

Cerebro, espíritu, conocimiento y psiquismo. Contribuciones desde la antropología compleja de E. Morin. 2. Actividades cogitantes y antropología psicoafectiva

Brain, mind, knowledge and psychism: Contributions from Edgar Morin's complex anthropology. Second part: Cogitant activities and psycho-affective anthropology

José Luis Solana Ruiz

Profesor Ayudante de Antropología Social. Universidad de Jaén.

RESUMEN

Este texto constituye la segunda parte de un artículo cuya primera parte fue publicada en el anterior número de la Gazeta y que tiene como objetivo global analizar y exponer los intentos del socioantropólogo Edgar Morin por complejizar, salvando planteamientos reduccionistas de una u otra índole, nuestra visión sobre el cerebro, el espíritu, el conocimiento y el psiquismo humanos. Si en la primera parte del artículo expusimos los principios epistemológicos del paradigma moriniano de la complejidad, cuya aplicación orienta la elaboración de una visión no reduccionista del cerebro y de sus actividades cogitantes, y mostramos algunas de las aplicaciones de estos principios a nuestra comprensión del cerebro, del espíritu y del conocimiento humano; en esta segunda parte acometemos el estudio de las actividades cogitantes del espíritu humano (el pensamiento racional y sus dialógicas, el pensamiento simbólico/mitológico/mágico, la conciencia, la inteligencia y el lenguaje) y exponemos las reflexiones de antropología psico-afectiva realizadas por nuestro autor.

ABSTRACT

This is the second part in the series starting in the previous number of the Gazeta de Antropología. The main goal is to analyze and describe the attempts made by socio-anthropologist Edgar Morin to complexify our point of view about the human brain, mind, and knowledge, avoiding reductionist treatments of one kind or another. In the first part of the article we examined the epistemological principles of the Morinian paradigm of complexity, whose application involves the elaboration of a non-reductionistic approach of the brain and its cogitant activities, together with some of the applications of these principles to our understanding of the brain, mind, and knowledge. In this second part we undertake the study of the cogitant activities of the human mind (rational thinking and its dialogics, symbolic/mythologic/magic thinking, conscience, intelligence, and language), as well as discussing reflections by the author on psycho-affective anthropology.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

cerebro | espíritu | mente | conocimiento | psiquismo | antropología compleja | Edgar Morin | brain | mind | knowledge | psychism | complexity anthropology

III. Las actividades cogitantes del espíritu humano

Con los conceptos de «espíritu» y de «noosfera» Morin se refiere a un conjunto de actividades psíquicas y cogitantes que incluyen el pensamiento, las ideas, el lenguaje, la conciencia y la inteligencia. Nos ocuparemos en los apartados que siguen de estas actividades [\(1\)](#).

1. El pensamiento racional y sus dialógicas

El pensamiento es «el pleno empleo dialógico de las aptitudes cogitantes del espíritu humano» (Morin 1986: 198). La actividad pensante consiste en asociar continuamente, de modo complementario, procesos virtualmente antagónicos, que tienden a excluirse mutuamente. Constituye, pues, «un dinamismo

dialógico ininterrumpido». Morin (1986: 199) recoge en un cuadro, completable y ampliable, algunos de los constituyentes de la dialógica del pensamiento. De un lado, encontramos las actividades de distinción, diferenciación, análisis, individualización, particularización, deducción, separación, explicación, objetivación, verificación; lo abstracto, la precisión, la certidumbre, lo lógico, lo racional, lo consciente, el pensamiento empírico-racional. De otro, de modo paralelo y correlativo a estas actividades, tenemos las de relación, unificación, síntesis, generalización, universalización, inducción, participación, comprensión, subjetivación, imaginación; lo concreto, lo vago, la incertidumbre, lo analógico y lo translógico, lo irracionalizable, lo inconsciente, el pensamiento simbólico-mítico.

Cuando uno de los procesos antagónicos adquiere hegemonía sobre el otro anulándolo y excluyéndolo es decir, cuando la dialógica desaparece se producen carencias en el proceso de pensamiento (véase Morin 1986: 199-200). Así, la ruptura de la dialógica distinción/relación, da lugar a dos carencias: pérdida de la relación o pérdida de la distinción, según adquiera hegemonía uno u otro término de la dialógica; la ruptura de la dialógica diferenciación/unificación, da lugar a la carencia de la disyunción y la yuxtaposición o a la carencia de la homogeneización y la confusión; la ruptura de la dialógica individualización/generalización o concreto/abstracto, da lugar a la carencia de la ininteligibilidad o a la carencia de la desincardinación; la ruptura de la dialógica vago/precisión, ocasiona la carencia de la confusión o la carencia de la rigidez abstracta; la ruptura de la dialógica incertidumbre/certidumbre, ocasiona la carencia del «vagabundeo» o la carencia del dogmatismo; la ruptura de la dialógica inducción/deducción, la carencia de la generalización inducida o la carencia de la tautología; la ruptura de la dialógica analógico/lógico, la carencia de lo arbitrario o la falta de creatividad; la ruptura de las dialógicas comprensión/explicación, participación/separación, simbólico/empírico y mitológico/racional, la carencia del subjetivismo o la carencia del objetivismo; la ruptura de la dialógica inconsciente/consciente, la carencia de la oscuridad o la de la superficialidad; la ruptura de la dialógica empírico/racional, la ininteligibilidad o la racionalización.

Consiguientemente, el pensamiento se autogenera a partir de un dinamismo dialógico ininterrumpido en forma de bucle recursivo, vive siempre «lejos del equilibrio», tiene una permanente necesidad de regulación y debe moverse en un vaivén interminable de un término a otro de la dialógica. El pensamiento oscila entre dos desintegraciones, una por insuficiencia y la otra por exceso, y se desintegra cuando los términos de la dialógica dejan de regularse mutuamente.

Morin destaca tres dialógicas: la dialógica precisión/vaguedad, la dialógica entre lo analógico y lo lógico, y la dialógica comprensión/explicación.

Por lo que a la primera dialógica se refiere, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje deben aspirar a la precisión y a la exactitud, y huir de lo vago e impreciso, pero los fenómenos, las palabras y las nociones están interconectadas y carecen de fronteras precisas, por lo que resulta necesario usar nociones vagas y calificaciones imprecisas. Los términos e ideas vagos «son como la materia maleable o flexible que puede unir entre sí las nociones precisas y donde éstas pueden ser engastadas» (Morin 1986: 200). La riqueza y fluidez del lenguaje natural se basa, precisamente, en que consiste en una mezcla de precisión e imprecisión, mezcla que permite al pensamiento y al conocimiento continuar desarrollándose a pesar de carecer de precisión, certezas y definiciones estrictas. Los caracteres vagos e imprecisos con los que y gracias a los que funciona el espíritu humano constituyen una de sus superioridades frente a los ordenadores, los cuales requieren precisión y rigor extremos para funcionar y se bloquean ante lo vago e impreciso.

Pasemos ahora a ocuparnos del juego entre lo analógico y lo lógico. El conocimiento por analogía es un conocimiento mediante similitudes y semejanzas. Para Morin, el conocimiento y el reconocimiento por analogía son inherentes a toda actividad cognitiva. Más aún, lo que, en el fondo, el espíritu hace no es más que servirse de analogías; es decir, «simular» lo real elaborando un *analogon* mental, bien en forma de representaciones o bien en forma de teorías. Los principios/reglas que organizan el conocimiento humano instituyen, tanto en el nivel cerebral como en el nivel mental/espiritual, una dialógica

digital/analógica de naturaleza compleja (es decir, complementaria, concurrente y antagonista). Librada a sí misma, la analogía produce errores; controlada y guiada por los procedimientos lógicos y empíricos, puede convertirse en fuente de creación y de invenciones. El pensamiento exclusivamente lógico y analógicamente atrofiado resulta estéril. La tradición científica ha solido rechazar la analogía, pero ésta ha sido clandestinamente practicada por las ciencias. La cibernética llevó a cabo una rehabilitación científica de la analogía. El razonamiento por analogía es necesario para la invención y la creación científicas y debe ser rehabilitado como tal, pero a condición de que esté controlado por la lógica y la verificación empírica.

Finalmente, como hemos dicho, Morin se centra en estudiar la dialógica comprensión/explicación. Comprensión y explicación se oponen a la vez que resultan complementarias. En un primer sentido, la comprensión significa aprehensión, conocimiento inmediato, comprensión inmediata de lo percibido; mientras que la explicación es un conocimiento mediado, adquirido mediante un proceso de análisis. En un segundo sentido, la comprensión es el modo de conocimiento adecuado a la subjetividad; mientras que la explicación es un conocimiento adecuado a los objetos y aplicable a los sujetos cuando estos son estudiados como objetos. En este segundo sentido, la comprensión es «un conocimiento empático/simpático (*Einfühlung*) de las actitudes, sentimientos, intenciones, finalidades de los demás» (Morin 1986: 157), y supone procesos de proyección-identificación y de mimesis. En los procesos de proyección-identificación la comprensión comporta un bucle entre proyección (de uno hacia los demás) e identificación (de los demás con uno) mediante el cual los otros (*ego alter*) devienen un «otro uno mismo» (un *alter ego*, un otro como yo) hacia el cual sentimos simpatía y del que comprendemos sus sentimientos, deseos, temores, etc., su subjetividad, en definitiva. De este modo, «comprendemos lo que sienten los demás por proyección de lo que nosotros mismos sentiríamos en parecida ocurrencia, y por retorno identificador sobre uno del sentimiento de este modo proyectado sobre los demás» (Morin 1986: 158).

Caben resaltarse algunas diferencias entre comprensión y explicación. Mientras que en la comprensión hay un predominio de la conjunción, el sujeto se implica empleando su subjetividad y a través de ella se puede concebir una finalidad captada a partir de los sujetos; en la explicación hay un predominio de la disyunción, se desarrolla la objetividad (aunque la subjetivación se halle presente) y se puede concebir una finalidad captada a partir de los objetos (programa genético, por ejemplo). Mientras que la comprensión se mueve sobre todo en las esferas de la intuición, lo global, lo subjetivo, lo concreto y lo analógico, y consiste en operaciones de proyección e identificación; por su parte, la explicación se mueve sobre todo en las esferas de lo analítico, lo lógico, lo objetivo y lo abstracto, y consiste en demostraciones lógico-empíricas, basadas en operaciones formales y datos objetivos. Pero, a pesar de estas diferencias y reconociéndolas, y frente a la concepción únicamente antagonista de la relación comprensión/explicación, Morin aboga por una unión dialógica entre ambas. La comprensión debe estar ligada, para evitar los errores a los que su aplicación puede dar lugar, a los procedimientos de verificación y, para poder explicarla, a los procedimientos de explicación. De este modo: «Comprensión y explicación pueden y deben controlarse, complementarse mutuamente (sin por ello eliminar su antagonismo) y remitirse una a otra en un bucle constructivo de conocimiento» (Morin 1986: 166). En el lenguaje humano, por ejemplo, explicación y comprensión se contienen mutuamente, pues éste «es a la vez metafórico (analógico), y por tanto potencialmente comprensivo, y proposicional (lógico), y por tanto potencialmente explicativo» (Morin 1986: 164-165). Además, no hay comprensión sin explicación y lo que depende de la comprensión puede ser sometido a explicación (así, por ejemplo, en las ciencias antropológicas, los sujetos «también pueden y deben ser considerados objetos»).

2. El pensamiento simbólico/mitológico/mágico

Las nociones de símbolo, mito y magia se implican mutuamente constituyendo un pensamiento y un universo simbólico/mitológico/mágico, por lo que hay que unir estas tres nociones en un macroconcepto para que cada una adquiera plena significación. No obstante, estas nociones pueden existir de manera

relativamente autónoma y son distinguibles. Al mismo tiempo que lo engloba, el mito sobrepasa al ámbito de lo simbólico en dos aspectos esenciales: mientras que el pensamiento estrictamente simbólico descifra símbolos, el pensamiento mitológico teje los símbolos para constituir relatos, narraciones y, además, el pensamiento mitológico está organizado y regido por principios paradigmáticos (el paradigma antropocósmomórfico y el paradigma del doble). La magia puede ser considerada como la praxis del pensamiento simbólico-mitológico. La acción mágica sobre los seres y las cosas se realiza mediante operaciones sobre símbolos (por ejemplo, quemar una estatuilla). La magia se funda tanto en la existencia mitológica de los dobles (por ejemplo, invocación de los espíritus con el fin de que se haga efectiva la acción mágica) como en las analogías antro-po-socio-cósmicas (por ejemplo, utilización de la mimesis en los ritos de caza). Vista la autonomía relativa de los términos que constituyen el pensamiento simbólico/mítico/mágico, para abreviar nos referiremos como hace Morin a este pensamiento nombrándolo con uno sólo de sus rasgos.

Los rasgos configuradores de la visión mágica del mundo (dobles, metamorfosis, antropocósmomorfismo, etc.) son, en su fuente, procesos de participación, procesos de proyección e identificación. Debido a su originaria y fundamental indeterminación biológica, el hombre debe abrirse al mundo y participar en él. El hombre establece *participaciones* con el mundo y a través de ellas se produce el ámbito humano de lo imaginario. La participación es fuente permanente de lo imaginario. Las participaciones se llevan a cabo a través de dos procesos humanos fundamentales: los procesos de proyección e identificación.

En la proyección transferimos sobre cosas y seres exteriores nuestras necesidades, aspiraciones, deseos, obsesiones, temores. En la identificación, el sujeto, en lugar de proyectarse en el mundo, absorbe el mundo en él, incorpora en el yo el ambiente que le rodea, y lo integra afectivamente. Proyección e identificación no son procesos separados. Toda proyección constituye una identificación. Por esto no son aislables sino que, más bien, constituyen conjuntamente un «*complejo de proyección - identificación*» (Morin 1956: 103).

Según opere o se aplique, el complejo de proyección-identificación puede dar lugar a dos tipos de fenómenos: los fenómenos psicológicos subjetivos o los fenómenos mágicos. Las proyecciones-identificaciones pueden interiorizarse en el sujeto para constituir así el ámbito de la subjetividad, de los sentimientos y de las participaciones afectivas; o bien, como ocurre en los fenómenos mágicos, pueden sustancializarse, reificarse, ser tomadas como reales, como realmente existentes, de manera que «se cree verdaderamente en los dobles, en los espíritus, en los dioses, en el hechizo, en la posesión, en la metamorfosis» (Morin 1956: 103). De este modo, la vida subjetiva (sentimientos, afectos) no está desligada de la magia; entre ellas se dan ósmosis y transiciones: «donde está manifiesta la magia, la subjetividad está latente, y donde la subjetividad está manifiesta, la magia está latente» (Morin 1956: 105-106). Existe una continuidad entre la subjetividad y la magia. La magia surge cuando nuestros estados subjetivos se alienan hasta cosificarse o reificarse, se separan de nosotros y pasan a formar parte del mundo de manera que la visión subjetiva pasa a creerse real y objetiva. Históricamente la visión mágica es la visión cronológicamente primera tanto del niño como de la humanidad. Los rasgos configuradores de la visión mágica del mundo (dobles, metamorfosis, etc.) son universales de las conciencias primitiva, onírica, poética, neurótica e infantil. A través de la evolución del individuo y de la humanidad la visión mágica es sustituida progresivamente por una visión racional y objetiva, y la magia se interioriza para convertirse en alma, en sentimiento, en afectividad.

En los procesos de proyección-identificación podemos distinguir dos etapas o momentos fundamentales: el antropocósmomorfismo (2) y el desdoblamiento. Estos dos fenómenos constituyen los dos paradigmas claves que han venido organizando el pensamiento mitológico (3). En las «grandes categorías» del pensamiento mitológico, como las de lo divino, el sacrificio, y la afirmación de una vida *post-mortem*, los dos paradigmas aparecen asociados.

En el antropomorfismo, el hombre se proyecta en el mundo, de modo que le asigna a éste rasgos o

tendencias propiamente humanos, con lo que carga a las cosas de presencia humana. Antropomorfizar la naturaleza consiste en darle determinaciones humanas. El animismo constituye un claro ejemplo de proceso antropomórfico. En él, el mundo es percibido «como animado de pasiones, de deseos, de sentimientos casi humanos» (Morin 1951: 97). En el animismo los seres y fenómenos del universo están habitados por espíritus.

Por su parte, el cosmomorfismo constituye un proceso de identificación. La identificación puede ser con otros seres o con el mundo. Esta última puede ser llamada cosmomorfismo cuando «el hombre se siente y cree microcosmos» (Morin 1956: 103). Mientras que el antropomorfismo inculca «la humanidad en el mundo exterior», el cosmomorfismo inculca «el mundo exterior en el hombre interior» (Morin 1956: 101). En el cosmomorfismo, el hombre se siente análogo al mundo, se carga de presencia cósmica y se concibe como habitado por la naturaleza. Los hombres, sin dejar de saberse hombres, se sienten habitados por el cosmos (poseídos por un animal, animados por fuerzas cósmicas) al que imitan. El hombre se identifica con el mundo, se concibe como una especie de espejo del mundo, como un microcosmos y, como tal, imita el mundo. El hombre posee una enorme capacidad mimética, «es el animal mimético por excelencia» (Morin 1951: 90). Cosmomorfizar es impregnarse de la riqueza del cosmos, de la naturaleza. En el antropocosmomorfismo se establecen analogías entre el hombre, entendido como un microcosmos, y el mundo o macrocosmos (analogías micro-macrocósmicas): el hombre se concibe como análogo al mundo y éste es concebido como análogo al hombre. Mediante el desdoblamiento, el hombre se concibe como siendo él mismo y, a la vez, otro, un doble que es «otro sí mismo». El *doble* es una imagen proyectada, alienada, objetivada hasta el punto de considerarla como un ser o espectro autónomo dotado de realidad propia. El doble no es «alma» o «espíritu» puro, no es inmaterial; aunque con frecuencia es invisible, tiene empero una naturaleza corporal y siente las mismas necesidades, pasiones y sentimientos que los vivos. El doble es un *alter-ego* (un *yo* que es *otro*) que acompaña al individuo durante toda su vida y que se manifiesta en sus sueños, en su sombra, en su reflejo en el agua o en el espejo, en su eco e, incluso, en sus gases intestinales. Poseedor de inmortalidad, el doble sobrevive a la muerte de su cuerpo y a la descomposición del cadáver. Los síncope y desvanecimientos indican la fuga del doble, su abandono del cuerpo. Originariamente, los dobles no abandonan del todo el mundo de los vivos, sino que se hallan presentes en él pululando por todas partes, viven con los vivos. Posteriormente, se irán separando de ellos (en parte debido al temor que inspiran) y pasarán a tener su reino, su mundo propio, al que suelen llegar tras realizar un viaje. Por el poder que se les atribuye y por el temor y el culto que inspiran, los dobles ostentan potencialmente los atributos de la divinidad. Con el devenir histórico y la evolución de las creencias los dobles irán desapareciendo. Por un lado, de los dobles surgirán los dioses. Por otro, con el progreso de la noción de alma, el doble se atrofiará e interiorizará.

Para la visión mágica el universo es un «*universo fluido*», en movimiento, en el que las cosas y los seres pueden trocar su identidad, por lo que están sometidas a continuas metamorfosis regidas por el mecanismo de la muerte-renacimiento.

Por otra parte, critica Morin la creencia de que el pensamiento arcaico es un pensamiento mítico carente de racionalidad. El pensamiento arcaico no es sólo un pensamiento mítico-mágico, sino que es un pensamiento «unidual», a la vez simbólico/mitológico/mágico y empírico/técnico/racional. Los hombres arcaicos no carecen de pensamiento racional, empírico y técnico (fabrican herramientas, trazan estrategias de acción, adquieren conocimientos observando y experimentando, etc.) y distinguen perfectamente entre sus actividades empíricas/técnicas/racionales y sus actividades simbólicas/mitológicas/mágicas. Lo que ocurre es que, aunque distinguen, muchas de sus actividades tienen un carácter unidual, son tanto actividades prácticas como mitológicas (así, por ejemplo, no es posible distinguir los ritos de caza del hecho de la caza). Por otro lado, en el mundo arcaico no se ha constituido aún (como ocurrirá en Grecia con el surgimiento de la filosofía) una esfera autónoma en la que se desarrolle un pensamiento y un conocimiento teórico, sino que estos están ligados de modo instrumental a finalidades prácticas.

Con el surgimiento y desarrollo de las civilizaciones históricas los dos tipos de pensamiento, así como su dialéctica, evolucionaron y el pensamiento simbólico/mitológico/mágico se transformó en pensamiento religioso. En los últimos desarrollos de la historia occidental, se estableció una oposición entre razón y mito, entre ciencia y religión. En el siglo XIX y a comienzos del XX se creía en la evolución necesaria y progresiva del mito a la razón, de la religión a la ciencia, hasta llegar a su desaparición final, que correspondería con el triunfo de las verdades positivas, racionales y científicas. Esta concepción fue claramente formulada por Augusto Comte. Según Morin, es cierto que los mitos y las religiones han retrocedido y se han modificado con el surgimiento y la expansión de la ciencia, la filosofía y las ideologías, pero no han desaparecido. La ley comtiana de la sucesión de los tres estadios noológicos (mítico, religioso y racional) es errónea y constituye ella misma un mito. El formidable desarrollo científico-técnico en modo alguno ha supuesto la desaparición de las religiones y del mito, sino que se ha visto acompañado del surgimiento de nuevos mitos, de nuevas supersticiones y de nuevas creencias religiosas. Como ya viera, entre otros, Marx Weber, el proceso de laicización es un proceso de secularización de ideas mítico-religiosas. Las formas noológicas antiguas persisten: las grandes religiones permanecen, en las grandes ciudades proliferan los curanderos y los adivinos. Los mitos y la visión mágica del mundo se desarrollan en la «noosfera estética»: las analogías antro-po-socio-cosmológicas perviven en la poesía y los esquemas míticos operan en los fenómenos estéticos. El mismo proceso de modernización ha generado el surgimiento de nuevas mitologías, como la mitología del Estado/Nación y la mitología y la religión comunista de la salvación terrestre; las grandes nociones soberanas de las ideologías modernas (Libertad, Democracia, Razón, Ciencia, etc.) constituyen nuevos mitos y muchos de sus principios explicativos (*el* capitalismo, *la* burguesía, etc.) constituyen reificaciones y personalizaciones de carácter mítico; se ha producido una mitologización de la Razón, una degeneración del pensamiento racional en racionalización. Por tanto, en el mundo contemporáneo los dos pensamientos (el racional y el mitológico) coexisten, se mezclan y mantienen entre sí relaciones complejas. La racionalidad moderna no ha expulsado los mitos ni podrá expulsarlos ya que la insondabilidad de lo real y el misterio radical del ser constituirán siempre fuentes de las que el mito manará. En definitiva, para Morin es falsa la concepción antropológica que afirma que hubo una vez un hombre arcaico, mitológico, irracional al que habría sucedido el *homo rationalis*. *Homo* es de manera compleja (complementaria, concurrente, antagonista e incierta, a la vez) racional y mitológico.

La desmitificación es necesaria, pero no podemos prescindir del mito; los mitos forman parte de la realidad humana. No podemos prescindir de idealizaciones ni de imaginaciones que expresen nuestras aspiraciones antropológicas y nos impelan a realizarlas propulsando, así, nuestra humanidad. A pesar de su carácter imaginario, el mito no puede ser recludo en la alternativa verdadero/falso. Los mitos pueden ser ilusorios, falsos (por no ajustarse a la realidad) a la vez que verdaderos (por las profundas aspiraciones humanas que expresan). Es imposible prescindir de mitos. Lo que debemos hacer, a juicio de Morin, es establecer una nueva relación con nuestros mitos basada en el reconocimiento de su carácter mítico en vez de en su afirmación dogmática. Debemos controlar nuestros mitos en lugar de que ellos nos posean y controlen.

3. El Arkhe-Espíritu

Según Morin, el pensamiento racional y el mitológico tienen la misma fuente, a saber: «los principios fundamentales que gobiernan las operaciones del espíritu/cerebro humano» (Morin 1986: 184). Nuestro autor habla de un «Arkhe-Pensamiento», «Arkhe-Espíritu» o «Espíritu-Raíz» que correspondería a «las fuerzas y formas originales, principales y fundamentales de la actividad cerebro-espiritual, *allí donde los dos pensamientos todavía no se han separado*» (Morin 1986: 184). Este Arkhe-Espíritu es «un nudo gordiano cerebro-espiritual» en el que lo subjetivo y lo objetivo todavía no se hallan disociados, en el que la representación se confunde con la cosa representada, en el que la imagen y la palabra son a la vez signos, símbolos y cosas, y donde el lenguaje no se ha disociado aún en prosaico (indicación) y poético (evocación)(4). En virtud de este nudo gordiano arkhe-espiritual, en toda actividad mental en estado naciente habrá siempre una tendencia a la reificación (sustancialización) de la representación, una

tendencia a la coagulación simbólica entre imagen/palabra y cosa, y una tendencia a la participación, es decir, a los procesos de proyección/identificación. Se trata de «tendencias espontáneas» y de «principios fundamentales» de cualquier pensamiento, sea éste mitológico o racional. Lo que ocurre es que el pensamiento mitológico desarrolla estas tendencias y principios en una dirección y de una manera y el pensamiento racional en otra y de otro modo (véase Morin 1986: 185-171):

a) El conocimiento por semejanza y analogía no sólo es utilizado por el pensamiento simbólico, sino que también lo pone en práctica el conocimiento racional (la inducción, por ejemplo, está basada en la repetición de lo semejante). Lo que ocurre, según Morin, es que en el pensamiento simbólico-mitológico la analogía no está sometida al estricto control empírico y lógico que la somete el pensamiento racional.

b) Tanto en el universo mitológico (fenómeno del doble) como en el universo empírico (la representación como imagen analógica de lo real) se establecen relaciones uniduales entre la representación y lo real. Pero mientras que el pensamiento racional distingue entre imagen y realidad, el pensamiento mitológico unifica analógica y simbólicamente la realidad y su imagen, reifica las imágenes y les otorga realidad.

c) La objetividad y la subjetividad del conocimiento no proceden de dos fuentes diferentes, sino que ambas surgen a partir del mismo circuito de relaciones entre el sujeto y el mundo. La diferencia está en que el pensamiento empírico-racional se polariza en la objetividad de lo real y el pensamiento mitológico lo hace en la realidad subjetiva (5).

d) En todo signo/símbolo, sea este lingüístico o icónico, podemos distinguir dos sentidos. Un sentido indicativo e instrumental, en el que predomina la idea de signo; en función de este sentido las palabras son indicadores, designadoras de las cosas. Un sentido evocador y concreto, en el que predomina la idea de símbolo, bajo el cual las palabras son evocadoras de la presencia y de la virtud de lo que es simbolizado y suscitan la representación de la cosa nombrada. Ambos sentidos se encuentran potencialmente en todo nombre y en toda figuración icónica de manera que indicación y evocación se contienen entre sí, si bien pueden ser separados y opuestos. Así, el pensamiento-lenguaje cotidiano utiliza las palabras en su ambivalencia indicativo-evocadora. En el pensamiento científico-técnico, domina el poder indicativo de las palabras que, además, suelen ser sustituidas por signos matemáticos carentes de poder simbólico. En el lenguaje poético prima el valor simbólico de las palabras (6).

De este modo, vemos cómo Morin consigue concebir tanto la unidad de los dos pensamientos (Arkhe-Espíritu) como su complementariedad y su antagonismo. El Arkhe-Espíritu es la fuente indiferenciada de la que surgen mito y logos. A partir de una fuente común los dos pensamientos pueden *divergir* hasta devenir *opuestos*. Siguiendo a Morin (7), podemos establecer algunas de las divergencias existentes entre los dos pensamientos. Si en el pensamiento empírico/racional hay dominancia de la disyunción, se produce una disyunción entre lo real y lo imaginario, una convencionalización de las palabras, la irrealización de las imágenes, la reificación de las cosas, el aislamiento y el tratamiento técnico de los objetos, un fuerte control empírico exterior, un fuerte control lógico sobre lo analógico, se tiende al pan-objetivismo y a la abstracción/generalidad (esencia); por su parte, en el pensamiento simbólico/mítico, hay dominancia de la conjunción, se produce una conjunción entre lo real y lo imaginario, una reificación de las palabras y de las imágenes, las cosas adquieren fluidez y procesos metamórficos, se lleva a cabo un tratamiento mágico de los objetos, se establecen relaciones analógicas entre objetos, un fuerte control interior vivido y un control igualmente fuerte de lo analógico sobre lo lógico, se tiende hacia el pan-subjetivismo y la concreción, la singularidad y la individualidad (existencia).

Los dos pensamientos se complementan y relacionan tanto en las sociedades arcaicas como en las contemporáneas. La complementariedad y la relación entre los dos pensamientos posibilitan el establecimiento de bucles dialógicos entre lo concreto y lo abstracto, lo subjetivo y lo objetivo, lo personal y lo impersonal, lo singular y lo general, lo comunitario (*gemeinschaft*) y lo societal (*gesellschaft*). Tanto el pensamiento mitológico como el pensamiento racional comportan «carencias». El primero, se halla desprovisto de controles empírico-lógicos que le permitan acceder a la objetividad; el segundo, es ciego para con lo singular y estéril para la creatividad. Ante estas carencias, no es posible

«una superación totalizante que englobara armoniosamente» a los dos pensamientos. Lo que es posible es comprender las carencias de cada pensamiento y hacerlos dialogar con el fin de que cada uno comprenda y aplique las virtudes del otro. Así, por un lado, el pensamiento racional debe desarrollarse hacia una «racionalidad compleja», hacia una «razón abierta» capaz de autocriticarse y, por tanto, capaz de reconocer lo singular, reconocer los límites de la racionalidad, evitar la racionalización, dialogar con lo irracionalizable, comprender la necesidad del pensamiento simbólico (compresión, proyección - identificación, simpatía) para la comunicación subjetiva y para la creatividad; por el otro, el pensamiento simbólico-mitológico debe, igualmente, ser capaz de autocriticarse y de razonarse, para tomar conciencia de su carácter, de sus carencias y de sus límites.

4. Conciencia, inteligencia y lenguaje

La conciencia consiste en «la emergencia del pensamiento reflexivo del sujeto sobre sí mismo, sobre sus operaciones, sobre sus acciones» (Morin 1986: 134); es reflexión, reflexividad; consiste en «la vuelta del espíritu sobre sí mismo *vía* el lenguaje» (Morin 1986: 207); es, pues, inseparable del pensamiento y del lenguaje. La conciencia, incluso la de sí mismo, es siempre desdoblamiento. La conciencia de sí es unidual, a la vez, una y doble; a partir de su unidad, el Yo se desdobra objetivándose. El desdoblamiento supone la constitución de un metapunto de vista desde el cual el sujeto puede tratar como objetos todas sus actividades, puede objetivarse a sí mismo, criticar y autocriticarse. La conciencia es un fenómeno a la vez subjetivo y objetivo. Subjetivo, porque supone la presencia del Yo individual que se autoconsidera como sujeto. Objetivo, ya que el Yo se esfuerza por considerarse objetivamente a sí mismo y al mundo, por considerarse a sí mismo y considerar el mundo como objetos de conocimiento; en este sentido, se produce un distanciamiento tanto espacial como temporal con respecto al objeto/sujeto inmediato reflexionado. La conciencia supone la creación de una dualidad interna. Esta escisión interior produce al mismo tiempo los desgarros propios de la conciencia escindida y las posibilidades de la reflexión, la introspección y el autoanálisis. La conciencia «presupone una aptitud para la reflexión, en el sentido de desdoblamiento, gracias a la cual el conocimiento se observa en sí mismo y llega a convertirse en un objeto más de conocimiento» (Morin 1973: 158).

La conciencia puede retroactuar sobre el espíritu y sobre el ser y reformarlos, modificarlos, pero suele ser una emergencia frágil, intermitente y epifenoménica. La conciencia, como el pensamiento, emerge, en parte, de un fondo inconsciente, de procesos inconscientes; es el resultado de una dialógica entre conciencia e inconsciencia. La conciencia de sí proporciona a cada uno un conocimiento de sus aspectos más personales, íntimos, secretos; pero, al mismo tiempo, debido a que estamos demasiado cerca de nosotros mismos y a nuestro egocentrismo, es también equivocación y (auto-)engaño. Para paliar y corregir el auto-engaño, el auto-examen debe ser también auto-hetero-examen, recurso y apertura a la crítica por parte de los demás (Morin 1986: 212). La conciencia de sí puede y debe desarrollarse, pero nunca podrá hacerlo hasta el punto de llegar a ser soberana e infalible ya que una gran parte de nosotros mismos siempre seguirá siendo inconsciente.

Por lo que a la inteligencia concierne, aunque ésta opera en diversos ámbitos (*praxis, techne, theoria*), en cada uno de los cuales manifiesta especificidades propias, la inteligencia aparece siempre como «una aptitud estratégica general», como «un *general problems solver*»; en cada ámbito especializado se manifestarán «las mismas cualidades fundamentales de inteligencia» (Morin 1986: 195). Estas cualidades son diversas y algunas de ellas antinómicas entre sí, pero su asociación resulta indispensable para generar inteligencia. Algunas de las cualidades constituyentes de la inteligencia humana son (Morin 1986: 195-196):

- 1) el auto-hetero-didactismo rápido, es decir la capacidad de aprender por uno mismo aun cuando se utilice la enseñanza de una competencia exterior;
- 2) la aptitud para jerarquizar lo importante y lo secundario, para seleccionar lo significativo y para eliminar lo no pertinente o inútil;

3) el análisis circular de la utilización de los medios con vistas a un fin y de la conveniencia de los medios para alcanzar los fines, o en otros términos la aptitud para concebir la retroacción en bucle medios fines;

4) la aptitud para combinar la significación de un problema (reduciéndolo a enunciado esencial) y el respeto a su complejidad (teniendo en cuenta las diversidades, interferencias, incertidumbres);

5) la aptitud para reconsiderar la propia percepción y la propia concepción de la situación;

6) la aptitud para utilizar el azar para hacer descubrimientos y la aptitud para dar prueba de perspicacia en situaciones inesperadas;

7) la aptitud sherlock-holmesiana para reconstituir una configuración global, un evento o un fenómeno a partir de huellas o indicios fragmentarios;

8) la aptitud para suputar el futuro considerando las diferentes posibilidades y para elaborar eventuales escenarios teniendo en cuenta las incertidumbres y el surgimiento de lo imprevisible;

9) la «serendipidad», que combina la aptitud para dar prueba de perspicacia en situaciones inesperadas y la aptitud sherlock-holmesiana;

10) la aptitud para enriquecer, desarrollar, modificar la estrategia en función de las informaciones recibidas y de la experiencia adquirida;

11) la aptitud para reconocer lo nuevo sin reducirlo a los esquemas de lo conocido y la capacidad de situar esto nuevo con relación a lo conocido;

12) la aptitud para afrontar/superar situaciones nuevas y la aptitud para innovar de manera apropiada;

13) la aptitud para reconocer lo imposible, discernir lo posible y elaborar escenarios que asocien lo inevitable y lo deseable;

14) la aptitud para «bricolar», es decir: a) desviar un objeto, un instrumento, una idea, una institución, etc., de su sistema de referencia y de su finalidad propia, para integrarlos en un sistema nuevo y darles una finalidad nueva; b) transformar un conjunto de elementos para dotarlo de propiedades y finalidades nuevas;

15) la utilización de información, la memoria, la experiencia y la imaginación. Así, la inteligencia no sólo consiste en aprender de la experiencia de «lo vivido», sino también en la capacidad para cuestionar aquello que «sabemos porque lo hemos vivido».

Por su parte, lo contrario de la inteligencia, la estupidez (*bêtise*) es «la expresión de fuertes carencias en algunas de las aptitudes clave cuya combinación constituye la inteligencia humana, y de carencias fuertes en esta combinación misma» (Morin 1986: 197). De este modo, la *bêtise* corresponde, por ejemplo, a la incapacidad de aprender de la experiencia y de los propios errores, a la incapacidad de modificar los esquemas mentales en función de la novedad de las situaciones, a la selección de falsos problemas y de criterios erróneos en detrimento de los verdaderos, a la acumulación de datos inútiles, a la pérdida de vista de los fines en el uso de los medios y a la incapacidad de concebir medios adecuados a los fines.

Finalmente, el lenguaje es necesario para el pensamiento, la comunicación, la conciencia, la reflexión, la creación de vínculos sociales y de cultura. El lenguaje se constituye entre lo innato y lo adquirido; la

aptitud para el lenguaje (adquirida filogenéticamente en el curso de la hominización) es innata en *homo sapiens*, pero toda lengua debe ser aprendida en el seno de una cultura. El lenguaje (como el pensamiento) «se funda en una dialógica permanente de simplificación / complejización» (Morin 1986: 133). Esta dialógica se muestra esencialmente en dos puntos. En primer lugar, el lenguaje traduce en enunciados lineales y secuenciales lo que se manifiesta como simultaneidad, concomitancia, encabalgamiento, inter-retroacción. De este modo, el lenguaje es capaz de expresar mediante una simplificación secuencial/lineal lo no secuencial ni lineal (y, por tanto, complejo). En segundo lugar, el lenguaje simplifica lo concreto, singular y particular mediante la abstracción universalizadora. Pero el lenguaje puede también expresar la complejidad de lo concreto y lo vivido. De este modo, el lenguaje nos permite desarrollar una dialógica y un vaivén entre lo abstracto, lo concreto y lo vivido.

Morin se opone a las dos siguientes concepciones unidimensionales del lenguaje. Por un lado, se opone a todo intento de hacer del lenguaje un simple instrumento de transmisión, de disolver el lenguaje en las estructuras mentales y de trasladar la cuestión de la naturaleza y las estructuras del lenguaje a la de la naturaleza de las estructuras del espíritu/cerebro humano. La remisión del lenguaje a las estructuras mentales es justa, pero olvida «la realidad objetiva y la consistencia noológica del lenguaje» (vocabulario, reglas gramaticales y sintácticas) (Morin 1991: 165). Por otro lado, se opone a toda pretensión de hacer del lenguaje la realidad humana clave, a su reificación, a la tendencia a reducir todo lo humano al lenguaje. Contra estos dos reduccionismos nuestro autor defiende una concepción compleja del lenguaje capaz de reconocer a la vez la realidad objetiva y autónoma del lenguaje, el espíritu/cerebro humano que lo produce, el individuo-sujeto que es su locutor y las interacciones culturales y sociales en las que adquiere consistencia y ser.

En vez de reducir de un modo u otro, tenemos que pensar y comprender la «relación rotativa productora» y la interdependencia circular existentes entre el lenguaje («máquina lingüística» dotada de organización propia), el sujeto hablante, la cultura y la sociedad. Parafraseando a Morin, podemos decir que la sociedad hace el lenguaje que hace a la sociedad, el hombre hace el lenguaje que hace al hombre y el hombre habla el lenguaje que le habla. Considerado desde un aspecto, todo enunciado es subjetivo, desde otro es resultado de la actualización de sus reglas lingüísticas organizacionales, desde otro es un enunciado anónimo y colectivo producto del contexto socio-cultural y del periodo histórico. Por tanto, en todo enunciado «yo, ello, se» coexisten, hablan al mismo tiempo. No hay lenguaje sin interacciones sociales entre individuos, pero la sociedad humana no es posible sin interacciones y comunicaciones lingüísticas. Los individuos, la sociedad y el lenguaje interdependen mutuamente. Como la sociedad y los individuos (en definitiva, como toda realidad perteneciente a la vida), el lenguaje es también a la vez autónomo y (eco-)dependiente.

Tenemos que concebir el lenguaje desde la categoría de organización (véase Morin 1991: 167-168), y, en este sentido, podemos hablar de una «*physica*» del lenguaje, ya que la *physis* es, para nuestro autor, esencialmente organización. Además, el lenguaje tiene vida, hay una vida del lenguaje (véase Morin 1991: 168-172), pues podemos establecer varias vinculaciones entre lo biológico y lo lingüístico. La lingüística estructural permite establecer una analogía entre el lenguaje humano y el lenguaje del código genético en virtud de su misma estructura organizacional de doble articulación. La lingüística generativa de Chomsky liga el lenguaje al mundo biológico a través del cerebro humano; para Chomsky, el aprendizaje de la lengua sólo es posible gracias a la existencia de competencias innatas, inscritas en las potencialidades cerebrales de *homo sapiens*. Como toda organización viviente, la organización lingüística es también auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organización. *Auto*, pues el lenguaje posee una autonomía relativa con relación a los dos ecosistemas (la esfera sociocultural y el sujeto locutor) de los que depende. *Geno-feno*, puesto que las distinciones y conjunciones (oposiciones complementarias) entre lengua y palabra, paradigma y sintagma, competencia y actuación, propias, respectivamente, de las lingüísticas saussuriana, jakobsoniana y chomskiana, remiten en el fondo a dos niveles coorganizacionales, propios de toda lengua, uno, generativo (el de los principios de selección, las reglas de transformación, las potencialidades del discurso), y el otro «fenoménico» (el de la secuencia efectiva del enunciado o del discurso), revelándonos, así, el carácter genofenoménico de la organización lingüística. *Ego*, puesto que

el lenguaje remite siempre a un sujeto locutor. El radical *Eco* se refiere, en la organización lingüística, a la instancia sociocultural; el lenguaje y la esfera sociocultural se organizan y regeneran mutuamente, se coorganizan. Finalmente, como cualquier ser viviente, el lenguaje se *REorganiza* y regenera: las palabras se deterioran y mueren, migran de una lengua a otra, se crean palabras nuevas, las lenguas evolucionan.

Morin (8) se ocupa también de la cuestión del sentido del lenguaje aplicando los principios epistemológicos del paradigma de la complejidad a esta cuestión. Desde el punto de vista del sentido, el lenguaje puede ser considerado como una organización hologramática en la que, como es propio de todo holograma, no sólo la parte está en el todo, sino también el todo en la parte. El sentido de una palabra no es una unidad elemental. En primer lugar, porque las palabras a menudo son polisémicas. Pero, sobre todo, porque el sentido de una palabra requiere y presupone el conocimiento del significado de las palabras por las que se define; conocimiento que, a su vez, exige la comprensión del sentido de las palabras con las que se expresa el significado de la nueva definición y así sucesivamente en cadena «en un circuito infinito» en el que termina por movilizarse el conjunto del vocabulario y de las reglas del lenguaje. La definición de una palabra es siempre relativa a las demás palabras de la lengua y en palabras de G. Pinson «por el juego de las definiciones imbricadas contiene la cuasi totalidad del vocabulario». Morin extrae de G. Pinson el siguiente ejemplo: «beber una copa, beber el vino contenido en una vaso, tragar el líquido alcoholizado procedente de la fermentación de la uva en un recipiente de cristal, hacer descender por el gástrico el fluido condensado alcoholizado procedente de la transformación por influencia de una enzímica del jugo del fruto de la viña en el utensilio hueco hecho de una materia quebradiza y transparente compuesta de silicatos alcalinos, etc..». Aunque en un momento dado podemos focalizar y detener nuestra comprensión sobre el sentido de una palabra, captarlo de modo discontinuo, acotarlo, aislarlo y separarlo de las cadenas lingüísticas en las que está inserto; no obstante, el sentido es inseparable de un *continuum* y de su conjunto sistemático organizador. De este modo, el sentido resulta paradójico, pues según el punto de vista que adoptemos se nos presenta bien como aislable o bien como un momento no aislable de un *continuum*. Las palabras comportan una pluralidad de sentidos diferentes y el sentido concreto con el que se interpreten depende del contexto o todo (la situación, el discurso, la frase) del que la palabra o el enunciado formen parte, de manera que el todo contribuye a dotar de sentido a la parte. Pero también el sentido de la palabra (la parte) retroactúa sobre el contexto contribuyendo a darle sentido al todo.

Debido a este carácter polisémico y contextual del lenguaje ordinario, algunos filósofos, epistemólogos y lógicos lo han tachado de ineficiente y han intentado sustituirlo por un lenguaje formalizado en el que todas las unidades de sentido estarían definidas con rigor y en el que todo enunciado estaría lógicamente controlado. Pero, como han mostrado los estudios de Jean Blaise Griza, es precisamente la combinación de términos vagos, polisémicos, indeterminados y de términos precisos lo que dota de fluidez al lenguaje ordinario y hace posible el pensamiento reflexivo y creativo. Los lenguajes especializados, tanto científicos como filosóficos, son indispensables para el desarrollo del conocimiento y es indispensable que creen su propio vocabulario especializado. Pero necesitan el soporte de la lengua ordinaria y las ideas esenciales de las teorías científicas y filosóficas pueden y deben ser expresadas en la lengua ordinaria con el fin de que los ciudadanos tengan acceso a los conocimientos científicos y filosóficos básicos.

IV. Reflexiones de antropología psicoafectiva

En las reflexiones que nuestro autor ha dedicado al psiquismo humano podemos discernir dos núcleos temáticos. De una parte, según Morin, la «antropología psico-afectiva» se constituye en torno a dos sistemas claves: por un lado, el sistema de la alteridad, el desdoblamiento y la multipersonalidad; y, por otro, el sistema mimético-metamórfico (9). Por otra parte, Morin considera que la histeria y la neurosis no deben considerarse sólo como fenómenos patológicos excepcionales que se desarrollan en determinadas personas, sino como dimensiones constitutivas de lo humano, como rasgos antropológicos centrales que afectan a todos los seres humanos; el ser humano es «*homo hystericus*» (Morin 1969: 144-145 y 149) y la noción de neurosis ha de ser «referida a la naturaleza humana en general» (Morin 1973:

166). De este modo, histeria y neurosis van mucho más allá del ámbito psiquiátrico, al que suelen restringirse, para tornarse en fenómenos antropológicos. En lo que sigue nos ocuparemos de cada uno de los núcleos temáticos señalados.

En *Le vif du sujet* (1969: 151-158) Morin se ocupó del tema de la multipersonalidad interna y potencial que existe en cada ser humano. Estamos habitados y poseídos por «instintos inacabados», por «formas elementales, a la vez físicas, vivientes y psíquicas», por «estructuras mentales persistentes», por determinados *elohim* (10) que estructuran nuestra personalidad según «extrañas leyes psico-imaginarias» (Morin 1969: 182). Como hemos dicho, para nuestro autor el fenómeno de la multipersonalidad, la alteridad y el desdoblamiento de la personalidad no es sólo un fenómeno «patológico», sino un fenómeno antropológico «normal» y básico (Morin 1973: 239-240 nota 3). El fenómeno patológico de los desdoblamientos de personalidad (en el que el sujeto puede adquirir alternativamente distintas personalidades, cada una, incluso, con una voz y una caligrafía propias) no hace más que exagerar un fenómeno humano normal.

El Yo como el átomo es aparentemente una unidad simple, primera e irreductible, pero, de hecho, es un sistema variado y múltiple, contiene múltiples personalidades más o menos desarrolladas, algunas de ellas sólo potenciales y pasajeras. En función de las circunstancias emerge una u otra personalidad. Morin distingue dos clases principales de multipersonalidad. De un lado, las personalidades íntimas, secretas, subterráneas, profundas; de otro, las personalidades socializadas, los roles sociales.

Por lo general, las personalidades no viven en una república democrática, sino que suele haber una personalidad dominante que intenta ejercer su soberanía sobre las personalidades secundarias e impedir que las personalidades virtuales se expresen. Nuestros ciclos y alternancias de depresiones y efusiones pueden ser percibidas como cambios de humor o de estado de ánimo de nuestra persona, pero también pueden considerarse como el afloramiento, la sucesión y la manifestación de personalidades diferentes.

Continuamente adoptamos roles sociales, lo que significa adoptar un personaje según las circunstancias, ponernos una máscara y representar un papel. Las máscaras no sólo ocultan, no sólo falsean el supuesto «rostro verdadero», sino que también son elementos de expresión. La vida como teatro va más allá de la vida como farsa. Teatralizar, adoptar un papel, representar un personaje no puede reducirse a farsa y engaño. La verdad y la realidad de los sentimientos no está excluida de la escenificación, sino que es precisamente a través de la teatralización, de la representación de un papel como estos se desarrollan y van siendo interiorizados en el Yo. De este modo, el juego de multipersonalidades del Yo es un juego histórico, un juego en el que lo verdadero y lo ficticio, lo real y lo imaginario, lo sincero y lo hipócrita están entremezclados.

Estas multipersonalidades son, unas con respecto a otras, tanto complementarias como antagónicas y contradictorias. Frecuentemente se producen desajustes y conflictos entre las diversas personalidades profundas, entre estas y los diversos roles sociales y entre los diversos roles sociales entre sí. Estos conflictos, a su vez, suscitan la creación de personalidades imaginarias. Las multipersonalidades que son potenciales u ocasionales en un individuo concreto, están real y efectivamente desplegadas y manifestadas en la extraordinaria diversidad de las individualidades humanas.

Pero el Yo no es sólo como un sistema de desdoblamiento y personalidades satélites, es también como una fuente de irradiación energética y de captación de energías (mimesis, metamorfosis, proyecciones e identificaciones). El Yo se torna también múltiple imitando alteridades; posee una aptitud simpática para *devenir otro* imitando personajes imaginarios o reales y una aptitud para secretar, inventar en la fantasía, la imaginación, el sueño, el juego personajes; tiene una enorme capacidad «mimético-metamórfica», una enorme capacidad para imitar personajes y transformarse en ellos. En la lectura, el cine, el teatro vivimos imaginariamente los personajes, los imitamos. Somos actores e imitadores aptos para asimilar personalidades exteriores, para dejarnos semi-poseer por otras personalidades. Estos procesos mimético-metamórficos son procesos de proyección-identificación movidos por la lógica psico-afectiva.

Por lo que al fenómeno de la «histeria» concierne, al hablar de ésta Morin se refiere a la dualidad o duplicidad fundamental que según él existe en el seno del Yo entre dos fenómenos antagónicos: la simulación imaginaria y la sinceridad realista. Esta duplicidad implica que el ser humano es «estructuralmente *homo duplex*» (Morin 1969: 145). La relación del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo es semi-imaginaria. El ser humano reifica sus sentimientos, ontologiza su afectividad, proyecta su interior psicoafectivo hacia el exterior y considera objetivas a sus proyecciones. De este modo, la realidad es siempre, para el ser humano, un híbrido entre una «armadura» hecha de innumerables relaciones y constancias objetivas y una «substancialidad» aportada por «la naturaleza histórica de la afectividad» (Morin 1969: 145).

La realidad no puede ser concebida como «*un* fundamento ontológico» independiente del sujeto que la concibe, sino que debe ser concebida como «un dato relacional», como una «relación entre el hombre y el mundo», relación que constituye la «relatividad de la realidad» (Morin 1969: 344). La realidad es, en parte, resultado de las actitudes existenciales e intelectuales del sujeto. El sujeto no sólo constituye la realidad a través de principios o procesos de racionalidad o racionalización que se despliegan en todos los niveles de la experiencia sensible y aportan los cuadros de referencia y las estructuras de integración que dotan de identidad al objeto, sino que también la constituye a través de procesos o principios psicoafectivos: «Nuestra realidad es la fusión, de una parte, del universo ideal - lógico - racional - matemático - abstracto y, de otra parte, del universo existencial - afectivo - histórico - imaginario» (Morin 1969: 345). Toda consideración de algo como «real» es resultado de una reificación parcial dependiente de un «sentimiento de realidad» proporcionado por el sistema psico-afectivo. El sistema psico-afectivo crea un sentimiento de realidad, reifica, confiere substancia y existencia, «secreta, en suma, el carácter ontológico de la existencia, el carácter existencial del ser, el carácter substancial de la realidad» (Morin 1969: 143). Los intercambios psico-afectivos con los otros, la sociedad, el mundo, se efectúan mediante procesos de proyección-identificación. Esto hace que lo real tenga una dimensión emotiva, semi-imaginaria, mágica e histórica. Los procesos racionalizadores y los procesos afectivos pueden ser ambos tanto principios de realidad como principios de irrealidad. Según Morin, «lo que nosotros denominamos realidad se haya siempre impregnado de afectividad y de imaginación» y «la objetividad sólo puede ser concebida por un sujeto», por lo que «no encontramos, de una parte, el reino de la objetividad y de lo real, que puede ser *aislado* por completo de la subjetividad y de lo imaginario, y de la otra las ilusiones de lo imaginario y de la subjetividad. Existe oposición entre ambos términos, pero, inevitablemente, se hallan abiertos uno para el otro de forma compleja, es decir, complementaria, competitiva y antagónica a un mismo tiempo» (Morin 1973: 153-154 nota 3). Lo cognitivo no es separable de lo existencial (de las carencias, los deseos, las necesidades, las inquietudes, las pulsiones), de lo sexual (el «cerebro bi-hemisférico»), de los estados emotivos (los dos haces hormonales) ni de lo pulsional y afectivo (el «cerebro triúnico»). Nuestras interpretaciones de la realidad no son independientes de nuestros estados psíquicos profundos (optimismo, estados depresivos, felicidad, pesimismo, etc.) y varían en función de ellos. Lo que consideramos como real pierde o adquiere consistencia según nuestros estados psico-existenciales. Nuestros deseos y temores contaminan nuestras ideas que creemos «puras» y obedientes a la lógica de la pura realidad y modelan nuestra visión del mundo. Las ansiedades, carencias, necesidades y miedos personales hacen que nos planteemos una serie de cuestiones, generan un elenco de «obsesiones cognitivas» a las que buscamos dar «respuestas aliviadoras» de nuestras angustias. Las obsesiones cognitivas animan y fundan la investigación y el conocimiento. Además de factores bio-cerebrales (la estabilización de los circuitos sinápticos que elimina la posibilidad de otros circuitos) y culturales de adhesión a nuestras ideas, hay también factores individuales, subjetivos y existenciales. El conocimiento humano no puede prescindir de sus aspectos existenciales y afectivos (pasión de conocer, sed de verdad), pero debe luchar contra los extravíos a los que estos pueden conducirlo. Para no encadenarnos a «las existencialidades del conocimiento» hemos de, a la vez que vivimos con/de ellas, distanciarnos de ellas desconfiando de las certidumbres tranquilizadoras, buscando la verdad «más allá del principio del placer», y autoanalizándonos continuamente. Hay que distinguir la idea de verdad del sentimiento de verdad. El sentimiento de verdad aporta la dimensión afectiva/existencial de la idea de verdad, suscita una doble posesión existencial («poseo la verdad que me posee») y es inseparable de los

sentimientos de certidumbre y de evidencia. Los sentimientos de verdad y de certidumbre aportan una respuesta a la angustia que nos produce la incertidumbre, nos liberan de la duda, nos procuran seguridad y alegría y nos pueden sumir en un estado religioso y peri-extásico de comunión con el Ser o Esencia del mundo.

Finalmente, para comprender, por su parte, la globalidad antropológica que Morin atribuye a la neurosis debemos tener en cuenta que la hipercomplejidad cerebral suscita incertidumbres, desórdenes, angustias, conflictos, crisis (11). También la sociedad y la cultura (prohibiciones y represiones) y la conciencia de la muerte son fuentes de ansiedad. Frente a todos estos factores críticos, el hombre responde con la neurosis, respuesta de carácter mítico, mágico, ritual y religioso mediante la cual calma todos los anteriores factores desencadenantes, se sobrepone a ellos, obtiene seguridad y protección y restablece su adaptación a la realidad exterior, su sociedad y su mundo interior (entre el hombre y su cerebro-espíritu plagado de seres noológicos: ideas, símbolos, dioses, fantasmas, etc.). Magia, mito, rito y religión, que constituyen «elementos primordiales de la arquecultura del *sapiens*» (Morin 1973: 169), son (siguiendo la fórmula freudiana que caracteriza a la religión como «neurosis obsesiva de la humanidad») «respuestas neuróticas básicas» (Morin 1973: 169) dadas ante la presencia de las incertidumbres, crisis, desórdenes, etc., suscitados por la hipercomplejidad cerebral. Al englobar e institucionalizar la mitología, la magia, el rito y la religión, la cultura «toma a su cargo el compromiso antropológico de la neurosis» y ofrece a los individuos «*patterns* adaptativos» de seguridad y adaptación. Sin esta solución neurótica, «la humanidad no hubiera logrado sobrevivir» (Morin 1973: 169) pues, como escribió T. S. Eliot, «*Human kind cannot bear very much reality*»: «El género humano no puede soportar demasiada realidad».

Notas

1. No nos ocuparemos aquí de las ideas, pues lo hemos hecho ya en Solana 1997, artículo al cual remitimos.

2. Mientras que Maurice Leenhardt, en *Do Kamo*, distinguió cronológica y lógicamente el cosmomorfismo y el antropomorfismo, para Morin ambos procesos, aunque distinguibles, resultan indisociables y por esto debe hablarse de antropo-cosmomorfismo. Así, por ejemplo, el papagayo totémico de los bororos posee rasgos humanos (está, pues, antropomorfizado), pero constituye también una fijación cosmomórfica con la que los bororos se identifican y a la que imitan (véase Morin 1951: 101 y Morin 1956: 88-89).

3. En el tercer volumen de *El método* Morin se refiere, respectivamente, a estos dos paradigmas como «paradigma antropo-socio-cosmológico de inclusión recíproca y analógica entre la esfera humana y la esfera natural o cósmica» y «paradigma de "unidualidad" tanto personal como cósmica» (Morin 1986: 175 y 176). Dado que con estas denominaciones Morin se está refiriendo, claramente, a los fenómenos que en sus obras anteriores (especialmente en *El hombre y la muerte* y en *El cine o el hombre imaginario*) calificaba como antropocosmomorfismo y desdoblamiento o fenómeno del doble, utilizaremos estas calificaciones por ser más breves.

4. Ya en *El cine o el hombre imaginario* se refería Morin a éste Arkhe-Espíritu, pero bajo la denominación de «la visión psicológica». Esta «visión psicológica» está constituida por procesos de proyección e identificación y es el «tronco común» de donde brotan tanto los fenómenos perceptivos (prácticos) normales como los procesos perceptivos afectivos (mágicos) y los procesos patológicos

(alucinaciones); tanto las objetivaciones como las subjetivaciones; tanto lo real como lo imaginario; tanto los procesos prácticos como los procesos imaginarios: «Los mismos procesos psíquicos nacientes conducen tanto a la visión práctica, objetiva, racional, como a la visión afectiva, subjetiva, mágica» (Morin 1956: 149). Este origen común permite comprender los intercambios y la coexistencia (como pasa en los pueblos primitivos) existentes entre la visión práctica y la visión mágica. Las similitudes entre la «visión psicológica» de *El cine o el hombre imaginario* y el Arkhe-Pensamiento de «*El conocimiento del conocimiento*» son evidentes. No obstante, mientras que la visión psicológica tiene como su nombre indica un claro carácter psicológico y está estrechamente ligada a los procesos psicológicos de proyección e identificación, el Arkhe-Pensamiento tiene un carácter menos psicológico, apenas depende de los mecanismos de proyección e identificación y aparece ligado al aparato biocerebral («actividades cerebro-espirituales»).

5. En *El cine o el hombre imaginario* (Morin 1956: 148-149, 155, 183, 212-213) aparecían ya estas ideas. En su «estado naciente», en su origen, en el psiquismo o espíritu humano existe una ligazón originaria, una «unidad» o «totalidad», una «dialéctica circular» entre subjetividad y objetividad. La subjetividad y la objetividad no son datos brutos radicalmente diferenciados, sino que surgen de una misma fuente: a través de los procesos de proyección e identificación. Es de estos procesos de donde la subjetividad y la objetividad brotan a la vez. Es porque nacen de una misma fuente por lo que se mezclan y encabalgan entre sí, renaciendo una de la otra y generando tanto una «subjetividad objetivante» como una «objetividad subjetivante», la mezcla de lo real y de lo imaginario. Es el modo de encauzar esta fuente común el que origina visiones diferentes. En la percepción práctica, los procesos imaginarios están ahogados en favor del reconocimiento objetivo. En la visión afectiva, los fenómenos de objetivación están ya cargados de subjetividad. En la visión mágica, la objetividad está atrofiada en favor de lo imaginario.

6. Estas ideas las desarrolló ya Morin en *El cine o el hombre imaginario*, si bien aquí en lo que a las fuentes de los diversos lenguajes se refiere otorgaba al símbolo un cariz más radical y originario, más «arqueológico».

Para el Morin de *El cine o el hombre imaginario* el lenguaje originariamente no es sólo un sistema de signos arbitrarios, sino que las palabras-signos son también símbolos. El símbolo es, a la vez, signo abstracto y representación de una presencia concreta; en algún modo, es una «abstracción concreta» (Morin 1956: 199). En un principio, las palabras no son, como afirma la concepción nominalista, simples etiquetas, sino símbolos cargados de la presencia, concreta y afectiva, de la cosa nombrada; el lenguaje «arcaico», al designar por medio de la analogía y la metáfora, constituye un auténtico sistema de relaciones y proyecciones antro-po-cosmomórficas (véase Morin 1956: 216-217). El símbolo «está en el origen de todos los lenguajes» (Morin 1956: 212). Lo que ocurre es que cada una de las vertientes del símbolo se especializará y aislará desarrollando sus virtualidades y dando lugar a lenguajes distintos (lenguaje poético, lenguaje cotidiano, lenguaje científico) pero que, en su origen, comparten la misma raíz.

7. Morin (véase 1986: 188-189) sintetiza en un par de cuadros algunos aspectos de la unidualidad existente entre el pensamiento simbólico-mitológico y el pensamiento empírico-racional. En uno de estos cuadros incluye también la unidualidad entre las acciones propias de cada uno de los dos pensamientos: la magia y la técnica, respectivamente. Pero no explica esta unidualidad. Más en concreto pues la dualidad entre magia y técnica apenas requiere explicaciones, no explica dónde se encuentra la unidad entre esas dos acciones. En *El hombre y la muerte* encontramos una posible respuesta a esta cuestión. Podemos decir que magia y técnica brotan de una «arque-acción originaria» (la expresión es nuestra) consistente en procesos antro-po-cosmomórficos. Según Morin (1951: 104), tanto en la técnica como en la magia se lleva a cabo un doble movimiento de cosmomorfización de lo humano y de antropomorfización de la naturaleza a través del cual el hombre se afirma en el mundo. Como hemos visto, la magia está basada en el establecimiento de analogías antropocosmomórficas entre el hombre (microcosmos) y el

mundo (macrocosmos) y supone una afirmación del hombre puesto que a través de las acciones mágicas el hombre intenta controlar los fenómenos del mundo para utilizarlos en su favor. Por lo que a la técnica concierne, también en ella se desarrolla un antropocosmomorfismo. Mediante la técnica el hombre se abre al mundo y lo transforma, le da configuraciones humanas, lo humaniza; humanización que supone una *antropomorfización* del mundo. Al controlar el mundo y servirse de él, el hombre mediante la técnica utiliza en su provecho las potencias y fuerzas telúricas, lo que, según Morin, supone de algún modo una *cosmomorfización* de las potencias humanas. Mediante la apropiación de las potencias cósmicas y la transformación del mundo el hombre se afirma a sí mismo. La diferencia entre los dos antropocosmomorfismos el de la magia y el de la técnica está en que mientras que el primero es fantástico e irreal, el segundo es real puesto que la técnica «da realmente forma humana a la naturaleza y fuerza cósmica al hombre» (Morin 1951: 97). Además de a la magia y a la técnica, en *El hombre y la muerte* hace extensible al mito y al lenguaje el doble movimiento de cosmomorfización de lo humano y de antropomorfización de la naturaleza. Por lo que a éste último se refiere, tanto en la vertiente objetiva del lenguaje (lenguaje referencial) como en su vertiente subjetiva (lenguaje poético) se lleva a cabo un doble movimiento de cosmomorfización de lo humano y de antropomorfización de la naturaleza. Mediante la palabra objetiva «el hombre antropomorfiza la naturaleza» (así, por ejemplo, le da determinaciones humanas, la separa en partes) y, al mismo tiempo, el hombre se cosmomorfiza, se impregna de la riqueza de la naturaleza. En el lenguaje poético se utilizan metáforas cosmomórficas para designar realidades humanas y, recíprocamente, los fenómenos naturales son designados con metáforas antropomórficas («el tiempo está irritado»). Progresivamente las dimensiones objetiva y subjetiva del lenguaje se irán separando cada vez más. Por un lado, surgirá un lenguaje cada vez más objetivo y preciso, científico-técnico (así, ya no será «correcto» decir «el tiempo está irritado», sino «hay una depresión ciclónica de x milibares»). Por otro lado, la poesía asumirá la tarea de vehicular y expresar las participaciones y los intercambios psicoafectivos subjetivos. A través de los intercambios cosmo-antropomórficos del lenguaje el hombre afirma su individualidad. De este modo, el lenguaje nos revela la misma «bipolaridad antropológica» básica revelada también por la muerte y por la técnica, a saber: «la afirmación de la individualidad construyéndose por una parte a través de las participaciones, y por otra exaltándose en sus poderes» (Morin 1951: 100).

8. Véase especialmente Morin 1980: 108, Morin 1986: 116 y Morin 1991: 172-175.

9. Según Morin, con estos dos sistemas: «Encontramos en el corazón del problema del Yo los dos radicales de todas las antro-cosmologías mágicas: *el doble y la metamorfosis*. De una parte, la dualidad primera, la alteridad estructurante, la potencia desdobladora; de otra parte, la potencia metamórfica, sea mediante *mímesis*, sea mediante *poiesis*». Esta relación nos revela la línea de continuidad existente entre la antropología de la muerte de *El hombre y la muerte* y la antropología psico-afectiva de *Le vif du sujet*.

10. *Elohim* es el creador genésico, singular y plural a la vez, que aparece al principio del *Libro del Génesis*. Morin (véase 1969: 159) utiliza esta expresión para referirse a la fuente primordial, una y plural, de la que emergen los afectos, de donde surge la unidad y la pluralidad del Yo. Hay dos «*elohim* primordiales» que, a falta de mejores términos, Morin (véase 1969: 183) opta por llamar Eros o Empatía y Tanatos o Agresividad; existe un demonio del amor y del bien y un demonio del odio y del mal. En las relaciones humanas existe la maldad, «la voluntad de hacer el mal». El deseo de hacer el mal es, en primer lugar, un deseo de eliminar al otro, de matarlo y, en segundo lugar, es un deseo de hacer sufrir, y de aquí la tortura, que no es reducible a su función utilitaria (obtener información, por ejemplo), sino que en ella también existe el gusto de torturar por parte del torturador (véase Morin 1969: 188-189). El Yo ha de luchar contra estas tendencias para dominarlas y evitar que le dominen. Junto a estos *elohim* primordiales existen otros *elohim*, tanto positivos como «mezquinos». Los demonios mezquinos (véase Morin 1969: 238-242) son la suficiencia, la arrogancia, la incomprensión, la indiferencia, la crueldad. Además, nuestro autor habla de un *elohim* de la reciprocidad (dar lo que se recibe), ejemplificado en el

tali3n («ojo por ojo») y en el potlatch («don por don») y del *elohim* del sacrificio (toda realizaci3n y toda culpa exigen pagar un premio para obtenerlo o para expiarla, respectivamente) y del demonio de la culpabilidad. Los demonios interiores se exteriorizan manifest3ndose en la historia y en las instituciones sociales: «Las instituciones fundamentales etnogr3ficas de la humanidad, es decir, el derecho arcaico tali3n, potlatch, la magia como la religi3n con sacrificios, cultos, ritos propiciatorios, purificadores y disculpatorios, las instituciones modernas Estado, Naci3n, Patria, Partido y, en fin, esa instituci3n que es la persona (...) son los puntos de fijaci3n de los demonios, sus habit3culos, *sus* instituciones» (Morin 1969: 190).

11. No desarrollaremos aqu3 esto (c3mo la hipercomplejidad cerebral es fuente de des3rdenes y demencia), pues nos hemos ocupado ya de ello en Solana 1996: 30-32.

Bibliograf3a

Morin, Edgar

1951 *El hombre y la muerte*. Barcelona, Kair3s, 1ªed., 1974.

1956 *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona, Seix-Barral, 1972.

1969 *Le vif du sujet*. Paris, Seuil, 1982.

1973 *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropolog3a*. Barcelona, Kair3s, 3ª ed., 1983.

1977 *El m3todo, I: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid, C3tedra, 1981.

1980 *El m3todo, II: La vida de la vida*. Madrid, C3tedra, 1983.

1982 *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1984.

1986 *El m3todo, III: El conocimiento del conocimiento*. Madrid, C3tedra, 1988.

1990 *Introducci3n al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994.

1991 *El m3todo, IV: Las ideas. Su h3bitat, su vida, sus costumbres, su organizaci3n*. Madrid, C3tedra, 1992.

Solana, Jos3 Luis

1996 «Bioculturalidad y *homo demens*. Dos jalones de la antropolog3a compleja», *Gazeta de Antropolog3a* (Granada), n3 12: 19-33.

1997 «Noolog3a y ecolog3a de las ideas: una sociolog3a del conocimiento compleja», en: Antonio Robles Ortega (comp.), *Metasociolog3a y teor3a de la complejidad*. Granada, Facultad de Ciencias Pol3ticas y Sociolog3a (Universidad de Granada): 47-66.

Publicado: 1998-06

