

El provenir del pensamiento complejo y el futuro de la humanidad

LEONARDO G. RODRÍGUEZ ZOYA

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Doctor en Sociología (Universidad de Toulouse) y Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Docente de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Fundador y director de la Comunidad de Pensamiento Complejo y de la Comunidad Editora Latinoamericana. Sus líneas de trabajo son: investigación, planificación y gobierno de problemas complejos, modelización y simulación de sistemas complejos, epistemología y metodología de las ciencias sociales, integración de metodologías participativas, cualitativas, cuantitativas y computacionales, estudios de futuro, teoría social y filosofía política. Correo electrónico: leonardo.rodriguez@conicet.gov.ar



“

•El pensamiento complejo como teoría se revela plenamente como una búsqueda práctica en la cual nosotros somos el sujeto del método que Edgar Morin nos invita a practicar: intentar pensar por nosotros mismos. Así, el pensamiento complejo como método asume la forma de una problematización reflexiva en la cual somos invitados a pensar nuestro pensamiento para problematizar nuestro modo de pensar, decir y hacer.

”

Resumen

La obra de Edgar Morin no ha elaborado una auto-problematización del pensamiento complejo en la historia de la filosofía. La inscripción reflexiva del pensamiento complejo en la historia del pensamiento es condición de posibilidad para su desarrollo filosófico como proyecto social, ético, político y científico. Con la finalidad de contribuir a dicha reflexividad se elaboran nueve problematizaciones relativas al pensamiento complejo, la civilización, la filosofía, el futuro, la política, la democracia, el liberalismo, el populismo y la verdad. Este sistema de problematización permite concebir al pensamiento complejo como un esfuerzo teórico y práctico por complejizar el ejercicio de la razón crítica que constituye el núcleo organizador del proyecto de la Ilustración y el discurso filosófico de la modernidad. Por esta vía, el pensamiento complejo motiva un renacimiento de una Ilustración reflexiva a través de la práctica de una razón crítica abierta a la complejidad, la incertidumbre y la contradicción del devenir y el progreso.

Palabras clave

racionalidad, crítica, problematizar, democracia, autoritarismo, verdad-

Abstract

Edgar Morin's work has not elaborated a self-problematization of complex thought in the history of philosophy. The reflective inscription of complex thought in the history of thought is a condition of possibility for its philosophical development as a social, ethical, political, and scientific project. In order to contribute to this reflexivity, we elaborate nine problematizations concerning complex thought, civilization, philosophy, the future, politics, democracy, liberalism, populism and truth. This system of problematization allows us to conceive the complex thought as a theoretical and practical effort to make more complex the exercise of critical reason, which constitutes the organizing nucleus of the project of Enlightenment and the philosophical discourse of modernity. In this way, complex thought motivates a rebirth of a reflective Enlightenment through the exercise of a critical reason open to complexity, uncertainty, and the contradiction of becoming and progress.

Keywords

rationality, critique, problematizing, democracy, authoritarianism, truth.

1. Introducción

El centenario del natalicio de Edgar Morin se presenta como un gran desafío para quienes hemos tenido la suerte y el privilegio de poder construir con él una relación intelectual, como lectores apasionados de su obra y, luego, de fraternidad y amistad, a través de la comunicación personal y epistolar mantenida a lo largo de casi dos décadas, como es mi caso. Poder mantener un diálogo vivo con un pensador de un siglo de vida es un acontecimiento precioso y extraordinario en la historia de la filosofía y de las ciencias que nos plantea un doble reto.

Como amigos, no podemos sino celebrar amorosamente la vida, la calidez, la salud, la lucidez, la fraternidad de nuestro maestro, por su humilde sabiduría y su sabia sencillez, por el carácter inspirador de su gesta, por plantear nuevas preguntas, por su risa y por su llanto, por tender puentes allí donde había separaciones, por construir con empatía y simetría una relación sincera de diálogo con quienes deseamos continuar caminando los caminos abiertos por su pensamiento y su obra.

Como intelectuales, tenemos el deber de distinguir al hombre de sus ideas, abrazar al amigo y pensar al pensador. El deber de distinguir sin desunir, al hombre y su obra, se vuelve tanto más difícil cuando ambos, el Edgar amigo y el Morin pensador son, desde luego, uno solo en nuestra mente y en nuestro corazón, y es esa unidad compleja del pensador amigo y del amigo pensador la que ha dejado una huella inspiradora en nuestra aventura vital e intelectual.

La imposibilidad de distinguir al hombre de su obra conlleva un riesgo funesto: bloquear nuestro juicio crítico sobre el pensamiento y la obra del pensador-amigo y del maestro admirado. La admiración y amistad pueden convertir en ceguera lo que creemos es lucidez, pueden disfrazar de reiteración repetitiva lo que consideramos es exégesis crítica, pueden vestir de dogma doctrinario lo que juzgamos es un enfoque complejo. El centenario del pensador-amigo es una ocasión para recordar que debemos estar alerta frente a estos errores e ilusiones que amenazan nuestra relación con la obra-vida de Edgar Morin.

Como amigos y como intelectuales el mejor homenaje con el que podemos honrar la vida y la obra de

Edgar Morin en su centenario es pensar su pensamiento con el objetivo de desarrollar una problematización crítica de las posibilidades y límites de su teoría. Podemos, pues, preguntarnos, ¿Cuál es el porvenir del pensamiento complejo, como teoría y como práctica, más allá de la pluma de Edgar Morin? Estoy persuadido que la crítica sistemática y programática a la obra de Edgar Morin es una vía estratégica para regenerar el pensamiento complejo y desarrollar sus potencialidades epistémicas, éticas y políticas. La crítica es al mismo tiempo el antídoto para evitar que el pensamiento complejo degenera en doctrina cerrada y en repetición laudatoria.

A mi juicio, el porvenir del pensamiento complejo radica en su capacidad para problematizar el presente y construir el futuro. Pero el desarrollo de esta capacidad problematizadora y constructiva depende mucho más de la empresa crítica antes mencionada que de la repetición de las ideas teorizadas por Morin. Ahora bien, para problematizar hay que pensar y para construir hay que actuar, por lo tanto, podemos preguntarnos ¿cuáles son las contribuciones teóricas y prácticas del pensamiento complejo a la construcción del futuro de la humanidad? Más concretamente, ¿de qué modo una cultura y una práctica de pensamiento complejo puede contribuir a una estrategia política tendiente a la construcción de una ciudadanía planetaria, al desarrollo de una política de la humanidad y a la realización del proyecto civilizatorio de la Tierra-Patria imaginado por Edgar Morin?

Con este espíritu, en este trabajo me propongo problematizar las ideas de Edgar Morin con la finalidad de señalar algunas vías para el desarrollo de una filosofía del pensamiento complejo la cual podría estimular y guiar tanto el pensamiento político contemporáneo como la acción política organizada. Ciertamente, hasta el presente no hay ningún partido político ni movimiento ciudadano que fundamente su filosofía, su estrategia y su táctica en el pensamiento complejo.

La conjetura que guía la argumentación es la siguiente: la filosofía es la matriz de la ciencia y de la política en el sentido que toda concepción de conocimiento y de organización social supone una concepción del mundo. Esta concepción filosófica del mundo ha sido conceptualizada de diversos modos en distintas tradiciones de pensamiento, tales como ideología (Marx), concepción del mundo (Gramsci), cosmovisión (Dilthey), paisaje mental (Maruyama), modo de pensamiento (Whitehead), marco de pensamiento (Koyré), cono-

cimiento tácito (Polanyi), marco epistémico (Piaget y García), sistema de pensamiento (Foucault), paradigma (Morin). Por lo tanto, es posible conjeturar que la crisis de la ciencia y de la política puede ser pensada como una crisis de las ideas filosóficas. En consecuencia, la crítica filosófica es una vía para regenerar la ciencia y la política. La tesis que se pretende defender sostiene que la filosofía del pensamiento complejo puede dar sentido teórico y práctico al proyecto civilizatorio de la Tierra Patria, la política de la humanidad y la ciudadanía planetaria.

2. Problematización y pensamiento complejo

Uno de los aspectos más significativos de la obra-vida de Edgar Morin es recordarnos con una fuerza vivificante que el pensamiento no es una propiedad exclusiva de los intelectuales ni se restringe a la actividad de los científicos y de los filósofos. Por el contrario, para Edgar Morin el pensamiento está ligado a nuestro modo de vivir y forma parte de la subjetividad humana en un diálogo inacabado con lo real. El pensamiento en tanto práctica humana fundamental interviene activamente en nuestros modos de razonar, de hablar, de conocer, de actuar y de decidir. Por tanto, la reflexión sobre nuestras prácticas de pensamiento concierne tanto al científico como al político, al planificador y al decisor, al directivo y al profesional, en definitiva, a todos los ciudadanos. El pensamiento complejo es el nombre dado a una búsqueda en la cual la problematización de las estructuras paradigmáticas del pensamiento puede ayudarnos a razonar de otro modo, hablar de otro modo, conocer de otro modo, actuar de otro modo, en definitiva, a crear nuevas formas de vivir.

Para ser coherente con sus principios paradigmáticos, el pensamiento complejo no puede, en modo alguno, reducirse a una teoría cuyos conceptos bastarían con enunciar o aplicar para hacer de aquél nuestro propio método de pensamiento. Esta prédica sin práctica es un riesgo siempre presente que amenaza con degradar el pensamiento complejo y alumbra el peligro esencial de convertir “el propio término complejidad [...] en el instrumento y la máscara de la simplificación” (Morin, 1982: 365). La arquitectura teórica de la obra de Edgar Morin es sólo la región visible de un iceberg cuya organización conceptual pretende problematizar aquello

invisible y sumergido: nuestras propias estructuras de pensamiento, la organización paradigmática de nuestros modelos mentales que ponemos en juego en toda acción, en toda decisión y en todo conocimiento. Así, como un arquero, Edgar Morin, dirige una flecha al corazón de nuestra subjetividad que pretende perturbar las certezas de nuestros modelos mentales, poner en cuestión los hábitos de pensamiento aprendidos, cuestionar los estilos de razonamiento heredados. La obra de Edgar Morin se torna inquietante cuando comprendemos que el pensamiento complejo es esa flecha que, finalmente, nos ha alcanzado, desencadenando un proceso de desestructuración cognitiva cuyo decurso no controlamos y cuyo resultado desconocemos. La complejidad emerge no solo como un concepto teórico cuyo significado hay que desentrañar, sino como una experiencia vivida en la que se manifiesta la crisis de nuestra propia subjetividad cognitiva y cuyo sentido es necesario pensar y reflexionar para aprender a aprender. El pensamiento complejo como teoría se revela plenamente como una búsqueda práctica en la cual nosotros somos el sujeto del método que Edgar Morin nos invita a practicar: intentar pensar por nosotros mismos. Así, el pensamiento complejo como método asume la forma de una problematización reflexiva en la cual somos invitados a pensar nuestro pensamiento para problematizar nuestro modo de pensar, decir y hacer.

3. Problematizar la civilización

La civilización, decía Ortega y Gasset, “no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a ultima ratio” (Ortega y Gasset, 1983: 87), y, por lo tanto, el esfuerzo denodado de aplazar y prevenir la violencia. La civilización también es proyecto, es idea compartida de un porvenir, nombre de un futuro deseable que quiere ser posible y, por ello, puede dar sentido a la vida presente. Un proyecto civilizatorio es una fuente de esperanza porque se funda en la posibilidad que el mañana sea distinto al hoy, que el futuro no sea una mera reiteración del pasado ni proyección del presente, sino la creación de nuevos posibles que conviertan en actual lo potencial, lo imaginado en real. Un proyecto civilizatorio es siempre proceso, está abierto al tiempo y al devenir, está siempre haciéndose y, por eso, está vivo; por el contrario, su realización plena implicaría su clausura y, por lo tanto, su muerte. De aquí que una crisis de civilización se

manifiesta casi siempre como una crisis de futuro, como una crisis de sentido y, en definitiva, como una crisis de esperanza. La desorientación del pensamiento político contemporáneo radica en su incapacidad para vertebrar una representación compartida de futuro que pueda dar sentido al presente. En la segunda década del siglo XXI la política no es ya fuente de esperanza, si alguna vez lo fue, sino de confusión y extravío en un presente sin porvenir.

El proyecto civilizatorio de la modernidad occidental, desarrollado por la filosofía de la Ilustración, puede sintetizarse en la idea de progreso: la perfectibilidad y mejora de la vida y la humanidad (Burry, 2009; Cassirer, 1972; Habermas, 2008). La modernidad es una actitud de esperanza abierta a la posibilidad de construir un futuro mejor que el presente a través del desarrollo de la razón, esto es, el progreso de la autonomía y la libertad de pensamiento (Foucault, 1999; Kant, 1964). Así, el progreso de la razón se convierte en la razón del progreso, es decir, la condición de posibilidad del progreso humano. La actitud de modernidad conduce, concomitantemente, al rechazo sistemático a aceptar la autoridad como fuente de verdad y a limitar la arbitrariedad de la voluntad del poder. Ahora bien, la filosofía moderna fundamentó el ideal de progreso en una racionalidad o estilo de pensamiento centrada en la búsqueda de orden, certeza, linealidad y no contradicción. De este modo, el pensamiento moderno enfrentó serias dificultades para problematizar el carácter ambiguo, incierto, no lineal y contradictorio del progreso humano.

La psicogénesis y sociogénesis de la razón moderna ha conducido a la estructuración de una racionalidad instrumental, orientada al dominio y al control del hombre y de la naturaleza (Horkheimer, 1973); una racionalidad monológica, una lógica unidimensional que expulsa la controversia y la contradicción del proceso de construcción de conocimiento (Nudler, 2002); y una racionalidad simplificadora, que reduce y desune para conocer (Morin, 1990). La crítica a la posibilidades y límites de la razón ha producido diferentes efectos. Primero, la crítica dialéctica de la Ilustración ha mostrado que los procesos de racionalización no se reducen a la modernidad occidental, sino que, por el contrario, son inherentes a la razón misma (Horkheimer & Adorno, 1998). Así, el proceso de la Ilustración se verifica históricamente como progreso de la racionalización (Weber, 2012), aumento del control y del dominio, y regresión de la libertad, la

igualdad y la solidaridad. Segundo, la crítica radical a la Ilustración ha conducido a la autodestrucción de la Ilustración y de la razón misma con un doble efecto paradójico: la imposibilidad de formular un concepto integral de razón (Horkheimer, 1973) y la enunciación de una dialéctica negativa que afirma la imposibilidad de superar los límites de la razón; corolario que conduce a postular la autosuperación de la razón en una racionalidad estética transdiscursiva (Adorno, 2005). Tercero, la emergencia, desde la década de 1970, de una condición posmoderna (Lyotard, 1998) que constituye una superación no dialéctica de la Ilustración. Mientras que la razón moderna “unifica abstractamente anulando la diversidad”, la razón posmoderna, “yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad” (Morin, 1990: 30). Así modernidad y posmodernidad constituyen la doble hélice de una cultura de pensamiento simplificador. No obstante, la actitud de modernidad preserva el lugar de la razón crítica que puede ser aplicada reflexivamente sobre sí misma: como autocrítica de la Ilustración; mientras que la actitud posmoderna reclama el fin de la Ilustración y con ello corre el riesgo de “tirar al bebé con el agua del baño”: el abandono de la razón y de la actitud crítica. En consecuencia, la posmodernidad entraña una aporía: aumento de la prédica crítica (en el nivel del decir) y pérdida práctica de los procesos reflexivos y autocríticos (en el nivel del hacer). Este triple efecto, conduce a la dificultad que enfrenta nuestra civilización para comprender su propia actualidad: a nivel individual, social y del género humano nos encontramos desorientados en la historia, confundidos en el presente y extraviados en el futuro.

¿Cómo pensar al pensamiento complejo en la historia de nuestra civilización? Cuando la modernidad se hunde en sus principios razonables y la posmodernidad acelera su particularismo disgregador, el pensamiento complejo emerge como un acontecimiento raro en la historia de la ciencia y de la filosofía. Cuando la primera progresa por especialización disciplinaria y la segunda profundiza su fragmentación disyuntiva, la obra de Edgar Morin navega a contrapelo de la historia del pensamiento como esfuerzo de comprensión de la unidad compleja de los problemas fundamentales de la humanidad que escapan a la inteligibilidad de una racionalidad simplificadora que es incapaz de pensar conjuntamente dos ideas contrarias. Así, la complejidad como acontecimiento, como proceso y como actitud florece como nombre posible de una cultura de pensamiento y de un

modo de vida que nos conduce a problematizar nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. El pensamiento complejo no es un estado de la razón, ni de la inteligencia ni de los conocimientos, tampoco es un punto de llegada o un fin hacia el cual debemos tender. Por el contrario, el pensamiento complejo es un proceso abierto e incierto de construcción de un ethos o modo de ser y, por lo tanto, también un cierto modo de pensar, de hablar, de actuar, de relacionarnos; nombre posible de una civilización que quiere pensar su propia complejidad para regenerarse a sí misma, sin la promesa de la salvación ni la verdad de la certeza. La actitud de complejidad es un esfuerzo frágil y hermoso donde la crítica a la racionalidad, en definitiva, a nosotros mismos, no conduzca al abandono del pensamiento racional sino a su regeneración.

4. Problematizar la filosofía

¿Cómo pensar la filosofía del pensamiento complejo en la historia de la filosofía? Si la controversia entre modernidad y posmodernidad es el síntoma de la dificultad de nuestra civilización para pensar su propia actualidad, entonces, ¿cómo interpretar el pensamiento complejo en el devenir de dicha controversia filosófica como nudo estructurante de la actualidad de nuestra civilización? Este es un problema filosófico crucial que la obra de Edgar Morin no ha tematizado explícitamente, y, sin embargo, su obra puede ser pensada como respuesta posible a ese interrogante. Tampoco Morin, como filósofo, se ha posicionado en la actualidad de las controversias filosóficas de su tiempo, lo que probablemente ha contribuido a acentuar la marginalidad de su obra en la filosofía contemporánea. No obstante, es en la marginalidad donde radica la novedad: la posibilidad de una problematización que cambie el foco del espacio controversial de la filosofía contemporánea. Ahora bien, para que ello sea posible el pensamiento complejo debe poder inscribirse reflexivamente en la historia de la filosofía, para poder, así, reconocer los presupuestos compartidos que hagan posible un diálogo controversial con la tradición. Solo en la medida en que pueda construirse ese suelo común, la idea de complejidad podrá ser pensada como foco de una controversia filosófica cuyas consecuencias para nuestra civilización son difíciles de prever.

En consecuencia, cabe preguntarse si la problematización del pensamiento complejo y su relación con

la historia del pensamiento no es, acaso, un digno objeto de trabajo filosófico con el cual honrar el centenario de Edgar Morin. En efecto, lo no pensado por Edgar Morin puede ser problematizado por la filosofía como empresa crítica de carácter social y colectivo. En consecuencia, resulta factible proponer un programa de investigación para el desarrollo de la filosofía del pensamiento complejo. ¿Cuál sería el objetivo de esta empresa? Someter al pensamiento complejo a una autocrítica problematizadora de su relación con la historia de la filosofía y la historia del pensamiento. ¿Qué podemos esperar de esta empresa? La autorreflexión del pensamiento complejo podría permitir una autoconciencia problematizadora de su lugar en la historia de la razón y una comprensión de su propia actualidad filosófica.

Con toda legitimidad, podemos preguntarnos si esta pretensión filosófica no es demasiado abstracta frente a la urgencia concreta de los problemas reales de la civilización. Debemos responder negativamente a esta cuestión, en virtud que el pensamiento abstracto se hace concreto en los procesos de discurso, acción y decisión sobre los problemas reales. Dicho de otro modo, no hay separación ni disyunción entre la razón y la acción ambas forman una unidad no descomponible ni reductible a elementos sustanciales. Hay una relación recursiva entre pensamiento y acción, entre razón y prácticas sociales: las estructuras paradigmáticas de nuestra razón se actualizan y regeneran en los procesos prácticos que ella misma organiza y da sentido. Ahora bien, el proceso recursivo no es mera repetición de lo idéntico, existe también la posibilidad de desviación, de creación, de innovación. De modo tal que puede imaginarse una doble vía del cambio, por un lado, la problematización de nuestra razón puede crear nuevas posibilidades de acción y, por el otro, la problematización de nuestra acción puede crear nuevas posibilidades de pensamiento. En definitiva, esta doble problematización, de la acción en la razón y de la razón en la acción, es una tarea propiamente filosófica en la cual se revela también la significación social, ética y política de la filosofía en la historia de la civilización como forma de vida.

Si nuestro argumento acerca de la pretensión filosófica del pensamiento complejo es plausible, entonces, cabe preguntarnos ¿qué debemos hacer? La elaboración reflexiva y autocrítica del discurso filosófico del pensamiento complejo, es condición de posibilidad para vertebrar una teoría y una práctica de una razón com-

pleja, en la cual el conocimiento de sí misma le permita concebirse como proceso, afirmarse como actitud a cultivar y pensarse como proyecto social, ético, político, cultural y educativo. La misma idea de complejidad impide que los filósofos se auto conciban como vanguardia ilustrada de una razón compleja. Dada la imposibilidad de determinar por medios racionales, cuándo el diálogo de la razón se degrada en un monólogo racionalizador, el pensamiento complejo deviene en un imperativo ético que nos imponemos a nosotros mismos en nuestro obrar filosófico, es la auto exigencia de la prudencia, de la apertura y la humildad en la práctica de la filosofía. No es la soberbia de la certeza la que se proclama en la idea de razón compleja. El viento de la complejidad hace sonar la hojarasca de la duda, de lo incierto, de lo incompleto, de lo inacabado, de lo frágil en el corazón del pensamiento racional.

En esta aventura, el pensamiento complejo puede reconocerse en la historia de la filosofía como agente y paciente del renacimiento de una Ilustración reflexiva, abierta, incierta, contradictoria e inacabada. El pensamiento complejo es proceso y posibilidad de una Ilustración compartida basada en el diálogo con el diferente, con el que piensa distinto, con el que habla otro lenguaje, con el que persigue otros sueños, con el que profesa otras creencias, con el que posee otros saberes; en definitiva, una razón dialógica donde la imposibilidad de superar una contradicción (filosófica, científica, social, ética, política) adquiere la forma de un diálogo contro-

“

•La elaboración reflexiva y autocrítica del discurso filosófico del pensamiento complejo, es condición de posibilidad para vertebrar una teoría y una práctica de una razón compleja, en la cual el conocimiento de sí misma le permita concebirse como proceso, afirmarse como actitud a cultivar y pensarse como proyecto social, ético, político, cultural y educativo.

”

versial (complementario y antagonista) con el otro. Así, la actitud de pensamiento complejo asume un sentido ético: no se trata de imponer al otro nuestro punto de vista, ni mucho menos de derrotar y vencer al otro, tampoco de universalizar lo que nosotros creemos cierto y conveniente. Más bien, el pensamiento complejo es la ética de una razón abierta a la contradicción de los puntos de vista, abierta a la escucha del otro, una práctica de pensamiento que hace del diálogo con el otro el antídoto reflexivo para la autocrítica permanente de nuestra razón. Quizás no podamos cultivar la ética del pensamiento complejo como cultura de una civilización planetaria, quizás fracasemos en el esfuerzo, pero la tarea de la filosofía es visibilizar tal posibilidad.

5. Problematizar el futuro

En muchas cosmovisiones antiguas el futuro está en el pasado, el porvenir consiste en retornar a una edad de oro que representa un estado ideal de la humanidad (Graves, 1996). La modernidad construye una cosmovisión en la cual la humanidad es proyectada hacia el futuro a través de la idea de progreso que, como señala (Kant, 2008), no puede ser conocida, pero puede ser pensada y, por lo tanto, habilita a concebir la esperanza “para promover el perfeccionamiento de la naturaleza humana en este mundo” (Waksman, 2002: 94). El progreso implica la concepción de un tiempo irreversible que, no obstante, puede ser pensado en su unidad a través de una historia universal y del reconocimiento de la unidad del género humano (Sebrelli, 1992). Frente a la concepción de tiempo circular de los antiguos, la modernidad lanza una flecha del tiempo abierta hacia el progreso futuro.

Ahora bien, el racionalismo moderno simplificó la idea de progreso al concebirlo como un proceso lineal e indefinido. El determinismo y el mecanicismo acentuó aún más esta simplificación al pensar el progreso como un proceso inevitable y automático. Así, el progreso se convirtió en la fe dogmática de una racionalización anclada en la certeza. Esta simplificación empobreció la comprensión sobre el futuro y, de hecho, estructuró un concepto reduccionista del futuro que eliminó la contradicción, la ambigüedad y la incertidumbre del devenir.

La cuestión más fundamental para nuestro presente radica en el hecho que la modernidad nos legó una contradicción profunda en nuestra relación con el futuro

ya que, por un lado, nos permite pensar la posibilidad del progreso y de la construcción de un mundo mejor; pero, por el otro, excluye el futuro como objeto de la racionalidad científica. ¿Cómo puede sostenerse semejante afirmación? Pensar el progreso implica tematizar los fines o metas que constituyen el objeto de la acción humana en la medida en que ésta tiene la estructura de un proyecto intencional y se orienta por una finalidad (Le Moigne, 1990; Schutz, 1962). Mientras que la finalidad es crucial para problematizar la acción humana, la racionalidad científica moderna progresa en contra de la idea de finalidad. En efecto, para el pensamiento moderno la pregunta por el “por qué” y la explicación finalista o teleológica, fundamental en el pensamiento antiguo, carece de legitimidad y debe ser excluida de la ciencia (Monod, 1970; Prigogine & Stengers, 1979). Pero, “eliminar el finalismo donde lo esencial es la acción humana es anticientífico” (Varsavsky, 1982: 22). Con la modernidad, el cómo reemplaza al por qué, el mecanismo suplanta al finalismo y, posteriormente, la universalización de una concepción mecanicista y determinista de mundo vuelve al ser humano y, más ampliamente, a la vida, en un fenómeno extraño en un universo muerto, pasivo e inmutable (Jonas, 1995; Prigogine & Stengers, 1979). Por este movimiento, la modernidad deja desprovista a la razón para problematizar los fines que ella misma persigue y obtura en la ciencia la deliberación ética sobre los fines que ella misma contribuye a realizar en el futuro. La contradicción entre ciencia y futuro es el catalizador que permite el despegue de la modernidad como proceso de racionalización. A partir de ahora, la instrumentalización de la razón puede afirmarse como proceso de dominio y control sobre la vida y el futuro humano.

El ideal de complejidad de la ciencia contemporánea, como lo denominó Bachelard (1985), permite repensar el problema de la relación entre ciencia y futuro. En el racionalismo moderno, la ciencia dialoga con el futuro a través de la predicción, esto es, el cálculo que permite anticipar un hecho o estado futuro de un sistema y, por tanto, vía a través de la cual se materializa la posibilidad de dominio y control ejercido por la racionalidad instrumental. La predicción difiere, no obstante, según se opere en un sistema determinístico o en un sistema estocástico. En el primer caso, mediante un modelo mecánico se puede establecer una relación de certeza entre el pasado y el futuro de un sistema (i.e. leyes universales de la mecánica clásica). En el segundo,

mediante un modelo estadístico se puede establecer una relación de probabilidad con el futuro (i.e. leyes probabilísticas de la termodinámica o la estadística de poblaciones). La relación entre determinismo y probabilidad, necesidad y azar, certeza e incertidumbre, corresponden, respectivamente, a dos clases de problemas científicos: los problemas de simplicidad y los problemas de complejidad desorganizada, según la célebre tipología de Warren Weaver (1948). En el racionalismo moderno, el determinismo está asociado a la necesidad y la certeza, mientras que la probabilidad permite tratar el azar y la incertidumbre (Hacking, 2005, 2012; Jacovkis & Perazzo, 2012).

El descubrimiento de los problemas de complejidad organizada permitió a la racionalidad científica objetivar un dominio de fenómenos que no puede ser comprendido por modelos mecánicos ni estadísticos (Weaver, 1948). La teoría del caos rompe la equivalencia entre determinismo y predicción del racionalismo moderno, ya que un sistema caótico es un sistema determinista en el cual es imposible predecir su futuro debido a la no linealidad y sensibilidad a las condiciones iniciales (Ibáñez, 2008; Prigogine & Stengers, 1990). En una palabra: el futuro en un sistema complejo no es predecible ni deducible de una ley universal o estadística.

Las teorías de la complejidad introducen el problema del futuro y, más ampliamente, del tiempo en el corazón de la racionalidad científica con profundas consecuencias para la filosofía y la política. El redescubrimiento del tiempo y de la irreversibilidad por parte de la ciencia resultan cruciales para comprender los procesos de autoorganización de la materia, es decir, la creación de nuevas estructuras que no obedecen a una tendencia (Murphy & O’Neill, 1999; Prigogine, 1983). Con todo, el futuro no solo es un espacio incierto de posibilidades sino además un ámbito de creación de lo posible, la emergencia de una novedad no determinada por el pasado ni por el presente.

El pensamiento complejo nos conduce a problematizar el futuro en los sistemas sociales humanos y a explorar sus consecuencias filosóficas, éticas y políticas. Un sistema social no es un sistema determinístico y repetitivo, sino un sistema creativo y no repetitivo (Matus, 1987). Una teoría de la complejidad social debe interesarse no solo por el cómo (mecanismos y causas) sino también por el por qué (motivaciones, intereses y finalidades) de los procesos sociales en sistemas de ac-

ción organizada (Matus, 2007). El futuro en los sistemas sociales es creado por la acción humana, no como efecto determinado de una causa, sino como síntesis indeterminada de juegos sociales de múltiples actores estructurados por relaciones de poder e interdependencia estratégica. En consecuencia, el futuro social y humano no puede ser conocido ni predicho, ya que “solo puedo enumerar algunas posibilidades futuras [del sistema] [...] y no puedo asignar probabilidades objetivas” (Matus, 2014: 247). Los argumentos anteriores demandan el desarrollo de una teoría de la complejidad del futuro y convocan a un diálogo constructivo entre la racionalidad del pensamiento complejo, la prospectiva y los estudios de futuro (Bell, 2009; Godet, 2008; Varsavsky, 1975).

6. Problematizar la política

No hay política sin filosofía, esta última es la matriz que organiza y da sentido a la primera, aunque en términos históricos ambas nacen juntas. En efecto, la política solo puede afirmarse como tal en cuanto adquiere consciencia filosófica de su propio hacer. Las filosofías políticas herederas de la Ilustración construyeron un discurso capaz de dar sentido al mundo y orientar la acción a partir de representaciones de futuro construidas en torno a la idea de progreso. El liberalismo, el socialismo, el comunismo, el estado de bienestar, la socialdemocracia, el desarrollismo son legados de la modernidad, todas pregonan el progreso y señalan vías, complementarias y contradictorias, para la construcción de un futuro mejor. No menos cierto es que todas ellas abandonaron en mayor o menor grado el ejercicio de la razón crítica y sucumbieron al delirio racionalizador que se cree racional.

La crisis de la política es una crisis de las ideas filosóficas. La crisis de la modernidad y la crisis de la idea de progreso se manifiestan como una descomposición y pérdida del sentido del futuro de la humanidad que alimenta las tendencias nihilistas, contra ilustradas y antimodernas que no hacen sino profundizar el sentido de vacío, afirmar el abandono de la razón crítica y favorecer relativismos particularistas que estimulan fanatismos laicos, religiosos y nacionalistas. La filosofía irracionalista es la matriz de la política en los tiempos de crisis de la modernidad. Si la política es incapaz de dar sentido al presente es porque la filosofía renunció a problematizar el futuro.

El trabajo filosófico es una vía para regenerar la política, pero ¿es posible repensar la idea de progreso de un modo no simplificador y reconstruir una idea de futuro común? No solo es posible, sino absolutamente necesario para reencantar el mundo y construir un sentido de esperanza. Mientras que el racionalismo moderno pensó el futuro desde el determinismo, la linealidad y la certeza; el pensamiento complejo nos invita a imaginar un futuro abierto a la contradicción, la no linealidad y la incertidumbre.

El futuro de la política requiere de una política de futuro, esto es, una racionalidad capaz de problematizar la complejidad del futuro (Rodríguez Zoya, 2021). Esta política podría considerar los siguientes ejes para su desarrollo: (a) la distinción entre futuros deseables, futuros posibles y futuros probables; (b) pensar el futuro en múltiples duraciones, el futuro como acontecimiento (corta duración), el futuro como coyuntura (media duración) y el futuro como estructura (larga duración) (Braudel, 1968; Wallerstein, 2005); (c) el reconocimiento que toda idea de futuro deseable es un concepto normativo que implica la afirmación de ciertas finalidades en virtud de ciertos valores (Herrera et al., 2004; Rodríguez Zoya, 2017); (d) la importancia de la deliberación democrática sobre los futuros a partir del diálogo de puntos de vista diversos y contradictorios; (e) una mirada pluralista sobre los futuros; (f) pensar el futuro en múltiples escalas: micro, meso y macro futuros; (g) pensar la dialógica de los futuros: futuro del individuo, futuros de la sociedad, futuros de la especie; (h) pensar el futuro como una construcción colectiva abierta, inacabada e incierta, y no como un punto de llegada de la humanidad donde se supriman todos los antagonismos; (i) renunciar a la idea de futuro como mito de salvación terrestre y mesianismo político (la sociedad emancipada, la revolución, la sociedad sin clases); (j) reconocer la contradicción en la construcción de futuros: antagonismos entre ideas diferentes de porvenir, desacople entre la intención y la consecuencia de una acción, ecología de la acción, contradicciones éticas (Morin, 2006).

Entre la *utopía* del progreso indefinido, la *distopía* del irracionalismo posmoderno y la *miopía* de la barbarie tecnocrática es posible imaginar la *protopía* de

1. Sobre la diferencia entre utopía, distopía, miopía y protopía, véase (Laszlo, 2018)

una política de la civilización planetaria (Morin, 1965, 2009, 2011)¹. La tarea de una filosofía política del pensamiento complejo es repensar el futuro común de la humanidad, evitando la Escila de una globalización abstracta que niega la diversidad de lo particular, y la Caribdis del particularismo anti universalista que favorece la balcanización planetaria y bloquea la comprensión y comunicación de las culturas. La Tierra Patria es una *protopía*, en el sentido asignado por Laszlo (2018), que concibe la civilización humana como comunidad de destino planetaria (Morin & Brigitte Kern, 1993).

Cabe preguntarse si el desarrollo de una filosofía política del pensamiento complejo es suficiente para elaborar una política de futuro y orientar una estrategia política consecuente. La respuesta a esta cuestión es negativa en virtud del hecho que la filosofía debe dialogar con la ciencia (Bunge, 2009). Esta observación permite plantear un desafío aún mayor: la necesidad de estimular el desarrollo de lo que Carlos Matus (1987, 2007) denominó ciencias para gobernar, es decir, ciencias de la acción cuyo objetivo es la construcción de teorías, métodos y técnicas para la planificación y el gobierno de problemas complejos (Rodríguez Zoya, 2021). En efecto, “el hombre intenta gobernar y planificar [...] sobre la unidad indivisible de sistemas complejos” (Matus, 2014: 242), pero estos no han ingresado en el repertorio de la política. Conviene enfatizar que las ciencias para gobernar son impotentes sin el desarrollo complementario de una cultura política, capacidades estatales y estilos de liderazgo capaz de percibir la importancia de las primeras. Sin políticos y servidores públicos que cultiven una razón compleja, abierta y crítica, la filosofía política del pensamiento complejo y la ciencia del gobierno de problemas complejos son útiles intelectuales sin eficacia práctica.

7. Problematizar la democracia

Uno de los mayores desafíos para la democracia en el siglo XXI puede sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿de qué forma la democracia puede procesar las contradicciones sociales en el marco generalizado de la crisis de la modernidad, es decir, del abandono de la razón crítica en ciencia, filosofía y política?

Cuando la razón crítica se degrada, progresa el racionalismo simplificador como cultura de pensamien-

to en la cual está sumergido nuestro espíritu en la crisis planetaria de civilización. El pensamiento simplificador es un modo de razonar que opera a través de dos mecanismos fundamentales: la reducción y la disyunción (Morin, 1990, 1998). Cuando la racionalidad simplificante enfrenta una contradicción, por ejemplo, la controversia libertad-igualdad, público-privado, estado-mercado, bien la reduce, bien la desune. ¿Cuáles son las consecuencias de estas operaciones? Cuando se trata una contradicción por la vía de la reducción se pretende explicar una totalidad compleja por una parte elemental, lo que produce una mutilación de la inteligencia y un empobrecimiento de la acción que agravan el problema que se trata de enfrentar. Cuando se aborda una contradicción por la vía de la disyunción, los elementos opuestos se transforman en polos de una dicotomía lo que estimula bien una comprensión dualista de la realidad, bien una yuxtaposición de elementos heterogéneos sin unidad.

¿Qué consecuencias tiene para la democracia la racionalidad simplificadora? Cuando el pensamiento simplificante se convierte en cultura política se bloquea la posibilidad de comprender y procesar la complejidad de las contradicciones que estructuran a las sociedades contemporáneas. Por un lado, la política que funda su decisión en la simplificación reduccionista oculta las particularidades y las diferencias y, por tanto, unifica lo múltiple anulando la heterogeneidad, pero se torna incapaz de comprender la diversidad. Por otro lado, la política que funda su decisión en la simplificación disyuntiva dicotomiza la vida social, fragmenta y separa las particularidades, pero es incapaz de comprender la unidad, y, por tanto, acentúa la desunión en la sociedad y la pérdida de sentido de lo global. El pensamiento simplificador puede pensar la unidad y la diversidad, pero no puede pensar conjuntamente la unidad de lo diverso y la diversidad de lo uno (Morin, 1982, 1990).

La cultura de la simplificación degrada la democracia porque reduce y separa las contradicciones que son inherentes e imposibles de eliminar de la vida en sociedad. Un mundo social sin contradicción no sería humano o debería ser empobrecido de tal modo para producir una uniformidad de la conciencia social. La democracia es una forma de vida que se alimenta de la contradicción, que reconoce al otro como alguien igual a mí en su multiplicidad de diferencias, que posibilita la convivencia en la diversidad y es, por lo tanto, una vía

para construir la paz y prevenir la violencia. La simplificación de la contradicción mata a la democracia, y nuestra cultura de pensamiento reduccionista y disyuntor es la principal amenaza, pero en nuestro modo de razonar también están las fuerzas que pueden regenerarla.

Concluamos con una hipótesis sobre la democracia del futuro y el futuro de la democracia en el siglo XXI. Mientras que en el siglo XX el concepto de democracia no fue un valor universalmente reconocido, en el siglo XXI nadie niega el valor de la democracia. Este progreso de la conciencia humana implica también un riesgo. Las principales amenazas de la democracia en el siglo XX fueron las diversas expresiones de autoritarismo político: el fascismo, el totalitarismo nazi, el totalitarismo comunista, las dictaduras militares. La amenaza a la democracia provenía de fuentes exteriores a ella. En el siglo XXI la amenaza se invierte y el peligro de la degradación crece en el interior de las democracias (Levitsky & Ziblatt, 2018). En el primer caso, la amenaza es clara y se materializa en la realidad de la violencia, la guerra y la muerte. En el segundo caso, la amenaza es sutil e imperceptible, difícil de asir y observar, y consiste básicamente en usar las reglas de juego de la democracia para debilitarla. El principal problema político del siglo XX fue la transición del autoritarismo a la democracia y su consolidación. El principal problema político del siglo XXI es la transición de la democracia al autoritarismo a través de las elecciones y el voto popular.

En la medida en que la democracia deviene un valor humano universal socialmente reconocido por una comunidad, todos los actores políticos hablan sobre la democracia, y dicen defenderla y profundizarla, nadie puede negarla; pero no necesariamente practican la democracia, es decir, no se conducen por las reglas, valores y actitudes que implica una cultura democrática. Por tanto, una misma palabra “la democracia” expresa conceptos diferentes cuyos sentidos distan de estar claros pero que es necesario pensar para poder actuar políticamente (Merton, 2002).

Con un espíritu de síntesis, podemos afirmar que la modernidad nos ha legado una idea de democracia organizada en torno a tres ideales: ideal republicano de la división del poder, el ideal liberal de la limitación del poder, y el ideal constitucional del estado de derecho. Hasta el presente este concepto de democracia es el mejor antídoto inventado por la humanidad para evitar el autoritarismo y el totalitarismo. Ahora bien, la demo-

cracia moderna es insuficiente para realizar los ideales que ella misma pregona: libertad, igualdad y justicia social. De allí la necesidad de profundizar la democracia. El problema estriba en que la crítica y profundización de la democracia pueden cortar los tres cinturones que nos protegen frente al autoritarismo (división del poder, limitación del poder, imperio de la ley). De allí que sea posible atentar contra la democracia en nombre de la democracia. Este es el gran enigma político de nuestro siglo. La humanidad del siglo XXI deberá aprender a pensar la contradicción de buscar vías para mejorar y profundizar la democracia y evitar la destrucción democrática de la democracia. Para ello es necesario pensar las filosofías que organizan la controversia sobre la democracia en el siglo XXI, el liberalismo y el populismo.

8. Problematizar el liberalismo

En sus orígenes la filosofía liberal tuvo un carácter revolucionario: nació como una lucha contra el absolutismo y la arbitrariedad del poder ejercido por la nobleza, la monarquía y la Iglesia. De allí que la gran preocupación del liberalismo es el abuso de poder ya que éste tiende a concentrarse. La controversia entre libertad y autoridad habilita al liberalismo a preguntarse ¿cómo proteger y defender la autonomía del individuo frente al poder del gobierno y de la sociedad? La respuesta liberal a esta problemática es, pues, la reflexión sobre “la naturaleza y los límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo” (Mill, 2014: 11). Puesto que el poder tiende a concentrarse y puede ejercerse arbitrariamente, entonces, es necesario *limitar el poder a través del reconocimiento de derechos del individuo*. En virtud de ello, para el liberalismo clásico “el gobierno está estrictamente limitado y cumple con una función: proteger a la comunidad sin interferir en la vida de los individuos” (Ortega y Gasset, 1983: 63), o dicho de otro modo, proteger al individuo frente al abuso de poder estatal.

Ahora bien, la génesis del liberalismo enfrenta la controversia entre el *homo juridicus* (sujeto de derecho) y el *homo economicus* (sujeto del beneficio). La modernidad como proceso de racionalización implicó una simplificación del liberalismo a través de un reduccionismo economicista que universalizó el *homo economicus* como criterio de organización del lazo social (Castro-Gómez, 2012), bloqueando la comprensión

sistémica de la complejidad social (Bunge, 2008). Este reduccionismo simplificador se ha universalizado en la segunda mitad del siglo XX a través de la globalización económica y del desarrollo de un capitalismo transnacional en un proceso infinito de acumulación de capital a escala planetaria. La simplificación del liberalismo economicista reduccionista debilita la democracia liberal pues ésta no puede satisfacer las demandas sociales que se producen por las inequidades generadas por el primero. El pensamiento complejo nos permite plantear el problema de un liberalismo reflexivo o de segundo orden: ¿cómo limitar el poder del capital transnacional cuando su concentración atenta contra la autonomía individual y contra la soberanía del estado nación? Además, es necesario problematizar la complejidad de la contradicción fundamental del liberalismo: la libertad puede socavar la igualdad que es condición para la práctica de la libertad.

Hay que pensar la unidad del liberalismo en su diversidad: liberalismo político, liberalismo social, liberalismo económico, liberalismo cultural, liberalismo jurídico. La reducción del liberalismo a su dimensión económica no solo es una simplificación que degrada la vida social, sino que atenta contra los principios del liberalismo. Es posible abrir el liberalismo a la antropología de la complejidad humana e insertarlo en la relación individuo \longleftrightarrow sociedad \longleftrightarrow especie (Morin, 2001). Un liberalismo individualista produce una atomización de la vida social, una pérdida del sentido de pertenencia y debilitamiento de la solidaridad y la responsabilidad. Un liberalismo complejo podría articular la ética del individuo con la ética de la comunidad y la ética del género humano (Morin, 2006). Este liberalismo podría realizar importantes contribuciones a una civilización planetaria, en particular, en la dimensión cultural: el sentido cosmopolita de la pluralidad de ideas, opiniones y creencias que inducen variedad cualitativa en un sistema social cognitivo es un antídoto contra cualquier forma de homogeneización y uniformización del pensamiento y, por lo tanto, una defensa contra la tiranía social de la opinión pública (Mill, 2014; Sebrelli, 2012). Este liberalismo cultural estimula sistemas de pensamiento abiertos a la contradicción en lugar de sistemas de pensamiento cerrados que excluyen ideas contradictorias. Por esta vía, el pensamiento complejo llama a regenerar el proyecto de la Ilustración como proceso de educación del pueblo en la autonomía de la razón y de la crítica como práctica de la libertad.

9. Problematizar el populismo

No debe entenderse al populismo como una política de contenido popular, es decir, que busca beneficiar a los sectores marginales, excluidos o vulnerables. Por el contrario, el populismo es ante todo una racionalidad o estilo de pensamiento y es la expresión más clara, en el mundo contemporáneo, del pensamiento simplificador en la política. La máxima del populismo puede sintetizarse en este principio: *la división dicotómica de la sociedad en dos campos antagónicos mutuamente excluyentes* (Laclau, 2005; Laclau & Mouffe, 1987). Este antagonismo no constituye una contradicción objetiva en la estructura social (como puede ser la división en clases para el marxismo), sino que se trata de una dicotomía producida a través del poder del discurso que divide y desune a la sociedad para construir un discurso de poder. La racionalidad populista simplifica la realidad social y construye una realidad social escindida a partir del *modelo de guerra: la disyunción amigo/enemigo*. Cada polo de esta dicotomía organiza el sentido de nuevas disyunciones según el contexto y los acontecimientos: pueblo/anti-pueblo, patria/antipatria, pobres/ricos, nación/extranjeros, ciudadano/inmigrante, democracia/dictadura, vida/muerte.

Allí donde la lógica disyuntiva de la razón populista se afianza en el sentido común del pueblo se fortalece una cultura de pensamiento dicotómica que es incapaz de pensar la complejidad de su propia existencia y que enfrenta las contradicciones sociales reduciéndolas en dualismos maniqueos. La racionalidad populista produce mentalidades y realidades duales.

¿Cuáles son las consecuencias del populismo para la democracia como forma de vida? El populismo como lógica organizadora de lo social tiene múltiples efectos: (1) *quiebra la comunicación*, pues impide el diálogo entre quienes piensan distinto; (2) *bloquea la comprensión*, pues el otro en tanto enemigo es una diferencia que amenaza mi identidad, no puede aportarme nada positivo; (3) *fractura el lazo social* ya que, si no puedo comunicarme, dialogar y comprender a alguien distinto a mí tampoco puedo construir con ese otro una relación humana; (4) *simplifica las contradicciones sociales* pues todo aquello que contradice mi pensamiento (mis creencias, mi lenguaje, mis valores) es un enemigo a vencer y excluir; (5) *produce miedo a lo diferente y lo contradictorio*, ya que

el otro es un enemigo que encierra una pura negatividad y lo distinto es siempre amenaza al sí mismo, al pueblo; (6) *produce uniformidad de pensamiento y empobrecimiento cognitivo*, ya que se construyen sistemas de conversación cerrados que excluyen las ideas contradictorias; (7) *dificulta la construcción de una cultura de paz* ya que el populismo actúa como un catalizador que acelera la transformación de los conflictos sociales en violencia cultural, estructural y directa (Galtung, 1998).

Allí donde progresa el populismo, progresa también la incompreensión y la pérdida de solidaridad, se deteriora la comunicación y la cultura de diálogo, se quiebra el lazo social y se atomiza la sociedad. La razón populista destruye la fraternidad y fomenta la enemistad cívica, lo que produce comunidades fracturadas a través de la estructuración cognitiva de la sociedad que se vuelve incapaz de pensarse a sí misma y problematizar su propia complejidad. La racionalidad populista es contraria a los tres ideales que nos protegen del autoritarismo: limitación del poder, división del poder y estado constitucional de derecho. Todo populismo tiene vocación constituyente pues necesita modificar las reglas de juego para eliminar la limitación y división del poder y, así, concentrarlo y ejercerlo arbitrariamente en nombre del pueblo. El populismo es al mismo tiempo proceso, actitud y estrategia, para transitar de la democracia al autoritarismo popular.

10. Problematizar la verdad

Toda sociedad y toda civilización puede definirse como un modo de relación con la verdad y, más precisamente, de un régimen de verdad, es decir, el conjunto de criterios de los cuales depende la verdad y la validez de las proposiciones y enunciados (Mills, 1964). La democracia es una forma de vida donde nadie puede tener el monopolio de la verdad; mientras que el autoritarismo es una forma de vida donde la verdad depende del poder de la autoridad, básicamente del Estado, o bien del aparato o partido que lo controla. En la democracia la verdad depende de lo que se dice y cómo se lo dice, es decir, de la argumentación; en el autoritarismo, en cambio, la verdad depende de quien enuncia, es decir, de la autoridad. La democracia exige el desarrollo de la razón crítica, es decir, el diálogo controversial basado en el intercambio de razones a través de argumentos que le sirven de fundamento. El autoritarismo exige el desarrollo de una razón dogmá-

tica, es decir, un monólogo racionalizador construido por el poder que exige creer en la verdad de lo que el mismo afirma que es verdad. En la democracia la verdad y el poder pueden ser criticados a través de la discusión racional. En el autoritarismo la verdad y el poder no pueden ser criticados, pues, discutir la verdad implica criticar al poder que le sirve de fundamento.

El futuro de la humanidad depende de nuestra capacidad para crear posibilidades, en todas las esferas de acción (la familia, los amigos, el barrio, la comunidad, el trabajo, la escuela, etc.) que permitan fortalecer, expandir y profundizar la democracia como forma de vida y como régimen de verdad de la civilización planetaria.

11. Conclusiones

Este ensayo filosófico puede, cuando mucho, inspirar una comprensión de la complejidad de nuestro tiempo y, quizás, estimular algunas vías de acción política. La conciencia filosófica se adelanta a la tragedia, pero, difícilmente, la evita. El pensamiento llega tarde a comprender un proceso social cuya tendencia sistémica es difícil de revertir; y, sin embargo, la filosofía no puede dejar de realizarse como acto de libertad en el presente que perturba al pensamiento. Cicerón murió asesinado y Gramsci fue encarcelado. Ni el primero salvó a la República, ni el segundo evitó el Fascismo, pero sus filosofías forman parte de la conciencia de la humanidad sobre sí misma. La búsqueda de una filosofía del pensamiento complejo es el intento de reflexionar sobre nuestro tiempo para actuar en él y mejorarlo desde la humildad de una razón crítica abierta a la incertidumbre, la contradicción y la complejidad.

La crisis de la modernidad y de la razón crítica estimuló una cultura de pensamiento simplificador que guía el desarrollo de la ciencia y de la política, mientras que la primera reduce y desune para conocer, la segunda lo hace para gobernar. La simplificación del liberalismo y el populismo simplificador amenazan la democracia. La filosofía del pensamiento complejo puede contribuir a regenerar la democracia en la medida en que la política que reduce, desune y fragmenta pueda ser transformada en una política sistémica que religa y fraterniza. La posibilidad de salvar a la humanidad de sí misma, exige un trabajo ético sobre nosotros mismos que puede desembocar en una cultura de pensamiento complejo como sentido común del ciudadano planetario. Esa cultura de

pensamiento complejo también puede guiar el progreso de la razón crítica en la ciencia y la política para realizar la Tierra-Patria.

Estas ideas filosóficas pueden, quizás, servir de guía para una acción política organizada, incidir en los debates públicos y en la toma de conciencia ciudadana. Así, la filosofía del pensamiento complejo podría fecundar una política de la complejidad. El futuro del pensamiento complejo está indisociablemente unido al porvenir de la humanidad. Ahora podemos concluir preguntándonos ¿Qué es el pensamiento complejo y cuál es su contribución al provenir de la civilización? El pensamiento complejo no es otra cosa que el intento teórico y práctico por complejizar el ejercicio de la razón crítica. La práctica de la razón compleja como cultura de pensamiento de la ciudadanía planetaria permitiría la realización de la unidad del género humano en su diversidad para construir la Tierra Patria como forma de vida de la civilización planetaria.

Referencias

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*. Akal.
- Bachelard, G. (1985). *El nuevo espíritu científico*. Editorial Nueva Imagen.
- Bell, W. (2009). *Foundations of futures studies. History, Purposes, and Knowledge*. Transaction Publishers.
- Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial.
- Bunge, M. (2008). *Filosofía y sociedad*. Siglo XXI.
- Bunge, M. (2009). *Filosofía política. Solidaridad, cooperación y Democracia Integral*. Gedisa.
- Burry, J. (2009). *La idea del progreso*. Alianza Editorial.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2012). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 335-352). Paidós.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika Gogoratz.
- Godet, M. (2008). *Prospectiva Estratégica: problemas y métodos*. Laboratoire d'Investigation Prospective et Stratégique.
- Graves, R. (1996). *Los mitos griegos 1*. Alianza.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Hacking, I. (2005). *El surgimiento de la probabilidad*. Gedisa.
- Hacking, I. (2012). *La domesticación del azar*. Gedisa.
- Herrera, A., et al. (2004). *¿Catastrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano 30 años despues*. Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Sur.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Ibáñez, E. A. (2008). *Las teorías del caos, la complejidad y los sistemas. Impactos educativos y aplicaciones en ciencias sociales*. HomoSapiens.
- Jacovkis, P. & Perazzo, R. (2012). *Azar, ciencia y sociedad*. EUDEBA.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Kant, I. (1964). ¿Qué es la Ilustración? *Filosofía de la historia* (pp. 57-65). Editorial Nova.
- Kant, I. (2008). *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Prometeo.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Laszlo, A. (2018). Leadership and systemic innovation: socio-technical systems, ecological systems, and evolutionary systems design. *International Review of Sociology*, 28(3), 380-391. <https://doi.org/10.1080/03906701.2018.1529076>
- Le Moigne, J.-L. (1990). *La Modélisation des systèmes complexes*. Dunod.
- Levitsky, S. & Zibblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Ariel.
- Lyotard, J.-F. (1998). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Cátedra.
- Matus, C. (1987). *Política, planificación y gobierno*. Fundación ALTADIR.

- Matus, C. (2007). *Teoría del Juego Social*. Universidad Nacional de Lanús.
- Matus, C. (2014). *Adiós, Señor Presidente*. Universidad Nacional de Lanús.
- Merton, R. (2002). *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica.
- Mill, J. S. (2014). *Sobre la libertad*. Claridad.
- Mills, W. (1964). Consecuencias metodológicas de la sociología del conocimiento. En I. L. Horowitz (Ed.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento* (pp. 143-156). EUDEBA.
- Monod, J. (1970). *El Azar y la Necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Tusquets.
- Morin, E. (1965). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1982). *Ciencia con Conciencia*. Anthropos.
- Morin, E. (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (1998). *El Método IV. Las ideas*. Cátedra.
- Morin, E. (2001). *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra.
- Morin, E. (2006). *El Método VI. Ética*. Cátedra.
- Morin, E. (2009). *Para una política de la civilización*. Paidós.
- Morin, E. (2011). *La voie*. Fayard.
- Morin, E. & Brigitte Kern, A. (1993). *Tierra-Patria*. Nueva Visión.
- Murphy, M. & O'Neill, L. E. (1999). *La biología del futuro. ¿Qué es la vida? cincuenta años después*. Tusquets Editores.
- Nudler, O. (2002). Campos controversiales y progreso en filosofía. Manuscrito. *Revista Internacional de filosofía*, 25(2), 337-352.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Orbis.
- Prigogine, I. (1983). *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Tusquets.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1979). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza.
- Prigogine, I. & Stengers, I. (1990). *Entre el tiempo y la eternidad*. Alianza universidad.
- Rodríguez Zoya, L. (2017). Complejidad, interdisciplina y política en la teoría de los sistemas complejos de Rolando García. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 17 (33), 221-242.
- Rodríguez Zoya, L. (2021). Integrating computer simulation and social theory for the planning and managing complex problems. En N. Rezaei (Ed.), *Integrated Science. Science without Borders*, (I) 143-168. Springer-Verlag.
- Schutz, A. (1962). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.
- Sebrelli, J. J. (1992). *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Sudamericana.
- Sebrelli, J. J. (2012). *El malestar de la política*. Sudamericana.
- Varsavsky, O. (1975). *Marco Histórico Constructivo para estilos sociales, proyectos nacionales y sus estrategias*. Centro Editor de América Latina.
- Varsavsky, O. (1982). *Obras Escogidas*. Centro Editor de América Latina.
- Waksman, V. (2002). La filosofía de la historia de Kant y la noción de progreso. En F. Naishtat (Ed.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas* (pp. 237-253). Gedisa.
- Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Gedisa.
- Weaver, W. (1948). *Science and complexity*. *American Scientist* (36), 536-544.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Akal.