



El evangelio según San Morin. Una crítica a la concepción religiosa del pensamiento complejo

Jorge Karel Leyva Rodríguez

Introducción

Cada día aparecen más publicaciones sobre un tema que parece estar de moda y que, según se afirma, representa un giro con respecto a la cosmovisión científica tradicional. En tales publicaciones se repiten una y otra vez las características de este “nuevo modo de comprender la realidad”, la importancia que reviste, sus principios fundamentales, sus representantes más destacados, sus puntos de ruptura y de continuidad con el pensamiento epistemológico tradicional e incluso, frecuentemente, se promulga la necesidad de abandonar ciertas nociones “caducas” y se invita a renunciar de inmediato al “antiguo paradigma” en favor de esta “nueva revolución científica”, representada por lo que se ha dado en llamar “el paradigma de La Complejidad”.¹

Es necesario señalar, sin embargo, que algunos temas “tradicionales” como lo es el religioso, han quedado un tanto en la sombra. En lo que sigue, por tanto, me ocuparé de examinar la problemática religiosa desde la perspectiva del “pensamiento complejo”, enunciada por el pensador francés Edgar Morin. ¿Qué lugar ocupa la religión en la propuesta epistemológica moriniana? ¿Se mantienen desde esta posición las críticas a los enunciados de carácter metafísico presentes en gran parte de la filosofía de la ciencia del pasado siglo? ¿Es consecuente Morin con sus presupuestos fundamentales? Estas son algunas de las preguntas a las que intentaré responder.

Para comenzar, dos conceptos serán de vital utilidad para el acercamiento al tema, a saber, el de pensamiento complejo y el de epistemología compleja. Los abordaré muy brevemente, destacando sólo aquellas aristas de utilidad para el objetivo recién señalado.

Morin define lo complejo como “*el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico*” (Morin 2000). Consecuentemente, un “pensamiento complejo” sólo puede ser aquel que relacione, que religue lo disjunto, que asuma la paradoja entre lo uno y lo múltiple, que integre y reconozca la presencia de incertidumbres y contradicciones en el seno del conocimiento. Para ello, dispone de siete principios² básicos de los cuales abordaremos, cuando sea pertinente, sólo aquellos que afecten directamente la concepción religiosa moriniana. Por ahora veamos sólo uno.

El principio de reintroducción del sujeto como observador-conceptualizador permite comprender al conocimiento como una reconstrucción/traducción que hace la mente/cerebro en una cultura y tiempo determinados. (Morin 1999, P. 101)

¹ Desde el inicio conviene aclarar que lo que se ha dado en llamar popularmente “La Complejidad”, no es un todo homogéneo. A grandes rasgos se identifican tres caminos de pensamiento en el proceso de configuración de la complejidad como una forma de racionalidad que articula lo que el filósofo colombiano Carlos E. Maldonado denomina la lógica de la complejidad: *La complejidad como cosmovisión*, formulada por Bateson y continuada por Capra (1996), *La complejidad como ciencia*, orientada hacia los sistemas complejos (no-lineales) y, finalmente, *La complejidad como método*, que constituye la propuesta de Edgar Morin (Maldonado 1999, pp.13-25)

² Véase Morin 1999, pp. 98-102

Este principio es uno de los fundamentales para complejizar la epistemología, es decir, para *conocer el conocimiento*, tarea que se presenta a Morin como una de las más importantes del proyecto complejo. El conocimiento del conocimiento implica una autoorganización epistemológica “a través del bucle de intercambios, antagonismos, complementaciones, extrapolaciones, etc., de los contenidos de las epistemologías.” (Moreno 2002, p. 125)

La epistemología compleja toma prestadas aquellas ideas de Nicholas Rescher³ según las cuales, en lugar de partir de los enunciados protocolares del positivismo lógico⁴ habrá que considerar un sistema reticular cuya estructura no sea jerárquica y por tanto, sin niveles más importantes que otros. A estas concepciones Morin añade la idea dinámica de “recursividad rotativa”. La epistemología ha de girar alrededor del problema de la verdad pasando de perspectiva en perspectiva y de verdades parciales en verdades parciales. Por esta rotación se podrá efectuar entonces una rearticulación/reorganización del saber:

“ La epistemología compleja tendrá una competencia más basta que la clásica, aunque sin disponer no obstante de fundamento, de puesto privilegiado, ni de un poder unilateral de control.(...)Se propondrá examinar no sólo los instrumentos del conocimiento en sí mismo, sino las condiciones de producción (neurocerebrales, socioculturales) de los instrumentos del conocimiento. (...) el conocimiento del conocimiento no podrá prescindir de los logros y problemas de los conocimientos científicos relativos al cerebro , la psicología cognitiva, la inteligencia artificial, la sociología del conocimiento etc., sino que estos, para adquirir sentido, no podrán prescindir de la dimensión epistemológica: el conocimiento de los constituyentes biológicos, antropológicos, psicológicos, culturales del conocimiento, no podrá verse privado de un conocimiento de segundo grado referido a ese mismo conocimiento.” (Morin 1994, p. 32).

El conocimiento del conocimiento implica entonces una “meta-pan-epistemología” tanto como una “panepistemología”. Meta-pan-epistemología porque, según Morin, supera los marcos de la epistemología clásica sin dejar de incluirlos y se interesa no sólo por los conocimientos científicos sino que se abre a otros tipos de saber. Además, toma en cuenta los conocimientos no racionales al mantener abierta la problemática de la verdad considerando toda pretensión de conocimiento, todo pseudoconocimiento, error, ilusión o desconocimiento.⁵ Panepistemología porque lejos de estar suspendida por encima de otros conocimientos, la epistemología compleja debe integrarse en aquellos que tengan necesidad de reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse⁶.

La urgencia de esta epistemología parte del reconocimiento de que la ciencia actual trabaja con reducidas parcelas de la realidad a través de una variedad de lentes disciplinares desconectados entre sí; con métodos cuyas rígidas fronteras artificiales producen ceguera mientras “arrojan luz” sobre zonas muy particulares de su objeto de estudio; con una cosmovisión que rechaza las de otras tradiciones descontándolas entre las fuentes legítimas de conocimiento. Tal fragmentación es el

³La posición de este filósofo norteamericano en el marco de las teorías de la complejidad puede encontrarse en Maldonado 1999, p.10. Para su concepción de la verdad véase Hynes 2003.

⁴ Véase Hempel 1997, p. 485; Schlick 1967, p. 267

⁵ La epistemología compleja encuentra aquí un punto de contacto con el anarquismo epistemológico de Paul Feyerabend. Véase Feyerabend 1975.

⁶ “(...) en la crisis de los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse. La necesidad legítima de todo aquel que conoce, en adelante, dondequiera que esté y quienquiera que sea, debiera ser: no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento” (Morin 1994, p-34)

resultado de un largo proceso de diferenciación que ha ocurrido en el campo de la Noosfera, específicamente en el reino de las ideas abstractas que forman una concepción del mundo.

Génesis noosférica: la emergencia de los dioses.

El término noosfera⁷ es retomado por Morin para referirse al mundo de las ideas, dioses, saberes, ideas-fuerza etc, que, producidas por los seres humanos según su cultura, adquieren vida propia a través de las creencias y la fe, de tal modo que logran incluso dominar a sus creadores⁸.

Este tipo de autonomía que cobran las ideas una vez que han nacido del espíritu humano, Morin la encuentra en la concepción de los Números pitagóricos, en las Ideas de Platón, en el concepto de Sujeto autotrascendido y autodeterminado de Hegel, en los arquetipos que, según Jung, reinan en el Inconsciente colectivo, en el Mundo 3 popperiano, en el *Knowledge construct* de Wojciechowski, en la "ecología de las ideas" de Geoffrey Vickers y es empleada, según él, por científicos como Bateson, Monod, Auger, y otros. Por su parte, Morin considerará no sólo a la noosfera poblada de "seres vivientes", sino también "*la posibilidad de una ciencia de las ideas que sería al mismo tiempo una ciencia de la vida de los "seres del espíritu": una noología*" (Morin 1992 pp. 109-115)

La noología partiría "*del punto de vista científico elemental que objetiva su objeto de conocimiento; así, el lenguaje para el lingüista, la lógica para el lógico, el mito para el mitólogo, en tanto que objetos, están dotados de una realidad objetiva. Pero esta realidad objetiva es muy pobre y no dispone ni de autonomía ni de poder. Hace falta un punto de vista estructural para dotar al lenguaje o al mito de una virtud autoestructurante (...) hace falta un punto de vista sistémico para darles a estos objetos la organización compleja de sistema*"⁹

En la elaboración de esta noología, Morin considerará a los productos del espíritu no sólo como entidades objetivas, sino como suprarealidades que emergen a partir de las actividades antrosociales. La noosfera participa de modo recursivo¹⁰ en el bucle autogenerador de la sociedad y el individuo; sus entidades se reproducen a través de la educación y se propagan a través del proselitismo.

Para Morin, es en la noosfera donde los mitos, dioses e ideas se autotrascienden gracias a la increíble energía psíquica que obtienen de nuestros temores y deseos. De este modo, se establece una relación de recíproca posesión entre los seres humanos y sus dioses: estos últimos exigen adoración a cambio de su ayuda. También las ideas producidas por el pensamiento racional logran adquirir poder cuando, de modo inadvertido, se convierten en providenciales fundando religiones terrenales.

⁷ Morin toma este término del teólogo y paleontólogo francés Teilhard de Chardin (1881-1955), quien consideraba a la noosfera (del griego noos, inteligencia) como la tercera fase de desarrollo evolutivo, después de la geosfera y de la biosfera Cf. Teilhard 1963, p.220. El término fue introducido por el mineralogista y geoquímico ruso Vladimir Ivanovich Vernadsky (1863-1945).

⁸ "Tenemos que admirar la concretización, más formidable aún que una materialización, de estos seres de espíritu que, tan pronto como son formados a partir de proyecciones colectivas, se imponen a los humanos con toda evidencia y plena potencia (...)" (Morin 1992, p-121).

⁹ Ibidem p.114.

¹⁰ *El principio del bucle recursivo* sustituye la noción de regulación por la de autoproducción y autoorganización. Aquí los productos y efectos son a la vez causantes y productores de lo que los produce. Según este principio, la sociedad, producida por individuos y sus interacciones, produce a su vez a los individuos en tanto les aporta la cultura, el lenguaje, etcétera. Cf. nota 2

Los mitos que habitan la noosfera han nacido de la actitud humana ante la muerte. La conciencia de la muerte provoca, según Morin, tal horror que sólo se supera con la creación de mitos según los cuales el individuo sobrevive, sea como espectro o como doble, sea porque renace como humano o como animal; posteriormente se producen las concepciones históricas de salvación (Morin 2001, p.52)

Los habitantes de la noosfera, sean ideas, imágenes, signos, símbolos, mensajes o figuraciones, permiten el contacto del ser humano con la sociedad, con el mundo y consigo mismo. En este sentido, la noosfera tiene una entrada subjetiva, una misión transubjetiva y resulta un constituyente objetivo de la realidad humana, además de un medio que conduce el conocimiento humano¹¹. Es por ello que los mitos, símbolos e ideas se han vuelto indispensables para nuestra vida social: símbolos, ideas y mitos, son los creadores del universo en que habitan nuestros espíritus. Así, a la decadencia de los mitos arcaicos les siguió la nueva noosfera de las grandes religiones de la antigüedad y la de los tiempos modernos, pues, aunque en la modernidad el área de las religiones se ha reducido, han proliferado, en cambio, las ideologías, las ideas abstractas, el desarrollo científico y técnico, como el del universo imaginario de la literatura, el cine, la televisión¹². (Morin 1992, p.117)

Aunque de naturaleza espiritual, los seres de la noosfera están materialmente enraizados:

“De igual modo que la información sigue teniendo un soporte físico/energético al mismo tiempo que es inmaterial, igualmente el mito, el dios, la idea tienen un soporte físico/energético en los cerebros humanos y se concretizan a partir de la materialidad de los intercambios químico-eléctricos del cerebro, los sonidos de la palabra, las inscripciones. Disponen sobre todo de un soporte biológico constituido por estos mismos cerebros, y es esto lo que les va a insuflar una vida propia” (Morin 1992, p.119)

Morin encuentra aun otra analogía: la que se establece entre los productos de la noosfera y los de la biosfera. Del mismo modo que esta última posee una variedad extraordinaria (“del virus a la secoya, de la pulga al elefante”), la noosfera está poblada por muy diversas especies: fantasmas, símbolos, mitos, ideas, figuraciones estéticas, seres matemáticos, asociaciones poéticas, concatenaciones lógicas etc. No obstante, la noosfera no es tan afortunada como la biosfera en términos de comprensión humana: si bien la organización nucleoproteínada permite captar la diversidad viviente, el estado actual del conocimiento no permite reconocer su unidad. Como ya se dijo, las disciplinas cortan el dominio noosférico fragmentándolo.

Morin distingue dos grandes tipos de entidades de organización que han resultado ser fuertes y duraderas: las primeras son las “entidades cosmo-bio-antropomorfas, mitos y religiones pobladas de seres de apariencia animal o humana (genios, espíritus, dioses)”, mientras que las segundas son las “entidades logomorfas, doctrinas, teorías, filosofías, que son sistemas de ideas”. De hecho, existe una doble implicación: en el aparente desorden y multiplicidad de sentidos que se dan en la

¹¹ Sin embargo la noosfera “no es únicamente el medio conductor/mensajero del conocimiento humano, tienen el efecto de una bruma, una pantalla entre el mundo cultural que avanza rodeado de sus nubes, y el mundo de la vida. De este modo, nos encontramos con una paradoja capital con la que ya nos enfrentamos: lo que hace que nos comuniquemos es al mismo tiempo lo que lo impide.” (Morin 1992, p.118)

¹² “El espíritu humano puede hacer morir a los dioses que ha creado. Pero, ¿puede suprimir a los sucesores abstractos de los dioses, que se ocultan tras filosofías e ideologías aparentemente laicas?” (Morin 1992, p.123)

proliferación onírica, existe una lógica subterránea un discurso analógico/metafórico, una lógica organizadora propia, una filosofía subyacente en mitos y religiones. Del mismo modo, en la más abstracta de las teorías puede haber mitos ocultos, poesía e imaginación. Además, ambas entidades tienen en común la autoorganización, disponen de una maquinaria compleja constituida por un lenguaje y una lógica.¹³

Desde el punto de vista noosférico, las entidades cosmo-bio-antropomorfas se autotranscenden a partir de la energía psíquica que obtienen gracias a nuestros deseos y temores¹⁴; desde el punto de vista psicológico son proyecciones por los mismos motivos. Es así como, aun cuando son productos culturales, retroactúan dominando a los espíritus/cerebros rigiendo los destinos humanos y ofreciendo inmortalidad a cambio de amor y obediencia. La vida de los dioses depende de la comunidad creyente y su existencia se encuentra dentro de los límites de dicha comunidad. La muerte de los humanos traería la muerte de los dioses. Los dioses llegan a poseer individualidad, identidad, psicología, corporalidad incluso. Los dioses:

“Actúan, intervienen, piden, escuchan. Están realmente presentes en las ceremonias religiosas (...) se incardinan, hablan, exigen (...) reinan, ordenan sacrificios, se regocijan. (...) están recíprocamente a nuestro servicio (...) Poseemos a los dioses que nos poseen. Hay pues, efectivamente, una relación de simbiosis, de parasitismo mutuo, de explotación mutua (la más de las veces muy desigual) entre dioses y humanos (...) Los dioses monoteístas, es decir monopolistas, son terriblemente celosos, sobre todo de sus sosias que quieren usurpar su puesto: intentan asesinarse unos a otros y desencadenan la masacre de los infieles, que no son otros que los fieles de su rival.” (Morin 1992, p.123)

Morin señala que con el advenimiento de la civilización laica, los dioses, los mitos y la religión se han infiltrado en la razón y en la ciencia, convirtiéndolas en entidades providenciales que aseguran el progreso de la humanidad (Morin 2001, p.242). Ante este fenómeno “hipostático”, Morin adopta una posición clara y definida.

El evangelio de la pérdida. Hacia una religión de tercer tipo.

Morin participa de la idea metafísica, comúnmente aceptada en el terreno científico, según la cual la creación del universo es el resultado de un accidente y no de ninguna voluntad divina¹⁵. Del mismo modo, la materia organizada del universo es tan sólo una ínfima parte de la materia conocida que, a su vez, es también una mínima parte de la realidad material del universo.

Según esta cosmovisión, las emergencias que surgen de organizaciones entre entidades materiales (átomos, moléculas, astros, seres vivos), es decir, la vida, la conciencia, la belleza, el amor, aun cuando tienen valor para nosotros, son

¹³ Ibidem p.120

¹⁴ Treinta años antes de la publicación de la obra donde aparecen estas ideas, Morin había escrito: “(...) la visión antro-po-cosmológica nos obliga a considerar no sólo al hombre del éxtasis, sino al hombre del culto, del rito, al hombre pastor del ser, al hombre leal y adorador de Dios (quedando claro que los cultos y las religiones no tienen como explicación principal el temor, la ignorancia, etc.)” (Morin 1969, pp.330-331)

¹⁵ De manera general el pensamiento científico-filosófico contemporáneo no asume la idea de una causa divina que crea al universo, a modo de plan. Como dice Merleau-Ponty “Para Descartes, las verdades eternas tenían que haber sido creadas. Para la cosmología moderna, las leyes de la naturaleza tienen que existir en y por el universo” (Merleau-Ponty 1971, p.536)

pereceras y, a pesar de lo fundamentales que son para nosotros, carecen de fundamento.¹⁶

El hecho de que todo esté destinado a morir implica, para Morin, la no-existencia de la Salvación en ningún sentido: ni en el sentido de las religiones que prometen la inmortalidad, ni en el de la salvación terrestre que prometiera la religión comunista, es decir, no existe “una solución social donde la vida de cada uno y de todos será liberada de la desgracia, de la alea, de la tragedia”. Se ha de renunciar por tanto definitivamente a toda salvación y, del mismo modo, se ha de renunciar a las promesas infinitas¹⁷. La existencia del mundo físico, de la existencia viviente, y de la felicidad humana se pagan al precio de la degradación, del desperdicio de la ruina.

Para Morin: *“No estamos en marcha sobre un camino señalado, no estamos teleguiados por la ley del progreso, no tenemos ni Mesías ni salvación, caminamos entre la noche y la niebla”* (Morin y Kern 1993, p.197)

A su juicio es posible, sin embargo, tener “ideas-faros”, valores elegidos y estrategias que se enriquezcan en la medida en que se modifican; también existen aspiraciones, voluntad, coraje. Pero a pesar de toda esperanza no existe recompensa final; navegamos en un océano de desesperanza; nuestro vagar por el mundo está condenado al aquí-abajo, al destino terrestre.

Sin embargo, la idea de un “más allá” no queda excluida, pues puede buscarse un “más allá” que no esté fuera del mundo sino en él; un más allá del *hic et nunc*, de la miseria, de la desgracia. Para ello, habría que revalorizar los momentos auténticos, extáticos, poéticos de la existencia. El ser humano asumiría su ser-ahí (dasein) sin saber por qué; la carencia de certeza haría que se multiplicaran las fuentes de angustia y cada vez habría más necesidad de fraternidad, participación para rechazarlas. Aquí Morin recurre a la propuesta cristiana que parte del amor como experiencia fundamentalmente positiva del ser humano, no obstante, el amor serviría para “ripostar” y no para “responder” a esta angustia.

En este punto Morin anuncia su mala noticia: estamos perdidos, irremediabilmente perdidos. Sin embargo, a su juicio, puede partirse de esta pésima noticia para construir la buena. La buena noticia radica en nuestra pertenencia a una patria: el planeta en que vivimos y en el cual los seres humanos deben reconocer su casa común; si bien no es un paraíso terrestre es al menos el lugar donde moriremos. Es por ello que debemos civilizar la tierra, cultivar nuestro jardín terrestre:

*“El evangelio de los hombres perdidos y de la tierra-patria nos dice: seamos humanos, no porque seremos salvados, sino porque estamos perdidos. Seamos hermanos, para vivir auténticamente nuestra comunidad de destino, de vida y muerte terrenas”*¹⁸

Morin afirma que la idea de salvación surge a partir del rechazo de la conciencia de la perdición y, por esta razón, toda religión que postule la vida después de la muerte lleva implícita la idea de la irreparabilidad de la muerte. En su opinión, el “evangelio de la perdición” sería capaz, a partir de esta conciencia, de regenerar el mensaje de compasión y conmiseración que proponía Jesús de Nazareth. Del mismo

¹⁶ *“Nada tiene fundamento absoluto, todo proviene en última o primera instancia de lo sin-nombre, de lo sin-forma. Todo nace en la circunstancia y todo lo que nace está destinado a morir”.* (Morin y Kern 1993, p.195)

¹⁷ *“El humanismo occidental nos destinaba a la conquista de la naturaleza, del infinito. La ley del progreso nos decía que este continuaría hasta el fin. No había límites al crecimiento económico ni a la inteligencia humana, ni a la razón. El hombre había llegado por sí mismo a su propio infinito. Podemos hoy rechazar este falso infinito y tomar conciencia de nuestra irremediable finitud.”* (ibidem, P-196)

¹⁸ Ibidem, pp. 198-199.

modo que el mensaje cristiano, el evangelio moriniano es una llamada de fraternidad “para que todos la escuchen”. Esta fraternización sólo puede tener lugar luego de vencer la repulsión ante quienes no comparten nuestras ideas, normas o tabúes; sólo así se podrá vencer la hostilidad que nos provoca el extranjero sobre quien proyectamos nuestros miedos de lo desconocido y de lo extraño. El evangelio de la fraternidad *“es a la ética lo que la complejidad es al pensamiento: esta llama a no fraccionar ni separar más, sino a reunir, y es intrínsecamente re-ligiosa en el sentido literal del término.”* (Morin y Kern 1993, p.205)

Con todo, el evangelio de la perdición se define en “términos opuestos” a los de la religión en su sentido ordinario y se distingue de otros dos tipos de religión. Las religiones con fe en un dios supremo o en dioses, con cultos y ritos de veneración, serían religiones de primer tipo.

Un segundo tipo de religión, aunque se ignora como tal, prescinde de aquellas divinidades. Este es el caso de las religiones terrestres segregadas por los estados-naciones¹⁹, por la esfera racional, laica, científica. Así, ejemplifica Morin, Robespierre quería una religión de la razón, Augusto Comte creyó fundar una religión de la humanidad y Marx creó una religión de salvación terrestre que se proclamaba ciencia. Malraux, por su parte anunciaba la religiosidad del siglo XXI sin ver que el siglo XX era fanáticamente religioso.

Morin rechaza también a estas religiones de segundo tipo (providenciales y de salvación) y propone, en cambio, fundar una religión de tercer tipo. A su juicio, para continuar el proyecto de civilización se precisa *“de una fuerza comunicante y comulgante”*; se precisa de un impulso religioso que permita religar los espíritus de los seres humanos entre sí. El evangelio de los hombres perdidos, sostiene Morin, podría dar vida a una especie de religión de la perdición que rompiera con las religiones de salvación pero que, sin embargo colaborara con ellas sobre la base de la fraternidad que les es común. La misión de esta religión de anti-salvación sería civilizar la tierra, lograr la unidad humana y salvaguardar su diversidad²⁰.

Sería una religión, señala Morin, que asegurara y no prohibiera el pleno empleo de un pensamiento racional, una religión que tomara a cargo el pensamiento laico, problematizante y autocrítico salido del Renacimiento europeo²¹. Sería una religión en el sentido mínimo del término, que no fuera una reducción a lo racional sino que, por el contrario, tuviera algo que sobrepasara lo racional, participaría en eso que nos sobrepasa: *“a lo que Pascal llamaba claridad y que se puede llamar también compasión”*. Sería una religión que comprendiera un sentimiento místico, que tal vez llamaría a un ritual, una religión sin dios que revelaría la presencia del misterio; una religión sin revelación; de conmiseración (como el budismo) y de amor (como el cristianismo, pero sin salvación²² ni inmortalidad/resurrección ni liberación por

¹⁹ “La mitología macro-patriótica promueve una verdadera religión del Estado-Nación que conlleva ceremonias de exaltación, objetos sagrados (bandera, monumentos a los muertos), culto de adoración a la Madre-patria, cultos personalizados a héroes y mártires. Como toda religión se nutre del amor que, a su vez, es capaz de inspirar fanatismo y odio. (...) El mito no es una superestructura de la nación: es lo que genera la solidaridad y la comunidad; es el cimiento que toda sociedad necesita, es el único antídoto para la atomización individual y para el derrumbe destructor de los conflictos.” (Morin 1999 a, p.72)

²⁰ La religión moriniana propone una ética planetaria cuyos Nueve Mandamientos pueden encontrarse en Morin 2006 pp. 181-182.

²¹ Para una radical crítica a la propuesta moriniana, especialmente a su falta de autocrítica, véase Reynoso 2007

²² Ahora bien, si salvación *“significa evitar lo peor, encontrar lo mejor posible, entonces nuestra salvación personal está en la conciencia, en el amor y en la fraternidad, nuestra salvación colectiva es evitar el desastre de una muerte prematura de la humanidad y hacer de la tierra,*

engullimiento (engloutissement) del yo²³. Sería una religión de profundidades (“las comunidades de sufrimiento y muerte”); una religión sin verdad primera ni verdad final (“no sabemos porqué el mundo es mundo, porqué estamos en el mundo, por qué desapareceremos en él, no sabemos quiénes somos”). Sería una religión sin providencia ni porvenir radiante pero que, aun así, nos liara unos a otros en la aventura desconocida; una religión sin promesas aunque con raíces en nuestra civilización, en la historia planetaria, en la especie humana, en las estrellas (“que forjaron los átomos que nos constituyen, raíces en el cosmos donde aparecieron las partículas que constituyen nuestros átomos”). Sería una religión con fe pero que, a diferencia de otras religiones que sustituyen la duda por el fanatismo, reconocería en su seno y dialogaría con la duda. Sería una religión que asumiera la incertidumbre. Sería una religión abierta sobre el abismo, que reconociera a la tierra-patria como hogar común. Sería una religión terrena y no supraterrrestre; una religión de liberación, fraternidad, salvaguarda y salvamento, pero no de salvación si esto significa escapar de la perdición. (Morin y Kern 1993)

Crítica a la concepción religiosa del pensamiento complejo

Como se ha visto, la noción de Noosfera sirve a Morin para mostrar el origen común de entidades matemáticas, ideas racionales (logomorfas), así como el de dioses, mitos etc. (cosmo-bio-antropomorfas)... Ambos tipos de entidad no sólo son objetivas (existen realmente para sus seguidores) sino que pueden adquirir autonomía y poder. Desde una perspectiva psicológica, Morin considera a los dioses como el resultado de proyecciones humanas a partir de las cuales han sido entronados y configurados en correspondencia con la cultura concreta e históricamente condicionada en que tuvieron origen.

Hay que señalar que esta concepción que sostiene Morin no es nueva. Se inserta en una tradición filosófica que puede ubicarse en la Grecia Antigua con las críticas de Jenófanes, y resurge con fuerza en pensadores modernos como Feuerbach, Marx, Engels, Freud, etc.

Sin embargo, Paul Feyerabend, ha mostrado cuán frecuentemente se asume que el origen y fundamento de la religión se encuentra sobre la base de proyecciones, aun cuando los supuestos que subyacen en esta afirmación no han sido debidamente examinados. Este filósofo mostraba también cómo Jenófanes, lejos de ofrecer argumentos contra la existencia de los dioses “configurados” por diversas culturas, se limitaba a enumerarlos, para luego sustituirlos por un solo Dios deshumanizado²⁴.

perdida en el cosmos, nuestro “refugio de salvación” (havre de salut)” (Morin y Kern 1993, pp. 205-208).

²³ “¿No se podría deshelar la inmensa cantidad de amor petrificada en religiones y abstracciones para consagrarla a lo mortal en vez de a lo inmortal?” (Morin y Kern 1993, p.197)

²⁴ Así, Jenofanes escribía:

*“El dios “verdadero” se describe, por contraste, como sigue:
Un solo dios, entre dioses y hombres más grande que nadie,
ni en cuerpo igual a mortales ni en cuanto a pensar se refiere.
Siempre en lo mismo quedando y sin mudarse en nada,
ni le conviene afanarse andando de un lado a otro.
Todo él ve, y todo él piensa, y todo él oye;
mas sin esfuerzo el querer de su mente todo lo mueve.”*

Timón de Fliunte, discípulo de Pirrón, se burlaba de Jenófanes del siguiente modo:

*“Jenófanes, medio modesto, el engaño de Homero abatió;
a un dios inventó sin nada humano y en todo igual,*

A diferencia de Jenófanes, Morin no pretende ofrecer una divinidad con características atípicas y rasgos inhumanos; se limita a postular el origen de los dioses en los cerebros humanos y a negar su existencia trascendente; pero para ello no toma en cuenta que de la existencia de una divinidad (o divinidades) trascendente(s) nada puede decirse, aun cuando se verifiquen mecanismos defensivos en el campo religioso. Naturalmente, es muy posible que los dioses hayan nacido en la noosfera, es incluso probable que sean el resultado de proyecciones humanas; pero pretender comprender la psicología de la religión estrictamente sobre esta base es generalizar un mecanismo que, por otra parte, suele encontrarse también en la vida psíquica de los no creyentes. El campo religioso es una esfera de actuación donde el ser humano se expresa y no una entidad colocada fuera de este que supuestamente le secuestra y transforma. Esto significa que si en ella se manifiesta la proyección, también lo hace en el campo secular²⁵; que si el fanatismo, el dogmatismo, y el fundamentalismo se verifican en la esfera religiosa²⁶, también lo hacen en la esfera política.²⁷ Y que, finalmente, estas expresiones no dicen absolutamente nada de la existencia o ausencia de divinidad alguna, cualquiera que esta sea.²⁸

Hay que señalar, no obstante, que la admisión de la autotranscendencia de los dioses a partir de la energía psíquica que extraen de sus fieles presupone otorgarles un lugar en el mundo. De esta manera Morin supera formidablemente (y siempre consecuentemente con lo que expone su concepción compleja) el paradigma tradicional de la vulgata positivista (desde una perspectiva incluso pragmática), y propicia un marco teórico que permite la convivencia pacífica de teorías provenientes de tradiciones diversas, a pesar de mantenerse en la línea de quienes admiten la superioridad del juego científico ante otros juegos. Pero al negar radicalmente la existencia de alguna divinidad trascendente con independencia de la noosfera que describe, la racionalidad moriniana queda muy por debajo de las propuestas del positivismo lógico al respecto.

Recordemos que, desde la esfera de reflexión filosófica sobre la ciencia, los positivistas lógicos no ponían en tela de juicio la verdad o falsedad de las proposiciones metafísicas: éstas, sencillamente, carecían de sentido; Wittgenstein, por su parte, sentenciaba en su *Tractatus* : “ante aquello de lo que nada puede decirse, es

inmóvil, sin pena, más listo aún que la misma listeza”

Citados por Feyerabend 2005.

²⁵ Aplicado a sus estudios sobre los niños, Anna Freud definió la proyección en “El yo y los mecanismos de defensa”, como recursos psicológicos típicos por los cuales el organismo psíquico, buscando preservar su sentimiento placentero de seguridad, se resguarda contra las angustias de los conflictos internos y el miedo a las asechanzas del mundo exterior. (Freud, A. 1949, p-151) En esta obra la autora no menciona ni una sola vez la cuestión religiosa.

²⁶ A propósito véase el excelente y equilibrado “Tratado de la Tolerancia” de Voltaire (1984). El miedo y las patologías verificadas en el campo religioso han sido estudiados por Delumeau 1983.

²⁷ Fromm encuentra mecanismos proyectores en ambas esferas. De la parte religiosa escribe: “Cuanto más perfecto se hace Dios más imperfecto se hace el hombre. Este proyecta en Dios lo mejor que tiene y de este modo se empobrece. Entonces Dios tiene todo el amor, toda la sabiduría, toda la justicia, y el hombre está privado de estas cualidades, está vacío y pobre. Ha comenzado con un sentimiento de pequeñez, pero ahora esta completamente inerte, sin fuerzas. Todas sus potencias han sido proyectadas en Dios. *Este mecanismo de proyección es el mismo (...) que hace que la gente dote a los líderes de los sistemas más inhumanos con cualidades de sabiduría y bondad”* (Fromm 1956 P-72). Sus críticas a la enajenación en ambas esferas se hallan en su Fromm 1958, pp. 72-106. También Sigmund Freud encuentra a la proyección, junto a otros mecanismos, en ambos ámbitos. Véase especialmente su 1995. Para sus críticas más explícitas a la religión véanse sus 1995 a, 1995 b, 1995 c.

²⁸ En palabras de C. G. Jung: “*La existencia de Dios no depende de nuestras demostraciones*”. (Jung 2003, P-81)

mejor callarse”; luego Popper excluiría del campo del saber científico a las proposiciones metafísicas y, consecuentemente, del mismo modo que a los enunciados teológicos expulsaría también a la teoría de la evolución darwiniana, a las teorías psicoanalíticas freudianas y a la dialéctica historicista del marxismo (Popper 1977; 1992; 1994). Pero no es nada de esto lo que hace Morin.

Si el problema religioso en la filosofía de la ciencia, desde el positivismo lógico a los programas de investigación Lakatianos quedaba al margen del perímetro de lo científico (perímetro que el mismo Morin pone en cuestión una y otra vez), muy diferente es la negación tajante de afirmaciones sobre zonas ajenas al campo de lo empírico; y Morin, quien no trae los atuendos de quién ha estado en estas zonas (si se me permite parafrasear a Ortega y Gasset en su hermoso ensayo sobre el misticismo, Cf. su 1993 pp. 87-93), no duda declararse implícitamente el portador de tales verdades supraempíricas. En resumen: mientras en la filosofía de la ciencia se tenía claro que los criterios de demarcación presuponen el silencio ante todo lo que quede fuera del propio límite que estos establecen, Morin saca a la luz, sin pudor ninguno, afirmaciones propias del carácter dogmático de las ideologías (religiosas o no) que él mismo critica.

Por otra parte, si la epistemología compleja, como declara Morin de modo contradictorio, se propone tomar en cuenta no importa que tipo de conocimiento para integrarlo en su proyecto articulador, esencialmente transdisciplinar, cabe preguntarse cuál será el criterio de selección al interior del proyecto moriniano y, asimismo, dado el sinnúmero de creencias y proposiciones excluyentes en el seno de la miríada de tradiciones extracientíficas existentes, cuál teoría extracientífica ha de ser rechazada y por qué.

Para mostrar la importancia que, a mi juicio, tienen estas preguntas intentaré ejemplificar mi punto a partir de la asunción que Morin hace de la relativamente nueva teoría de la autoorganización²⁹ en su propia propuesta epistemológica:

Aplicándola a los marcos del enfoque que promulga, Morin sostiene que las estructuras *a priori* del intelecto se habrían formado por un juego de interretroacciones, modificándose en su incesante contacto con la realidad. Así, si para Kant existen unas formas *a priori* de la sensibilidad y unas categorías que permiten al ser humano organizar el caos de impresiones que recibe del mundo exterior, para Morin estas formas se habrían conformado precisamente en el contacto con una realidad portadora de las propiedades que Kant ubica en la psiquis humana.³⁰ Pero Morin no valora la posibilidad de que los dioses y mitos hayan llegado a la noosfera precisamente por el mismo camino que él describe: a partir de interretroacciones con los creyentes. En otras palabras, Morin no sabe si los religiosos, místicos³¹, etc., interactúan con una “realidad diferente” poblada de dioses a los cuales introyectan. A menos que Morin ofrezca un criterio demarcador, estas últimas afirmaciones podrían sostenerse.

Por otra parte, pienso que cuando Morin se refiere al componente mítico de la investigación científica, o al componente religioso de la verdad, incluso cuando propone que la ciencia tome en cuenta todo tipo de proposiciones, sean estas científicas o no, no está haciendo, en lo absoluto, una concesión de tipo moral como la

²⁹ No ha de olvidarse que, aunque de modo especulativo, esta idea se encuentra también en Kant. (Cf. Capra 1996, pp. 21-22)

³⁰ Recordemos que esto le permite a Morin introducir la posibilidad de la verdad como correspondencia entre una organización cognitiva y una organización fenoménica, es decir, el ser humano *construye* su realidad a partir de *traducciones* y *modelizaciones* de la realidad. Todo conocimiento sería entonces conocimiento aproximado.

³¹ Para una crítica a la condición inverificable intersubjetivamente de los místicos véase Russell 1949, así como Ortega y Gasset (1993), especialmente pp. 87-93.

que desea el filósofo norteamericano Tristram Engelhard (con quién, por supuesto, habría que estar de acuerdo)³². Un examen desprejuiciado de la historia de la ciencia arrojaría un sinnúmero de ejemplos que permitirían ver cómo las creencias e ideas religiosas de algunos científicos han “colaborado” en la configuración de sus teorías.³³

En este sentido, el historiador y estudioso de la ciencia Alexander Koyré ha puesto de manifiesto cómo concepciones filosóficas, científicas y religiosas están estrechamente relacionadas. De hecho, ha mostrado que la influencia del pensamiento científico y la visión del mundo que éste determina, se encuentra tanto en sistemas como los de Descartes o Leibniz, como en el propio seno de la mística. Así, la mística de Böhme es “rigurosamente incomprensible” sin referencia a la nueva cosmología creada por Copérnico. Esta cosmovisión Copernicana, más allá de una nueva imagen del mundo, propicia además un nuevo sentimiento del ser pues “el paso del sol al centro del mundo expresa el renacimiento de la metafísica de la luz, y eleva a la Tierra a la categoría de los astros”. (Koyré 1990, P- 4)

Feyerabend, por su parte, ha afirmado que cuando Copérnico introdujo su visión nueva del universo, “no consultó predecesores científicos [sino] a un pitagórico loco como Filolao. Adoptó sus ideas y las mantuvo en oposición a toda regla adecuada de razonamiento científico. La mecánica y la óptica deben mucho a los artesanos, la medicina, las parteras y brujas. Y en nuestro propio tiempo hemos visto como la interferencia del Estado puede [hacer] avanzar la ciencia: cuando los comunistas chinos se negaron a ser intimidados por el juicio de los expertos y ordenaron traer la medicina tradicional de vuelta a las universidades y hospitales, hubo una protesta mundial (y se dijo) que la ciencia se arruinaba en China. Ocurrió justamente lo contrario: la ciencia china avanzó y la ciencia occidental aprendió de ella.” (Feyerabend 2001)

También la obra de Kepler(1571-1630), proveniente de una concepción nueva del orden cósmico, estaba “fundada ella misma en la renovada idea de un Dios geométrica, y es la unión de la teología cristiana con el pensamiento de Proclo lo que permite al gran astrónomo liberarse de la obsesión de la circularidad que había dominado el pensamiento antiguo y medieval (incluso el de Copérnico)(...)No se comprende verdaderamente la obra del astrónomo ni la del matemático si no se la ve imbuida del pensamiento del filósofo y del teólogo. (...)”. Por su parte, la revolución metodológica cartesiana “procede también de una concepción nueva del saber; a través de la intuición de la infinitud divina, Descartes [1594-1650] llega a su gran descubrimiento del carácter positivo de la noción de infinito que domina su lógica y su matemática. Por último, la idea filosófica -y teológica- de lo posible, intermediaria entre

³² Engelhard le reprochaba a Apel su propuesta de una comunidad general donde prevaleciera la razón argumentativa para evitar el error: dado que no vivimos en la comunidad ideal que sugiere Apel donde los “hechos” tienen autoridad, sino en una comunidad real donde viven personas con perspectivas y creencias diferentes a las científicas ¿qué habrá que hacer con estas personas? En la perspectiva de Engelhard no puede exigirse una racionalidad de acuerdo con las normas realistas; a su juicio es mucho más importante el respeto por la autonomía de los sujetos. Así, imponer en nombre de la ciencia la enseñanza de la teoría neodarwiniana a quienes prefieren el creacionismo sería una violación de esta autonomía, del mismo modo que sucedería si los creacionistas impusieran su doctrina a los científicos. Cuando hay que elegir entre la autoridad de los hechos y la autoridad de las personas, Engelhard prefiere la de las personas. (Cf. Fagot-Largueault 2002 pp. 203-204)

³³ En general este tipo de demanda puede ubicarse en lo que se conoce como Transdisciplinariedad, es decir, la demanda de un conocimiento que integre los saberes provenientes de otras tradiciones como el mito, la religión, la poesía, el arte, la literatura etc. La noción fue utilizada inicialmente (1970) en un sentido diferente por Piaget y, posteriormente por B. Nicolescu.

el ser y la nada, permitirá a Leibniz [1646-1716] hacer caso omiso de los escrúpulos que habían detenido a Pascal." (Koyré 1990, P-5)

Esto no significa, no obstante, que las cosmovisiones religiosas hayan sido siempre fieles colaboradoras de las teorías filosóficas o científicas, a las que aportaría necesariamente una sabiduría providencial³⁴. Lo que se sugiere es que las cosmovisiones religiosas, filosóficas y científicas no existen independientes de la labor del investigador, cualquiera que sea el campo en que este se desarrolla, sino que, por el contrario, condicionan esta práctica. De hecho, podrían señalarse también casos en que las convicciones religiosas paralizaron el pensamiento crítico. Así, Tycho Brahe contemporáneo de Kepler no acepta la cosmología heliocéntrica de este último, no sólo porque consideraba que tal cosmología no refutaba a las teorías físicas de su tiempo, anterior a la revolución científica del siglo XVII, sino porque sus convicciones religiosas le impedían contradecir a las Santas Escrituras.³⁵

De cualquier modo, la obra kepleriana no era "enteramente científica" pues *"está profundamente inspirada en la idea de la armonía, en la idea de que Dios ha organizado el mundo según las leyes de la armonía matemática; esto es para Kepler la clave de la estructura del Universo. En cuanto a los lugares respectivos que atribuye al Sol y a la Tierra es, por supuesto, copernicano y por la misma razón que Copérnico: el Sol para él representa a Dios, es el Dios visible del universo, símbolo del Dios creador que se expresa en el universo creado, y es por esto por lo que es necesario que esté en el centro de éste."*³⁶

Ya en el siglo XIX, el célebre astrónomo británico John Herschel [1792-1871] señalaba en su *A Preliminary Discourse on The Study of Natural Philosophy* (1830) que sólo había que observar la historia de la ciencia para ver como las especulaciones en apariencia inútiles pueden conducir a las más importantes aplicaciones prácticas. ¿Qué había más inútil en apariencia, se preguntaba Herschel, que las especulaciones de la geometría antigua sobre las propiedades de las secciones cónicas o los sueños de Kepler sobre las armonías numéricas del universo? Sin embargo fue en estas especulaciones que se apoyó el sabio polaco para llegar al conocimiento del movimiento elíptico de los planetas y a la ley de gravitación y a sus espléndidas consecuencias. También las ideas de los alquimistas y sus prácticas experimentales arrojaron resultados que luego serían tomados en consideración por la química y la física modernas³⁷. (Saint-Sernin 2002, pp. 50-51)

³⁴ Un minucioso examen de la resistencia del poder eclesiástico a los avances de la ciencia puede encontrarse en White 1959.

³⁵ Ibidem P-84

³⁶ Ídem

³⁷ En las décadas de 1950, 1960 y 1970 salieron a la luz numerosos estudios sobre las influencias de tradiciones "no-científicas" en la obra de Newton. "La publicación de manuscritos devendría una tarea fundamental, encabezada principalmente por Herbert McLachlan con su selección y edición (...) de algunos manuscritos teológicos en su *Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts* (1950); I. Bernard Cohen con su publicación de los *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy* (1958) y (...) junto con Alexandre Koyré, de los *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (2 vols. 1972), acompañada de una biografía de los *Principia* intitulada *Introduction to Newton's Principia* (1971); A. R. Hall y Marie Boas Hall publicarían los *Unpublished Scientific Papers* (1962), edición en la que recogerían, principalmente, algunos manuscritos conectados con los *Principia*, en los que se hacían evidentes las influencias químico/alquímicas y teológicas en la redacción del *opus magnum*; (...) el artículo de J. E. McGuire y P. M. Rattansi "Newton and the 'Pipes of Pan'" (1966) revelaría el compromiso de Newton con una sabiduría física-teológica-moral revelada por Dios a los antiguos y corrompida

En *The Foundations of Newton's Alchemy or 'The Hunting of the Green Lyon'* (1975), primer estudio sistemático sobre la influencia de la alquimia en Newton, Betty Jo Teeter Dobbs establece que la noción de fuerza de atracción en la mecánica celeste de Newton [1642-1727] toma prestados sus principales rasgos de los "principios activos" de la tradición alquímica y hermética. Newton conocía toda la literatura alquímica griega, árabe, medieval y del Renacimiento. Había leído a los rosacruces y a los alquimistas aristotélicos, neoplatónicos y mecanicistas, además, conocía la medicina alquímica. Dobbs suscribe la tesis del Richard S. Westfall, el biógrafo y comentarista más reputado de Newton, autor de *Newton and the Hermetic Tradition*, según la cual "fue el matrimonio de la tradición hermética y de la filosofía mecánica quién dio origen a la ciencia moderna". De hecho, Newton soñaba con un sistema dinámico de la naturaleza que incluyera las fuerzas cuya existencia le había sido revelada en su trabajo alquímico. Esta no es, sin embargo, la imagen que se tiene del sabio británico pues el siglo de las luces popularizó una imagen exclusivamente mecanicista que sólo ve en Newton al más grande de los físicos matemáticos modernos. Recordemos que incluso el físico, filósofo e historiador de la ciencia Pierre Duhem, quién promulgara la idea de que la mecánica y la física de los tiempos modernos fueron el resultado de una serie de mejoras ininterrumpidas salidas del corazón de las escuelas medievales³⁸, desconocía la existencia de los manuscritos alquímicos de Newton (Saint-Sernin 2002, pp. 40-46)

Cien años después de la muerte de Newton, la ciencia y la teología todavía estaban mezcladas para muchos científicos de la época. En su *Historia de la biología*, el biólogo alemán Ernst Mayr recuerda que tratados científicos de geología como los de Sedwick, Auckland, Murchinson o el naturalista Agassiz, "se presentaban como ejercicios de teología natural. Esto también es cierto para los *Principles of Geology* (1833) de Lyell [1795-1875]"³⁹

Podría pensarse que los ejemplos hasta aquí expuestos, tomados de los siglos XVI al XIX, han sido elegidos por pertenecer a un período dominado aun por las cosmovisiones religiosas. Sin embargo, el antropólogo francés Gilbert Durand ha puesto de manifiesto cómo también en la ciencia del siglo XX, marcada por una cosmovisión secular y positivista, y construida con un espíritu académico en cuyo seno se moldea la ideología de los científicos, subordinándola a los estrechos marcos de lo estrictamente verificable, algunos sabios han construido una nueva concepción del mundo que encuentra analogías en el pensamiento religioso oriental.

Así, el físico teórico danés Niels Bohr "recurre a un modelo chino inmemorial, el del taoísmo"⁴⁰, mientras que el físico austriaco "Edwin Schrödinger se refiere al Vedanta para dar cuenta de las estructuras de la física más moderna". El físico francés Olivier Costa de Beauregard, por su parte, reconocía que "las mil y una paradojas de

por los griegos, los mecanicistas modernos y los cristianos que fundaron la herejía trinitarista." (Orozco 2007)

³⁸ Cf Duhem, P. Les origines de la statique, vol 1, Harvard University Press, P-38.

³⁹ Mayr, Ernst. Histoire de la biologie [1982] Fayard, T-I P-505. Citado por Saint-Sernin 2002, P-66.

⁴⁰ Niels Bohr enunció, en 1923, el *principio de la correspondencia*, al que añadió, en 1928, el *principio de la complementariedad* (un principio físico según el cual los fotones y los electrones se comportan en ciertas ocasiones como ondas y en otras como partículas) A causa de su impresión por el principio chino de complementariedad Bohr diseñó para sí mismo un escudo de armas con el símbolo del Ying Yang y con el lema Contraria Sunt Complementa (los opuestos se complementan, postulado central del taoísmo). De hecho, el físico austriaco Fritjof Capra, (quien, además de la obra citada más arriba, es autor de "El Tao de la física") ha afirmado que Bohr era lo más próximo a un místico que pueda ser un científico. Véase El nuevo Paradigma científico, entrevista realizada por Guitta Pessis a Fritjof Capra En Revista Alcione, Disponible en http://www.alcione.cl/nuevo/index.php?object_id=156

la mecánica cuántica, admirablemente verificadas por la experiencia y cuya interpretación es generalmente imposible en el marco de una metafísica “realista a la occidental”, lo incitaban a recurrir a “una metafísica cercana a la maya del hinduismo”. Durand concluye que la física de vanguardia ha encontrado esquemas directivos de su propio pensamiento “no en el positivismo pedagógico de Occidente, en su binarismo aristotélico, en sus “formas a priori” newtonianas y euclidianas, en su determinismo galileano, sino en los mitos fundadores llegados de otras partes o de antes de las conceptualizaciones del siglo XVII de Galileo y de Descartes”, como es el caso del hermetismo, estudiado por Françoise Bonardel en su Philosophie de l’ Alchimie (Durand 2003 pp. 39-40)

Estos ejemplos muestran que cuando Morin propone tomar en consideración el conocimiento aportado por otras tradiciones para lograr un acercamiento a la realidad mucho más rico, en realidad se suma a las múltiples voces que han expuesto la necesidad de despositivizar el conocimiento para hacerlo más humano, es decir, para hacerlo más adecuado⁴¹. De hecho, del mismo modo que Paul Feyerabend (1975; 1996) y Daniel Andler, Morin reconoce la ausencia de un criterio definitivo de ciencia⁴² y se limita a recocer un par de características del juego científico: la crítica y los tribunales de la verificación/refutación.

Lo cierto es que Morin no sólo no niega la importancia de las proposiciones extracientíficas en el área del conocimiento científico, sino que encuentra convicciones religiosas y vívidos mitos aun en las teorías y doctrinas más seculares (Cf. Morin 1994, P-145). La consideración del sabio francés según la cual lejos de desaparecer en la historia, como previeron tantos pensadores, la religión se ha transformado y camuflado incluso en doctrinas ateas, le hace pretender aprovechar la fuerza de las estructuras míticas del ser humano⁴³, y proclamar una nueva religión, esta vez basada en el objetivo común de salvar la tierra y con ella a sus habitantes

Por mi parte, no creo que la religión racionalista que propone Morin pueda ser asumida por quien está en una situación de crisis existencial, o por quien padece de alguna terrible y mortal enfermedad, o por los ancianos al borde de la muerte, inmersos en su soledad, o por quien sencillamente necesita creer, tener fe y certezas (del mismo modo que los sobrios investigadores y los grandes hombres de ciencia frecuentemente las tienen para mantenerse durante años investigando sobre un tópico que en ocasiones no arroja resultado alguno). Tampoco tiene lugar para los dogmáticos, ni para los recalcitrantes; ni para quienes se preocupan más por sí mismos y por su alma que por los destinos terrestres.

⁴¹ En este sentido no pueden olvidarse los esfuerzos conjuntos iniciados desde 1933, con una perspectiva multidisciplinar, en el Círculo de Eranos, en cuyo seno se ubican pensadores como Rudolf Otto, C. G. Jung, Henry Corbin, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Hayao Kawai, Karl Kerényi, Laurens van der Post, Gershom Scholem, D. T. Suzuki, Víctor Zuckerkandl, Heinrich Zimmer, Louis Massignon etc.

⁴² En *L’ordre humain* el matemático y filósofo Daniel Andler apunta “No olvidamos, en efecto, que no disponemos de ninguna definición satisfactoria de “ciencia”; sólo podemos designar ejemplos de ciencias” (Andler 2002 P-689). En *La laïcité* en education Morin afirma: “No hay fronteras entre lo que es científico y lo que no lo es. (...) un fenómeno establecido como no científico puede devenir científico. Ningún criterio intrínseco a una teoría puede hacer que esta sea científica.” (Morin 1985). A propósito del concepto de ciencia, el físico teórico y Premio Nobel en 1965 Richard Feynman escribía “(...)La ciencia no es lo que han dicho los filósofos y, con toda seguridad, tampoco lo que dicen las guías del profesor(...)Durante toda mi vida he hecho ciencia y sé lo que es, pero me siento incapaz de decirlo” (Feynman 2001)

⁴³ La perennidad de las estructuras míticas del ser humano ha sido estudiadas desde el campo secular por Jung, Eliade, Durand entre otros. Pero el positivismo, que parece ser también un tipo de religión muy arraigada, se ha hecho hegemónico de tal manera que podemos encontrarlo incluso en el centro de las teorías que lo atacan.

Una religión no se instaure así, sin más. Ha de poseer una tradición arraigada en el alma de los pueblos; se adopta o rechaza, se transforma o muta, se disecciona y reaviva, pero no creo que su núcleo esencial se instaure sobre la base de una decisión racional. La religión moriniana puede ser un excelente antídoto contra las políticas que no poseen una conciencia medioambiental, tan necesaria por estos días, pero su intento de retomar principios del cristianismo, y del budismo para crear su nueva religión no pasa de ser similar a los que llevaron acabo algunos de sus antecesores (como Augusto Comte) y, por tanto, no ha de dudarse que esté destinado a terminar como aquellos.

Este sea tal vez el momento para formular al menos un par de preguntas a Morin respecto a lo que considero pudieran ser incongruencias en su posición respecto a la cuestión religiosa.

La primera es de carácter metafísico y se refiere al hecho según el cual Morin enuncia tranquilamente su ignorancia sobre temas a propósito de los cuales en otro lugar se pronuncia con toda seguridad. Así, en su "Ciencia con consciencia", el pensador francés escribe que *"hemos dejado de creernos en el seno de un universo fijo y eterno, no sabemos de dónde procede nuestro universo, no sabemos a dónde va, no sabemos por qué nació"* (Morin 1982, P-71) Mientras que en su Terre Patrie, como se ha visto, expresa con toda certeza que no fue Dios quién creó al universo. Entonces ¿Cómo puede Morin no saber las causas del surgimiento de nuestro universo y a la vez afirmar con precisión lo que no fue tal causa?⁴⁴

La segunda tiene que ver con la afirmación según la cual *"no estamos en marcha sobre un camino señalado"*, pues no existe ni Mesías, ni Salvación: ¿Acaso Morin pretende englobar en su "no estamos..." a todos los seres humanos de la tierra incluyendo a aquellos que sí creen efectivamente, a aquellos que regulan sus vidas por un Mesías y siguen un camino señalado por la ética que le dicta su religión? Opino que Morin, que le ha concedido vida, existencia e influencia real a genios, espíritus y dioses en las vidas concretas de sus fieles, no deba negar estas cualidades a un Mesías con tal nivel de influencia. Su afirmación sería mucho más coherente si hubiera sido pronunciada en primera persona del singular.

Además, ¿no afirmaba Morin que su epistemología tomaría en cuenta los conocimientos no racionales, mantendría abierta la problemática de la verdad y consideraría todo error, ilusión o pseudoconocimiento (término que nunca define, otra vez en desventaja con respecto al positivismo lógico)? Queda claro que la epistemología compleja está en abierta contradicción con la propuesta evangélica moriniana. No se ve cómo la supuesta posición transdisciplinar de Morin pasa de ser una mera intención; no se ve en qué radica el diálogo moriniano con el resto de las tradiciones (sus libros están llenos de citas de Von Foerster, Maruyama, Maxwell, Popper, etc., mientras que brillantes exponentes de la tradición filosófico-teológica como Bullmann, Moltmann, Pannenberg, Küng, Panikar, J. Hick, Tillich, por solo mencionar algunos, no aparecen en su bibliografía). Tampoco se aclara en qué consiste el tránsito de una verdad a otra mediante el examen de cada una; por el contrario, como acaba de verse Morin parte de algunas muy preciadas verdades absolutas: no hay más allá, todo es incierto, estamos irremediabilmente perdidos, no existe salvación, etc.

⁴⁴ Así, desde la perspectiva compleja, Stuart Kauffman, quien no es un pensador religioso, pareciera apoyar a los creacionistas cuando afirma que *"No es obvio (...) que el universo deba ser complejo. Cabe imaginar universos rígidos por la relatividad general que, tras surgir en un big bang, colapsen en una fracción de segundo o en un siglo. O universos también gobernados por dicha ley, que desde su nacimiento se expanden para siempre, sin que exista más complejidad que la del hidrógeno y el helio y las partículas subatómicas en la era oscura y fría inmensidad siempre creciente"* (Kauffman 2003, P-329)

A propósito, las opiniones de Morin sobre la Salvación merecen un breve examen. Considero que el hecho de que todo esté destinado a morir, de que haya muerte terrena, no implica *necesariamente* la no-existencia de la Salvación. Las premisas de Morin no apoyan sus conclusiones.

De hecho, Mircea Eliade (a quién Morin cita cuando de mitos se trata) plantea esta cuestión de una manera diferente⁴⁵. Después de haber mostrado un gran número de casos donde se constata cierta autonomía del ser humano respecto a las leyes físicas y biológicas (incombustibilidad, levitación, etc...) El mitólogo se pregunta si la argumentación positivista (y en este punto Morin se muestra abiertamente positivista) merece más crédito que la hipótesis de la supervivencia del alma. Si bien los positivistas niegan generalmente la posibilidad de la supervivencia del alma apoyándose sobre leyes de la vida orgánica (relación cerebro-conciencia, etc...), estas leyes podrían ser ocasionalmente abrogadas: *“La correlación cerebro-conciencia puede ser perfectamente válida en el caso de las condiciones humanas, pero nadie ha demostrado que no pueda quedar abolida en el momento de la muerte”* (Eliade 2005, p.44)

Asimismo, sostiene Eliade, nada impide pensar que la dificultad para conocer la realidad de la muerte hoy día se deba a la evolución mental de la humanidad; las creencias folklóricas tienen una base experimental y, por tanto, los documentos folklóricos sobre la muerte pueden servir con la misma seguridad que los geológicos para comprender fenómenos que no pueden ser sometidos a control experimental en la actual condición humana. A diferencia de la cuestión de la supervivencia de la conciencia (“las condiciones reales en que se encuentra la conciencia después de la muerte”), la inmortalidad del alma es un problema metafísico que cada cual debe responder según su propia inteligencia y capacidad metafísica.⁴⁶

Nuevamente puede verse que Morin no se plantea estas cuestiones y prefiere generalizar afirmaciones que están fuera del marco de lo verificable. Diferente sería, sin embargo, negar la Salvación sobre la base de su incoherencia al interior de una religión específica (la proclamación de un Dios-Padre amoroso y omnipotente que condiciona a sus hijos para luego castigarlos eternamente, etc...) pero nótese que en este caso las objeciones serían de tipo coherencial y no de correspondencia.

Pero vemos a Morin inspirado y proclamando con aire profético una religión sin dios que revele la presencia del misterio, sin tener en cuenta que el misterio ha sido uno de los alimentos preferidos por la religión, especialmente por la cristiana, a lo largo de toda su historia; una religión de profundidades sin referencia a seres trascendentes que no toma en cuenta que ella misma tiene como fundamento intrincadas elaboraciones abstractas, inaccesibles a quienes quedan fuera de la vulgata intelectual, es decir, inaccesible precisamente a las comunidades de sufrimiento y muerte que tiene por sujeto; una religión sin verdad primera ni final, como no sea la de ese punto inamovible que es la incertidumbre acerca del futuro; una religión que constituyera una aventura, pero sólo para aquellos que disponen de suficiente ánimo y energía, es decir, para quienes tienen todas sus necesidades cubiertas y deciden dedicarse a la humilde labor de salvar al mundo; una religión que dialogue con la duda, excepto con aquella referida a una salvación que, indubitadamente, no existe; una religión que reconozca a la tierra-patria como hogar común, sobre todo para los que no tienen casa; una religión de liberación, aunque no se sepa exactamente de qué. En fin, Morin proclama una religión burguesa.

⁴⁵ A propósito, véase su artículo El Folklore como instrumento de conocimiento pp.29-46, En Eliade 2005.

⁴⁶ Ibidem p.45

Bibliografía

- ANDLER, D. (2002) L'ordre humain. En ANDLER, D., FAGOT-LARGUEAULT, A. Y SAINT-SERNIN, B. (2002) Philosophie des sciences (vol. 2) Paris, Éditions Gallimard
- CAPRA, F. (1996) The web of life, New York, Anchor Books.
- DURAND, G. (2003) Mitos y sociedades. Introducción a la metodología de la ciencia, Buenos Aires, Biblos.
- ELIADE, M. (2005) La isla de Eutanasius, Madrid, Trotta
- FAGOT-LARGUEAULT, A. (2002) La construction intersubjective de l'objectivité scientifique En ANDLER, D., FAGOT-LARGUEAULT, A. y SAINT-SERNIN, B. (2002) Philosophie des sciences (vol. I) Paris, Éditions Gallimard, pp. 129-217
- FEYERABEND, P. (2001) Cuán equivocada es la ecología de los filósofos. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* [en línea] 2001, 1 (001): [fecha de consulta: 02 de mayo de 2008] Disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30501120>
- FEYERABEND, P. (2005) El realismo y la historicidad del conocimiento. En Revista MANIA - Artículo publicado originalmente en inglés en *The Journal of Philosophy*; vol. 86, n. 8, agosto de 1989. Consultado el 3 de septiembre de 2007. Disponible en <http://www.galeon.com/pcazau/403-epis-biolo.htm>
- FEYNMAN, R. (2001) ¿Qué es la ciencia? En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, año/vol. 1, número 001, Santiago de Chile Disponible en www.redalyc.com Consultado el 5 de mayo de 2008
- FREUD, A. (1949) El yo y los mecanismos de defensa, Buenos Aires, Paidós.
- FREUD, S. (1995 c): El futuro de una ilusión, Obras completas, Ediciones Nueva Hèlade (edición hipertextual multimedia).
- FREUD, S. (1995 b): El malestar en la cultura, Obras completas, Ediciones Nueva Hèlade (edición hipertextual multimedia).
- FREUD, S. (1995 a): Moisés y el monoteísmo, Obras completas, Ediciones Nueva Hèlade (edición hipertextual multimedia).
- FROMM, E. (1956) Psicoanálisis y religión, Buenos Aires, Psique.
- FROMM, E. (1958) Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México, Fondo de Cultura Económica.
- HEMPEL, C. (1997) La teoría de la verdad en los positivistas lógicos. IN NICOLÁS, J. A. y FRÁPOLI, M. J. (Eds.) Teorías de la verdad en el siglo XX. Madrid, Tecnos.
- HYNES, C. (2003) La teoría coherencial de Nicholas Rescher. Disponible en <http://www.paideiapoliteia.org.ar/docs/ch004.htm> . Consultado el 4 de enero de 2008.
- JUNG, C. G. (2003) Recuerdos, sueños, pensamientos, Barcelona, Seix Barral.
- KAUFFMAN, S (2003) Investigaciones. Complejidad, autoorganización y nuevas leyes para una biología general, Barcelona, Matatemas.
- KOYRÉ, A. (1990) Estudios de historia del pensamiento científico, Madrid, Siglo XXI editores.
- MALDONADO, C. E. (1999) Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad. En Maldonado, C. E. (ed) Visiones sobre la complejidad, Santa fe de Bogotá, Ediciones El Bosque
- MERLEAU-PONTY, J (1971) Cosmología del siglo XX. Estudio epistemológico e histórico de la teoría de la cosmología contemporánea, Madrid, Editorial Gredos, S.A

- MORENO, J.C. (2002) Complejización de la epistemología y epistemología compleja. En Moreno, J. C. y Osorio, S. N: Manual de iniciación pedagógica al pensamiento complejo, Colombia, ICFES- UNESCO
- MORIN, EDGAR (1969) Le vif du sujet, Paris, Éditions du Seuil.
- MORIN, EDGAR (1982) Ciencia con conciencia, Barcelona, Anthropos.
- MORIN, EDGAR (1992) El Método IV. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización. Madrid, Ediciones Cátedra.
- MORIN, EDGAR Y KERN, ANNE BRIGITTE (1993) Terre-patrie, Paris, Éditions du Seuil.
- MORIN, EDGAR (1994) El Método III. El conocimiento del conocimiento, Madrid, Ediciones Cátedra.
- MORIN, EDGAR (1999) La cabeza bien puesta, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- MORIN, EDGAR (2000) Introducción al pensamiento complejo, Barcelona, Gedisa editorial.
- MORIN, EDGAR (2001) El Método I. La naturaleza de la naturaleza, Madrid, Ediciones Cátedra.
- MORIN, EDGAR (2006) El Método VI. Ética, Madrid, Ediciones Cátedra
- OROZCO, S. H.(2007) Modelos interpretativos del corpus newtoniano: tradiciones historiográficas del siglo XX. En Estudios Filosóficos no.35 Medellín Jan./June 2007. Disponible en:
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282007000100008&lng=en&nrm=iso, Consultado 20 de febrero de 2008.
- ORTEGA GASSET, J (1993) ¿Qué es la filosofía?, Madrid, Alianza editorial.
- POPPER, K. R. (1977) Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual, Madrid, Editorial Tecnos.
- POPPER, K. R. (1992) Conocimiento Objetivo, Madrid, Editorial Tecnos.
- POPPER, K. R. (1994) La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós.
- REYNOSO, C. (2007) Edgar Morin y la complejidad. Elementos para una crítica, Universidad de Buenos Aires, Grupo Antropocaos. Disponible en <http://txtantropologia.files.wordpress.com/2007/10/carlos-reynoso-edgar-morin-y-la-complejidad-2007.pdf>
- SAINT-SERNIN, B. (2002) Les Philosophes de la nature. En ANDLER, D. y FAGOT-LARGUEAULT, A. Philosophie des sciences (vol. I) Paris, Éditions Gallimard, pp. 32-121
- WHITE, A. D. (1959) Historia de la lucha entre la ciencia y la teología, Madrid, La España Moderna.