir: teniendo en cuenta en pie de igualdad los *apriorismos* cognitivos humanos en un lugar adecuado y a la altura del valor que, en los años 60 y 70, estuvo otorgando Morin en su filosofía al papel del *a posteriori* y de la base física). En esto, Morin supera a un Jameson, Lipovetsky o Virilio —que, parece, han olvidado la base fisiológica humana en su reconstrucción del sujeto de la postmodernidad—

## 6. «EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD COMPLEJA» COMO PROPUESTA ANTE LA POSMODERNIDAD

Para comprender el papel de la propuesta de Morin, debemos entender que la circunstancia y actitud filosófica preponderante que nos rodea (es decir: la postmodernidad), se nos presenta hoy día —y especialmente en el ámbito educativo— en forma de «conciencia de simultaneidad», lo cual conlleva que «prevalece lo inmediato», irrumpiendo en «la conciencia del tiempo-progreso» —tal y como ha manifestado Clara Romero-Pérez (2000, como se citó en Santos-Rego, 2000, p. 2 y ss.)—. Esto ha desembocado en una alteración rítmica del llamado *tiempo educativo*.

Según Romero, «la segunda mitad del siglo xx y, más concretamente, desde los años 50 a los 70, [se] nos legó, a través de la Teoría General de Sistemas de L.Von Bertalanffy» (1901-1972) un paradigma educativo de corte analítico, y clásico, en el que este biólogo y filósofo norteamericano propuso una serie de

«herramientas conceptuales y metodológicas apropiadas para generar un conocimiento fidedigno» (Romero, 2003, p. 1). En este punto, la autora aclara que «fidedigno» no quiere decir «exacto»: en cierto modo, esta aceptación vendría a coincidir con la idea de Copleston —es decir, que tras Hegel no podríamos hablar de conocimiento «exacto» ni *completo*—, aunque sí, al menos, podemos confiar en encontrar un conocimiento que abriera una esperanza de poder vivir mejor en nuestras sociedades complejas. Sin embargo, la T.<sup>a</sup> General de Sistemas no pareció suficiente y será complementada por la denominada *teoría sistémica*<sup>9</sup>. Así, con esta última podríamos decir que nos encontramos ante el *paradigma de la complejidad*<sup>10</sup>.

Sea como fuere, sin embargo, no será hasta finales de los 90 cuando Morin pueda darnos una explicación sistematizada sobre cómo reconstruir la línea del sentido humano. Así pues, y a este respecto, afirmará que para encontrar aquél hay que atender a los principios «organizativo, holográfico, bucle retroactivo, bucle recursivo, <auto-eco-organización>, principio dialógico, y principio de reconstrucción» (Morin, 1999, p. 19 y ss). Esta idea —creemos— le proviene de su formación con Monod, y le proporcionó introducir el pensamiento de la complejidad apoyado en una visión de base biológica —formación, en la cual, por cierto, Morin coincidirá con Bertalanffy—, pero sin caer en un cientificismo positivista y complementándolo con un pensamiento filosófico muy abierto. En cualquier caso, lo importante es que el filósofo parisino nos obliga siempre a «buscar las relaciones e inter-retro-acciones entre todo el fenómeno y su contexto, las relaciones recíprocas entre el todo y las partes», y esta idea clave, nos parece que constituye una idea programática para nuestro texto.

En nuestra opinión, se puede ver a Morin como un modelo firme (y seguimos el resumen y las observaciones de uno de los mejores expositores de la doctrina de la complejidad en México: Enrique Luengo) pero no férreo, de propuesta de remedio de la fragmentación postmoderna. El parisino, creemos, ofrece una actitud de solución a esos problemas, bien descritos por sus coterráneos, pero en buena medida paralizadores en sus planteamientos.

Así, y con relación a las tres primeras características en las que resume Enrique Luengo (Luengo-González, 2006, p. 43 y ss.) la propuesta de Morin sobre *el conocimiento de la realidad compleja* (a saber: «a.- La necesidad de asociar el objeto a su

9 No este es el espacio para explicar mucho más sobre esta teoría: en castellano, Lorenzo Ferrer Figueras (1920-2010), publicó en 1998 su breve, pero clarividente *Del paradigma mecanicista de la ciencia al paradigma sistémico*.

10 Es cierto que, en este punto, podría diferenciarse entre *paradigma de la complejidad* (Morin), y *ciencias de la complejidad* (Jöel de Rosnay, n. 1937). Pero sería harina de otro costal; aquí nos hemos referido a *complejidad*, en general, pues nuestra aproximación a la cuestión es mucho más genérica, y no está referida a concretar propuestas educativas, pedagógicas, epistemológicas, etc. Para este punto, hay otros excelentes textos en este mismo libro.

entorno»; «b.- La necesidad de unir el objeto a su observador», y «c.- El concebir al objeto como organización [viviente, social], como actividad productora, lo que implica reconocer el movimiento del objeto y de su observador»), nos parece que la filosofía de Morin puede aplicarse a las problemáticas (de Virilio, Lipovetsky o Jameson<sup>11</sup>) planteadas durante la postmodernidad.

Sin ir más lejos, puede darse una tiranía desde la instantaneidad político-filosófica —a lo Virilio—, si no disociamos un suceso individual del contexto en el que se produce; pero debemos aprender a no dejarnos llevar por ese *ritmo histórico* cambiante (y narrado en tiempo real por *mass media*), y, para ello, la identidad como persona debe ser fuerte, reconociendo cada una de las «inter-retro-relaciones» que nos han configurado históricamente (a un nivel práctico, ya sea desde la historia de la filosofía, o de la pedagogía, o desde la Historia en general: sin caer en *historicismos*, hoy día es obligatorio conocer nuestro recorrido humano en el tiempo), y evitar así los riesgos de *ahistoricismo* denunciados por Jameson. Así mismo, también habría que aprender (y aunque sea de forma tradicional, bajo el paradigma más analítico y clásico: lectura, escritura, hablar, oír= *logos*), a redefinir y comprender con el *logos* la realidad. Y quizá, no tanto con la proliferación de la imagen hasta el hartazgo (Jameson y Lipovetsky *dixit*).

En segundo lugar, tampoco habría (des)personalización —a lo Lipovetsky— si el sujeto (*quê*) lucha por vincularse con su objeto a observar (*cómo y cuándo*), y trata de dar significado a la persona entendiendo el *qué*, pero no desvinculándolo del *cómo y cuándo*. Esto parece irrelevante, pero uno de los problemas actuales que nos encontramos en la docencia, y en la cultura actual, es la tendencia a descontextualizar una idea, texto, persona, etc. Este aprendizaje, habrá que volver a replantearlo desde los centros educativos. Y si lo hiciéramos, no sucedería lo que Lipovetsky describe como narcisismo, y así el ser humano no caería en que «el significado deje paso a los juegos del significante», ni tampoco «el propio discurso [deje paso] a la emoción directa» (Lipovetsky, 2002, p. 55). De hecho —si como propone Morin— unimos objeto con observador, y comprendemos el objeto —lo observado— como viviente, entenderíamos con mayor claridad y nitidez el todo que compone un significado junto con un significante, y no podríamos primar uno sobre el otro, ni viceversa (en el segundo caso, no primaríamos la forma sobre el contenido, y evitaríamos esa *jaula de hierro* weberiana). Asimismo y con respecto a la emoción directa, habría que disminuir la carga y relevancia actual que se le otorga a la imagen (tanto en el sentido de Lipovetsky: narcisismo; como en el de Virilio: unificación y sincronización de la emoción a través de los *mass media*), pero, obviamente, sin caer en lo que Theodor W. Adorno (1903-1969) denunció

11 No estableceremos relación aquí entre las ideas de Weber, Nietzsche o Marx, y la propuesta de Morin: al tiempo que por razones de espacio (si bien sería muy interesante de hacer), la complejidad aparece posteriormente en el tiempo a estos autores.

como *reificación del concepto*, pues con tal actitud podemos acabar «produciendo estereotipos lingüísticos, de carácter abstracto, a los que dotar de una falsa objetividad», y sólo sería fetichismo y alienación de la razón (Mandado, 1994, p.25).

Finalmente —y para la denuncia de Jameson del *triumfo del populismo estético*—, quizá podríamos atender a la cuarta idea de Morin, y que Luengo sintetiza así: hay que «(d) articular las diversas contribuciones de disciplinas y saberes», así como «afrontar las contradicciones e incertidumbres ocultas en el conocimiento (y, en consecuencia, aceptar la necesaria apertura de todo conocimiento)» (Luengo-González, 2006, p. 43). De este modo, comprenderíamos el valor que puede ofrecernos —con mayores beneficios y limitaciones, o no—, comparar la obra de un artista pop o el casino de Las Vegas, con una obra clásica: se trata de una apertura para articular su conjunción y, quizá, cierta reciprocidad e igualdad, lo cual, no quiere decir sustitución radical de un elemento por otro, pues la «complejidad» implica —necesariamente—, evitar la parcialización *cartesiana*, así como la hiper-especialización científica o filosófica en un solo tema. Ambas podrían resultar (como señala Luengo, Luengo-González, 2006, p. 43 y ss.) «en ceguera». En este punto, no indicamos que se acepte acriticamente el valor de, por ejemplo, una obra de arte posmoderna, sino que se valore en la misma medida su aportación (así, por ejemplo, el *jazz* trajo una conjunción de elementos rítmicos que no prodiga tanto en la música clásica: se trata de poder disfrutar, y entender, de manera amplia ambas, pues si ambas han sido producto humano, todas querrán decirnos algo sobre qué o quiénes somos: con nuestras limitaciones o extensiones).

También, no estaría de más entender que —como señala Luengo— para Morin hay que «aceptar el conocimiento como un conocimiento provisional y relativo», lo cual, lejos de dar la razón completa a autores «postmodernos» del XIX (a un Marx o a un Nietzsche, por ejemplo), implicaría que el conocimiento (por ejemplo, «la verdad» estética que pueda contener una obra *pop*, en un momento determinado), también es una verdad relativa y pasajera, y lo que hoy nos parece «bueno», quizá, en muy poco (o mucho) espacio de tiempo, nos pueda parecer malo, pobre y defectuoso de cara a completar los sentimientos y pensamientos humanos. Pues de complejidad humana se trata. De todas formas, y frente a algunas propuestas de Lyon (sobre Nietzsche, por ejemplo), debemos recordar que autores como el malagueño Julio Quesada (n. 1950) explican en su obra —de manera detallada— que el relativismo nihilista nietzscheano no implicaba, necesariamente, que *todo* fuera relativo: el hermeneuta no es alguien que flirtea con los textos (como en un *pic-nic*, bromea Quesada), sino que es un problema *ontológico-político* que puede afectarnos, ya que si bien es cierto, como sostuvo Nietzsche, que el mundo carece de interpretación única, no tiene por qué implicar que todas las interpretaciones valgan (ni siquiera, lo mismo). En definitiva, que no haya una

única y sola interpretación válida, es distinto a que toda interpretación sea válida. Seguro que Morin estaría de acuerdo con Quesda.

Por último, la característica final en la que sintetiza Luengo la propuesta del conocimiento (o aproximación) a la realidad compleja según Morin, defiende que es necesario «reconocer otro tipo de conocimientos no científicos que intervienen en el conocimiento de lo real [pues éste] no puede encerrar a todo el universo [...]; lo real es enorme, por lo que éste tiene que dialogar con lo inconcebible y lo indecible» (Luengo-González, 2006, p. 44).

Esto es crucial, en dos sentidos: primero, porque filósofos como Fridrich Wilhelm Foerster (1869-1966) antes también lo afirmaron: «Es *acientífico* emplear el método científico como único medio de conocimiento de problemas que son sólo accesibles a emplear la investigación científica [como medio] [...] y cuyo conocimiento y razón necesitan la colaboración de otras facultades psíquicas [...] distintas» (Foerster, 1923, p. 15). Esto significa que Morin, consciente o no, coincide con la mejor filosofía pedagógica de la escuela alemana de inicios del s. xx en su crítica al cientificismo: Theodor Litt, Wilhelm Flittner, Rudolf Lochner, Richard Schwarz, Joseph Bernhart, etc. Estos autores criticaron considerar a la ciencia como la única fuente posible de la formación del currículum en la educación en las escuelas, pues les parecía otra forma de mistificar la realidad (de hecho, algunos de ellos pusieron en pie de igualdad ciencia y arte). Segundo: es crucial, porque al decir Morin que «lo real es enorme, por lo que [lo real] tiene que dialogar con lo inconcebible y lo indecible», queda abierta a la puerta al ámbito más interesante, pero seguramente más difícil, del conocimiento humano: la estética.

#### 7. EL PLACER ESTÉTICO-EMOTIVO EN MORIN Y EL IMAGINARIO ESTÉTICO. UN PLACER DE TODA LA MENTE

No es baladí la cuestión última: evitar ese cientificismo educativo, y filosófico, Morin lo propugnará con la inclusión de la estética en un mejor autococonocimiento del ser humano. Así, Morin muestra una posición estética original: pues, entre otros, tocaría lineamientos tanto kantianos como wittgenstenianos. La estética, pues, para Morin trataría de este ámbito *indecible* —según el *diktum* wittgensteniano: *de lo que no se puede hablar, hay que callar*—, y, sin embargo, al tiempo nos la presentaría (desde mediados de los años 50, y con una idea que ha pervivido en su filosofía) como un tema fundamental y necesario: «Entramos en el reino de lo imaginario cuando las aspiraciones, los deseos, y sus negativos, los temores y terrores, llevan y modelan la imagen para ordenar según su lógica los sueños, mitos, religiones, creencias, literaturas, concretamente todas las ficciones» (Morin, 1972, p. 73).

La frase con regusto vienés, podría indicarnos la importancia que para Morin tiene la estética: el *diálogo con lo inconcebible y lo indecible* como forma, también,

de tratar con lo real. Pues nos acaba de decir Morin que, sin lo indecible, no habría comprensión total de la realidad. Al respecto, parece claro.

Con relación al prusiano, sin embargo, hay que decir que en su *Crítica del juicio* (1790) sostiene que «el juicio del gusto [...] no es cognoscitivo, y, por lo tanto, no es lógico, sino estético, lo que significa que su base sólo puede ser subjetiva» (Tatarkiewicz, 1987, p. 360). También este sería un punto cercano a lo indecible, pero aquí nos importa más la vertiente tocante a *lo universal*, pues si para Kant, «aunque el juicio y toda la experiencia estética no son un acto de cognición», sin embargo «[ambas] significan algo más que una mera experimentación de placer. Se aspira a la universalidad» (Tatarkiewicz, 1987, p. 360.) Si se aspira a la universalidad, se aspira, pues a lo necesario (y, en esta aspiración, podríamos vencer la *despersonalización* e individualización creciente denunciada por Lipovetsky). La experiencia es propia, sí, pero universalizable.

Conocemos, pues, que para Kant la experiencia estética es (a) *desinteresada*, es (b) *no conceptual*, (c) está referida a la *forma del objeto* (placer estético ≠ placer sensual), (d) es un placer (estético) basado no sólo en la sensación sino también en *imaginación y juicio* (es decir, como *un placer de toda la mente*), y (e) no existe una regla universal «que determine que objetos nos gustarán». (Tatarkiewicz, 1987, p. 360). Para entender a Morin, debemos atender al apartado (d): pues nos acaba hablar el parisino de la importancia de *lo imaginario*, y, en ese sentido, el arte que nos redimiría —para el parisino, en nuestra opinión—, sería aquel que fuera, al tiempo, un placer estético, universal y emotivo —todo ello a la vez: un placer de toda la mente—.

Kant, además, distinguiría entre *freie Schönheit* y *anhängende Schönheit*, o lo que es lo mismo, entre *belleza libre* y *belleza adherente*: ésta «presupone un concepto de lo que debería ser el objeto, mientras que la belleza libre no» (Tatarkiewicz, 1987, p. 173). Quizá esta distinción esté refrendada por Morin, ya que, para el francés, la estética, se refiere a esas *libres* aspiraciones como un *imaginario estético* necesario para continuar vivos como humanos, y seguir dotando —universalmente— de sentido a nuestras vidas. Es en este punto en el que tomamos la definición de González-Castelló (2019, p. 30), vertida sobre Ortega y que Glez-Castelló relaciona con Morin: hay que rescatar *el placer estético-emotivo* entendido como la capacidad de producir «la cantidad de ilusión necesaria para que los personajes imaginativos valgan como personas vivientes» (Ortega), o, dicho por boca de Morin: «el cine [...] es mágico, es estético [...] y afectivo» (González-Castelló, 2019, p. 31). Parece que el ideal kantiano, se físico-efectivizaría en Morin en forma de cine: universal, y siendo un placer estético-emotivo, el cual podría suplir con creces la *nueva política del arte* (buscada por Jameson), *filosofía* sólo conseguida por Morin.

En este sentido, Morin dará un giro radical —podríamos pensar que en respuesta a Lipovetsky, Jameson o Virilio—, al anunciar que «la estética es la gran

fiesta de la participación [afectiva]». Sería como una moraleja final, o como un remedio provisional. Morin, diría: no nos centremos en los engaños de los *mass killer* (Virilio), despeguémonos de la mediocridad estética y de su populismo (Jameson), y repongámonos al narcisismo (Lipovetsky); tenemos un mundo ante nuestros ojos, mágico, que llena de afectos al ser humano (si se quiere, decimos nosotros, entiéndase como *Gesamtkunstwerk*, obra de arte completa/total, del tándem Wagner-Nietzsche<sup>12</sup>), y será esta emoción mágica la que nos podrá llevar desde la imaginación a comprender lo real: salvemos, una vez más, las circunstancias, pero esta vez a través de esa clase de arte total que constituye el cine. Quizá, *un placer de toda la mente*.

La frase de Kant: «la aspiración [a la Universalidad en el Arte] no está suficientemente justificada, [y] sin embargo, es irrefutable» (Tatarkiewicz, 1987, p. 360) bien podría ser de Morin, lo cual significaría que el placer estético podría ser remedio a nuestra ominosa postmodernidad: el cine, que trata sobre el mundo kantiano del *como si* (pero sin ser real), sin embargo, nos podría ayudar a vivir la realidad. A entenderla. Mucho queda por conocer, e investigar, sobre nuestro gran Edgar Morin. Gracias, Nahum, por la luz.

#### REFERENCIAS

- Appignanesi, Richard; Garrat, Christ; Sardar, Ziauddin; y Curry, Patrick (2007). *Posmodernismo para principiantes*. Era Naciente.
- Berman, Marshal (1982). *All that is solid melts into air. The experience of Modernity*. Penguin Books.
- Copleston, Frederick C. (1983). *Historia de la Filosofía* (vol. VII). Debate.
- Eco, Umberto (1968). *Apocalípticos e integrados*. Lumen.
- Duque, Félix (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal.
- Ferrer Figueras, Lorenzo (1998). *Del paradigma mecanicista de la ciencia al paradigma sistémico*. Prensa Científica.
- Ferry, Luc, y Renaut, Alain (1985). *Le pensè 68*. Gallimard.
- Foerster, Werner (1923). *Autorität und Freiheit*. Kempten.
- González Castelló, Jordi (2019). *Persuasión y manipulación en la era digital*. Verbum.
- Jameson, Fredric (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.

<sup>12</sup> «La célebre expresión, usada probablemente por primera vez en la obra *Ästhetik oder Lehre von Weltanschauung und Kunst* (1827) de Karl Friedrich Eusebius Trahdorff e inspirada en la reflexión estética del entorno romántico en que se produce la recepción de la filosofía de Schelling [...]» (Portales, 2012, p. 118, n. 1).

- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Anagrama.
- Luengo-González, Enrique (2016). El conocimiento complejo. Método-estrategia y principios. En Leonardo G. Rodríguez Zoya (coord.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina: desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del s. XXI* (vol. III, pp. 61-82). Comunidad Editora Latinoamericana.
- Lyon, David (1996). *Postmodernidad*. Alianza.
- Lyotard, Jean-François (1989). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Mandado Gutiérrez, Ramón E. (1994). *Adorno (1903-1969)*. Biblioteca Filosófica.
- Morin, Edgar (1972). *El cine o el hombre imaginario*. Seix Barral.
- (1974a). *El hombre y la Muerte*. Kairós.
- (1974b). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- (1999). *La Cabeza bien puesta*. Nueva Visión.
- Portales, Gonzalo (2012). Nietzsche-Wagner: Preeminencia de la poesía en la obra de arte total. *Estudios filológicos*, 49, 117-125.
- Quesada, Julio (1988). *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en Friedrich Nietzsche*. Anthropos.
- Riffo, Ignacio, y Dittus, Rubén (2019). Imaginación y cine: la noción de Anthropos desde la figura del espectador. *eComuni@cción*, 10(2). <http://dx.doi.org/10.33595/2226-1478.10.2.384>
- Romero-Pérez, Clara (2000). *El conocimiento del tiempo educativo*. Ariel.
- (2003). Paradigma de la complejidad, modelos científicos y conocimiento educativo. *Ágora Digital*, 6, 1-10.
- Sanz González de Lema, Sofía (2019). Historia de la ciencia y educación. Apuntes sobre relativismo, ciencia y corrientes pedagógicas en la posmodernidad. En Fernando Lara, Agustín de la Herrán Gascon y Héctor Arévalo Benito (coords.), *Reflexiones pedagógicas contemporáneas. Hacia una cultura educativa desde la conciencia* (pp. 249-257). Comares.
- Sebreli, Juan José (2006). *El olvido de la razón*. Debate.
- Sokal, Alan, y Bricmont, Jean (1999). *Imposturas intelectuales*. Paidós.
- Tatarkiewicz, Władysław (1987). *Historia de seis ideas*. Tecnos.
- Virilio, Paul (2009). *El accidente original*. Amorrortu.

