

# **PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS DE LA COMPLEJIDAD. SOBRE ALGUNOS SUPUESTOS PARADIGMÁTICOS DE RE-FORMA EN EDUCACIÓN**

Luis Manuel Flores-González<sup>1</sup>  
Pontificia Universidad Católica de Chile

## **Resumen**

La búsqueda de vínculos epistemológicos de la complejidad supone apostar a una idea global de re-composición del saber, como son de hecho los lineamientos fundamentales del "pensamiento complejo" que sugiere Edgar Morin en toda su obra.

La "complejidad", en el contexto de este artículo, no se refiere fundamentalmente a una teoría ya hecha, sino a un tipo de pensamiento que instala una renovación paradigmática del saber y del conocimiento.

El pensamiento complejo consiste esencialmente en una decisión de enlazar el conocimiento, enfrentado a un creciente proceso de atomización y acumulación disciplinar y "objetiva" de contenidos supuestamente absolutos e irrefutables.

En una primera perspectiva que examina la posición del sujeto, revisando los alcances epistemológicos del "principio de la encarnación" con el nexo intencional de la conciencia con el mundo. El nexo entre complejidad y fenomenología es pertinente en la medida que ambas posiciones suponen la idea de movimiento y reciprocidad de los distintos elementos que componen el "tejido" de lo existente. El paradigma de la complejidad nos parece relevante al momento de reflexionar sobre el sentido de la educación y sus desafíos en nuestra época.

**Palabras claves:** Complejidad, Fenomenología, Paradigma, Interdisciplinario.

## **Abstract**

The search for the epistemological implications of complexity assumes the global idea of re-composition of knowledge, which as has been explicitly termed "complexity thinking" by Edgar Morin along his work.

"Complexity", in the context of this article, is not referred as a theory in itself, but as a way of thinking that calls for a paradigmatic renewal of learning and knowing.

Complexity thinking is essentially a disposition to bind knowledge, facing the growing process of disciplinary atomization and accumulation of "objective" contents,

---

<sup>1</sup> P.h D. Profesor de Filosofía de la Facultad de Educación. Pontificia Universidad Católica de Chile.

which are believed absolute and irrefutable.

Initially, the importance of the subject is examined, exploring the epistemological scope of the "embodiment principle" and the intentional nexus of consciousness with the world. The link between complexity and phenomenology is appropriate as long as both consider the idea of movement and reciprocity of the different elements that constitute the "texture" of existence. The paradigm of complexity becomes relevant when we meditate about the sense and challenges of education in our times.

**Key words:** Complexity, Phenomenology, Paradigm, Interdisciplinary.

La búsqueda de vínculos epistemológicos de la complejidad supone apostar a una idea global de re-composición del saber, como son de hecho los lineamientos fundamentales del "pensamiento complejo" que sugiere Edgar Morin en toda su obra.

La primera aproximación a la complejidad, en el contexto de este trabajo, se refiere no solamente a una teoría, sino a un proceso relacional de búsqueda de enlaces sistémicos de conocimiento, y de una decisión de religar el conocimiento enfrentado a su propia atomización. Desde otra perspectiva, el objetivo consiste en situar los nexos emergentes de diversos dominios que componen el conocimiento, desde la afirmación de una conciencia encarnada y ligada estructuralmente al mundo. Esta trama será conectada al interior de la investigación fenomenológica, que a pesar de sus orígenes racionalistas, orientó sus reflexiones al mostrar las conexiones de la conciencia hacia y para el mundo, interpretando a éste como una red de relaciones.

La fenomenología corresponde a un movimiento de "salida", implícito en las aporías racionalistas y empiristas del conocimiento. Estas posiciones oponían al sujeto cognoscente del objeto cognoscible. Esta separación se sustentaba a su vez en una metafísica que identificaba lo real con lo racional, o con los datos provenientes de la experiencia. La teoría científica estaba fundada en una epistemología que sostenía este andamiaje conceptual promoviendo un ejercicio científico ligado a las medidas empíricas de la experiencia y a sus racionalizaciones. El método científico respondía a las exigencias de racionalidad impuestas por este modelo paradigmático de conocimiento, en la medida que enuncian matemática y deductivamente las leyes estables de la naturaleza.

La cuestión epistemológica la situamos desde una triple meditación: primero como una reflexión que investiga sobre la "posición" del sujeto que conoce. Esta posición incontestablemente nos lleva al segundo momento que instaura una discusión sobre el estatuto "ontológico" de los objetos y del mundo, y en tercer lugar una toma de posición sobre el aparato cognitivo que permite tal conocimiento.

Esta exposición pretende mostrar y articular las siguientes hipótesis: 1º El movimiento fenomenológico "disuelve" los antagonismos clásicos entre sujeto y objeto del racionalismo y empirismo respectivamente. 2º El pensamiento complejo supone a la fenomenología en, al menos, dos de sus supuestos fundamentales: primero la condición enlazada del sujeto en el mundo y segundo el referido al flujo intencional

de la conciencia. 3º El paradigma de la complejidad es pertinente para resituar la orientación de la educación hacia sistemas interdisciplinarios de aprendizajes.

Dividiremos este trabajo con relación a nuestras hipótesis de la siguiente manera: 1º La fenomenología como movimiento recuperador de la experiencia del sujeto y del mundo. 2º La fenomenología y complejidad. 3º Proyecciones para la educación: La cuestión de la interdisciplinareidad.

## **1. La fenomenología como movimiento recuperador de la experiencia del sujeto y del mundo.**

La experiencia, en términos empiricistas alude a un *continuum*, a un bloque, a un contenido conmensurable de las cosas. Uno de los sentidos más "empíricos" de la noción de experiencia es aquel que alude a la idea de una experiencia acumulable con los años. La experiencia si seguimos el sentido común es lo "acumulable" cuantitativamente, y en este caso el todo no es necesariamente mayor que las partes.

La fenomenología, al revés del sentido común, toma distancia y pone entre paréntesis los datos primeros de la experiencia no para negarlos, sino para recomponerlos.

El tiempo y el espacio pueden ser medidos en una determinada escala física, y ser considerados como variables objetivas de un fenómeno dado. Sin embargo, hay otro tiempo y otro espacio que corresponden a dimensiones de la "subjetividad vivida". Hay experiencias en el campo de las ciencias cognitivas, que muestran de un modo contundente que el espacio es más bien emergencia y dimensionalidad de la percepción, que un atributo objetivo separado de la conciencia y de la percepción.<sup>2</sup>

Respecto del tiempo, los ejemplos son ya clásicos y conocidos por todos. San Agustín, probablemente el primer fenomenólogo en el sentido que mostramos en este trabajo, reconoce no poder definir lo que es el tiempo, aunque es incontestable que lo vivimos. El tiempo largo de una espera, o una aflicción, contrasta con el breve tiempo de felicidad que siempre se nos escapa.

La "experiencia vivida" corresponde al primer momento de recuperación de la experiencia. Este paso es paralelo a la afirmación de la conciencia que aparece ahora como movimiento intencional de un sujeto concreto que actúa en el mundo.

Todas las formas de racionalismo suponían una neutralidad no sólo de la experiencia, sino del sujeto frente a ella. El sujeto era interpretado como un árbitro conceptual puro de impresiones conceptos o que se forjaban en el monolítico ámbito que constituía a la experiencia.

<sup>2</sup> El caso de Held y Hein que ponen a dos gatitos recién nacidos, a uno de los cuales se le permite salir de su canasta, y al otro no. Dos meses después, este último se comportara como un "ciego", en relación a su medio, en cambio otro que tuvo la posibilidad de descubrir e integrar en su experiencia la del espacio se mueve con toda facilidad. Cf. Varela F. *El fenómeno de la vida*. Dolmen. Santiago de Chile.2000.p.241.

La experiencia se recupera fenomenológicamente cuando en la distancia del realismo ingenuo, se radicaliza la paradoja que la experiencia empírica no es toda la experiencia, y que "lo real" no es ni lo mismo ni igual al contenido de las percepciones sensibles.

Cada movimiento filosófico lleva sus propias contradicciones y limitaciones y muchas veces lo que se quiere superar en teoría, se niega en los principios que sustentan a la nueva crítica. No seremos los primeros en decir que Descartes es menos racionalista que la impronta racionalista que ha legado el denominado cartesianismo. Sin embargo, es también incontestable que Descartes establece una aporía entre la conciencia pensante desligada del cuerpo que siente. Descartes tenía razón en sostener que entre ilusión y percepción no hay diferencia real. Sin embargo, en lugar de enfrentar la "complejidad" de la percepción decidió afirmar la veracidad simple del pensamiento. Efectivamente, los sentidos engañan, pero el error que siempre es *a posteriori*, permite a Descartes negar *a priori* la naturaleza encarnada del ser humano. La negación de la corporalidad se sitúa en la incertidumbre de la sensación, el error de Descartes como diría Damasio consistió en desconectar la sensación del pensamiento.<sup>3</sup>

Ahora bien, la figura de Descartes resulta paradigmática porque da lugar para que más tarde E. Husserl (1859-1938), elabore los primeros lineamientos de la fenomenología. En un primer momento la fenomenología propone una actitud de depuración de la experiencia sensible (*epoché*) hasta llegar a la conciencia trascendental. E. Husserl, aunque crucial en el origen de la fenomenología, no es la única figura relevante. En efecto, toda la corriente existencialista de los 60-70 retomará, para bien o mal, los supuestos de la fenomenología en su empresa filosófica.

M. Merleau-Ponty (1908-1961) es un pensador clave en el encuentro entre fenomenología y percepción. Este filósofo, además de abrir el movimiento fenomenológico, más allá de las fronteras estrictas y rigurosas en que Husserl había instalado su proyecto filosófico, introduce estudios de neurociencia en sus análisis filosóficos.

Merleau-Ponty en la obra *Sens et non-Sens* describe el aire de la nueva metafísica: *La metafísica en el hombre se superponía a una robusta naturaleza humana que era gobernada según recetas comprobadas y que jamás era puesta en cuestión en los dramas completamente abstractos de la reflexión. Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencial se propone no explicar el mundo o descubrir sus "condiciones de posibilidad", sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede todo razonamiento sobre el mundo.*<sup>4</sup>

La relevancia de esta afirmación corresponde, en lo fundamental, a la ampliación del ámbito filosófico y epistemológico. La dimensión ante-predicativa de saber fenomenológico destaca el hecho de que el conocimiento científico disciplinar se

<sup>3</sup> Damasio A. *El error de Descartes*. Andrés Bello. Barcelona. 1996.

<sup>4</sup> Merleau Ponty. *Sens et non Sens*. Nagel, Paris.1966. Trad. Español, *Sentido y sin sentido*. Barcelona. Península. 1977.

sustenta en dimensiones pre-científicas. La cuestión es que el ámbito pre-científico no es un saber inferior en términos epistemológicos que el otro, y más aún, de algún modo es al revés. La sustentación del conocimiento "científico" reside en las bases experienciales del saber. La geografía presupone la experiencia de paisaje, y sobre todo del espacio. El "mundo" no es más un bloque, sino más bien una extensión y relación a nosotros como seres-en-el-mundo. Las figuras del universo corresponden a los pliegues infinitos de la materia en extensión y fuga. La materia no es más vista como sustancia esencial o monolítica, sino como dimensión y energía.

### 1.1. Fenomenología y complejidad

Hace tiempo P. Ricoeur veía los enlaces de la fenomenología con la hermenéutica mostrando que dichos ámbitos estratégicos del saber eran correspondientes, y se suponían el uno al otro.<sup>5</sup> Del mismo modo postulamos *mutatis mutandi* que hay una reciprocidad entre fenomenología y complejidad en el ámbito de los supuestos, y de los engranajes y pilares epistemológicos en que ambas posiciones se sostienen.

La teoría del pensamiento complejo y de la complejidad en el campo de las ciencias, especialmente en el área de la biología, la ecología, se alimenta de las matemáticas, la física, la geometría fractal, y como lo mostraremos a continuación suponen una visión fenomenológica del sujeto y del mundo. A este respecto E. Morin es explícito: *El objeto de conocimiento no es el mundo, si no la comunidad nosotros-mundo. Dicho de otro modo, el objeto de conocimiento es la fenomenología, y no la realidad ontológica.*<sup>6</sup>

La fenomenología no es sólo una nueva metodología, es decir, una nueva ruta de aplicación de conocimientos. La fenomenología surge como un puente de enlazamiento entre los sujetos y sus objetos. La descripción fenomenológica pretende recuperar una experiencia no dicha por las teorías científicas. El regreso a las cosas mismas corresponde al regreso de una actitud "naif" del mundo. La ingenuidad tiene un aspecto negativo, cuando justamente suponemos que las cosas no son tal como aparecen, y que nuestra perspectiva sobre ellas es objetiva, única, global, universal, absoluta. La dimensión "naif" de la experiencia es lo primario, lo propio, lo "nativo" de la experiencia del conocer. No hay pocos que sostienen que los primeros ensayos fenomenológicos están ya presentes en San Agustín. La pregunta por el tiempo, cuestión de suyo fenomenológica, es abordada por Agustín, como una experiencia y no como una variable objetiva.

En esta perspectiva, no es casual que neurobiólogos hayan introducido nociones que cobran sentido teórico como, por ejemplo, es el caso de la neurofenomenología, ni desde incluso antes, a mediados del siglo XX, las tentativas por religar la fenomenología con el análisis existencial.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ricoeur P. *Du texte à l'action. Essai D'Hermeneutique, II.* Édition du Seuil.1986.

<sup>6</sup> Morin E. *Ciencia con consciencia.* Anthropos.Barcelona.1994. p.108.

<sup>7</sup> Jonckheere P. *Phénoménologie et Analyse Existentielle.* 2<sup>o</sup> Edition. Deboeck. Université Bruxelles. 1989.

## 1.2. La cuestión fenomenológica

La cuestión fenomenológica alude al sentido de las cosas, lo que éstas significan, la dirección que toman, como también al horizonte de donde emergen. Es relevante hacer notar que, la fenomenología no se limita a una ciencia que estudie algo, en este caso los fenómenos, sino a una disposición del sujeto encarnado y situado en el mundo, de enlazar y enriquecer la experiencia de sí mismo y del mundo. La fenomenología tiende a romper los abismos generados por las teorías gnoseológicas que disponía siempre a sujetos neutros con objetos también neutros, paralizados en la inmovilidad de las esencias ya dadas, o en los pliegues abstractos de una conciencia trascendental.

El salto fenomenológico es un acto de recuperación de la experiencia y de la conciencia en la convergencia de "experiencias experienciales" o condiciones de la subjetividad (temporalidad, encarnación, intersubjetividad), que no son subjetivas en el sentido de ser acciones cerradas de los sujetos consigo mismos, sino vinculantes con los otros y el mundo. El mundo deviene experiencia, y por tanto deviene relación, movimiento, significación.

La cuestión de la fenomenología, entonces, no es una nueva teorización de los datos de la experiencia o de la conciencia, es una decisión de visitar las relaciones mismas que nos vinculan "a las cosas mismas". Sin embargo, "las cosas mismas" no son ya las esencias, o la materia, ni menos sus causas lineales materiales. Lo que las cosas "muestran" son sus caras, direcciones y movimientos abiertos, para la conciencia. La reciprocidad de una conciencia intencional "hacia" las cosas, y de las cosas "hacia" la conciencia, lleva a ampliar la actitud fenomenológica, al arte, la literatura, la historia, la estética, entre otros, y no sólo a la conceptualización filosófica.

## 1.3. Reposiciones paradigmáticas de la complejidad

Edgar Morin discute sobre los paradigmas de interpretación que se oponen el uno al otro, y que implican decisiones muy distintas al momento de construir conocimientos.

Por una parte el paradigma de simplificación, que tiende a reducir causal y linealmente sus enfoques y preguntas de investigación, en contraste con el paradigma de complejidad en claves emergentes del saber y de sus relaciones sistémicas.

El conocer no es más un sustantivo, sino un verbo que incorpora la introducción de dudas y preguntas más que de respuestas indubitables, más todavía de revisión y reposición del saber, que de adquisición y de repetición de principios, más sospechas que certidumbres.

La reposición paradigmática significa no sólo escoger, o trasponer el paradigma de la complejidad por otros tradicionales supuestamente en desuso, sino además en reposicionar el tenor del conocimiento desde la riqueza de los

saberes y de sus relaciones. El conocimiento tiende a quedar irreductiblemente sobre el dominio de contenidos y que por su propia naturaleza permanece como un objeto de-finido (terminado), mientras que el saber alude a una experiencia que rebasa los contenidos porque nos enfrentamos a nosotros mismos. La finitud de la experiencia no sólo contrasta con lo infinito del saber, sino además recreamos el mundo desde una visión menos totalitaria y más consciente de nuestra finitud y limitaciones.

## 2. Proyecciones para la educación: la cuestión de la interdisciplinariedad

Los límites entre una teoría de las ciencias y una teoría del conocimiento no son siempre discernibles sobre la base de criterios puros de objetividad. Las exigencias disciplinares y estrategias metodológicas tienden a separar el contenido del conocimiento sobre la base de una supuesta objetividad de cada uno de los dominios disciplinares, validados por ciertos paradigmas simplificadores y la mayoría de las veces reduccionistas.

Desde otra perspectiva, la institucionalización del conocimiento ha tendido a replicar el paradigma más funcional a la necesidad de reproducción y legitimación del propio sistema. Las disciplinas son objetos cerrados, tienden justamente a parcelar/cerrar el conocimiento de una forma estéril. Las escuelas y universidades reproducen con facilidad los conocimientos ya estructurados y legitimados por el mismo orden social.

Si bien no podemos soslayar la crítica de P. Bourdieu a la institución escolar como reproductora de conocimientos, desde los elementos aportados por la complejidad tenemos orientaciones y reformulaciones epistemológicas significativas que pueden favorecer la transformación de los círculos viciosos en, como diría De Rosnay, círculos virtuosos, creativos, emergentes.<sup>8</sup> *Los siete saberes de la educación del futuro* como *La Tête bien Faite* de E. Morin, son un terreno fértil de trabajo y de discusión tanto por los especialistas de una disciplina como por los metodólogos y didactas de la enseñanza.

En la actual situación en nuestro medio la tendencia reproductora del conocimiento (y, además, de muy mala calidad en base a los criterios establecidos), contrasta con otra necesidad sentida en diferentes ámbitos de resituar el horizonte de los ejes del saber, en la necesidad de progresar en el dominio de la transversalidad de las especialidades.<sup>9</sup>

Los ejes de renovación pedagógica nos parecen imprescindibles situarlos al interior de un cambio de paradigma que pueda resituar la formación de profesores del futuro, en al menos tres aspectos fundamentales:

<sup>8</sup> Cf. De Rosnay Joël. *L'Homme Symbiotique*. Edition du Seuil. Point.2000

<sup>9</sup> Vío C. "Investigación y Posgrado en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una Universidad centrada en el cultivo del saber". En *Revista Universitaria* PUC. Nº 72. 2001. p.41.

1. La adecuación de procesos que superen la racionalización, esto es el reduccionismo de un enfoque único del saber por el diálogo multidisciplinario de racionalidades.
2. La superación de los modelos explicativos por las de claves hermenéuticas comprensivas del saber.

## 2.1. Diálogo multidisciplinario de racionalidades

En este dialogo se revisa el valor de la razón como un proceso única, y universal. En un sentido inverso al racionalismo clásico la razón ahora "deviene" en un proceso plural de diversidad y alteridad. Lo Uno y lo múltiple no son reductibles a un orden racional dado.

Hace ya dos siglos los "maestros de la sospecha" -Freud, Marx y Nietzsche- iniciaron una critica profunda a la idea de una razón universal igual para todos.

En pleno siglo XXI hay grandes pensadores, como recientemente lo ha mostrado G. Vattimo, que insisten en la idea que pensar después de Nietzsche significa instalarse en una configuración de horizontes que haría imposible sostener la certidumbre racional que el ser es unívocamente un fundamento "fuerte". El ser no es porque está siendo radicalmente un acontecimiento que se escapa y despliega desde la fuga de horizontes abiertos y permeables.<sup>10</sup>

El fin de la metafísica no es el fin del pensamiento, sino la proclamación de un pensamiento débil, ya no más totalitario. Las ideologías se sostuvieron en una determinada metafísica. El humanismo se convirtió también en "ismo" y de alguna manera se pone en contra de la condición compleja del hombre con el mundo. En esta brecha metafísica del ser como absoluto nos hemos olvidamos de él y de nosotros mismos, como lo indica Heidegger y Levinas respectivamente en sus filosofías.

El pensar metafísico quedó atrapado en un concepto unívoco de sujeto, hombre y mundo. El hombre fue definido por la filosofía tradicional como un sujeto estable, con contenidos dados por la razón pura que operaba por género, especie y diferencia específica.

En el ámbito de la educación este paradigma ha influido más de lo que parece a simple vista. El método cartesiano suponía el ejercicio de dos supuestos racionalistas "fuertes". El principio de la división del conocimiento, y de reducción "simple" de ideas claras y distintas, impregnó a la educación con contenidos que se repiten y se reproducen desde una "verdad" imperecedera para siempre.

La lógica articuladora del racionalismo descansa a su vez sobre el principio de no contradicción: *Nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo*

---

<sup>10</sup> Gianni Vattimo. "Filósofo italiano: enérgica debilidad" en Artes y Letras diario *El Mercurio*, 9 de Noviembre 2003.

*sentido*. Este principio de incontestable validez se asimilaba a una lógica absoluta y apodíctica.

Hoy en día gracias al avance de las propias ciencias físicas este principio se ha relativizado. El principio de incertidumbre de Heisenberg, las leyes de la termodinámica, y la superación de disyuntivas irreconciliables entre la teoría corpuscular y ondulatoria de la luz, son indicaciones incontestables que proposiciones contrarias pueden ser y de hecho son verdaderas al mismo tiempo.

El paradigma de la complejidad no sólo pone en la discusión epistemológica una cuestión de medidas o escalas de dimensiones distintas, sino una dimensión cualitativa en que no sólo las partes están en el todo, sino el todo en las partes. La emergencia es transversal a la vida y la materia cósmica. Lo humano en el hombre no es sólo racional, es decir, *homo sapiens*, sino además *homo ludens* y *homo demens*.<sup>11</sup>

## 2.2. Claves hermenéuticas de comprensión

La ciencia clásica desde su tradicional metodología tiende a ser un conocimiento explicativo. El supuesto que se pone en marcha en esta investigación es que todo tiene una causa. Los efectos están en un rango ontológico distinto, son inferiores a sus causas. Desde la perspectiva del paradigma de complejidad las causas y efectos están en el mismo dominio de reciprocidad epistemológica, porque como ya lo había indicado B. Pascal los efectos son siempre otras causas de procesos que están siempre implicados.

Las asignaturas escolares mediatizadas todavía desde la inercia del racionalismo más clásico continúan no sólo privilegiando la idea de contenidos y repuestas por sobre las preguntas, sino que además se reitera la idea que las cosas se explican fundamentalmente por sus causas. El nivel de la explicación es incontestablemente necesario. Sin embargo, la finalidad del conocimiento más allá de la heteronomía de las explicaciones busca comprender el mundo. Tenía razón Marx cuando acusaba a los filósofos de limitarse sólo interpretar y no transformar el mundo. Hoy en día sabemos que cualquier transformación posible presupone despejar el conflicto de las interpretaciones de una historia que agotó sus grandes finalidades y metarrelatos. El nivel de la comprensión, la interpretación y la humildad no totalitaria de una verdad única re-orienta al conocimiento, el saber y a las ciencias en las antípodas de un pensamiento simplificador y reductor a formulas operativas de explicación.

Las reorientaciones propuestas desde el paradigma de la complejidad están todavía lejos de impregnar el *currículum* escolar o la formación de profesores en las universidades. Bajo muchos aspectos la institución educativa ha formalizado la idea respecto de un saber que se enseña, más que se aprende o descubre, y que las materias corresponden a dominios separados y aislados de conocimiento.

<sup>11</sup> Flores, Luis. "Elucidación de los supuestos antropológicos del Pensamiento Complejo". En *Hermenéutica Intercultural*. Revista de Filosofía. Universidad Católica Silva Henríquez. N° 12.2002-2003. p.117-135

Aunque los pensadores, filósofos o científicos se apropian de una problemática más allá de las fronteras o límites del conocimiento académico, la academia de alguna manera impone una lógica al saber que lo desnaturaliza.

No obstante, más allá de las diferencias de epistemólogos e investigadores, asistimos de todos modos a una revisión generalizada de la idea de un sujeto radicalmente separado de sus objetos. Ni el objeto es transparente al sujeto, ni éste a sus objetos de conocimiento. Si el objeto correspondió en su momento a un contenido "claro y distinto" de aquello que estaba delante y externo a nosotros, la distinción entre externo e interno pierde ahora su significación original.

La vida como la materia cósmica se cruza en procesos autoemergentes, que en la dinámica del azar y la necesidad componen y descomponen "lo real" que es mayor que la suma de las partes. Lo real no coincide con el campo de lo cognoscible, sobre todo si limitamos lo cognoscible al producto de sus contenidos. Lo cognoscible alude a un movimiento donde se tensionan los enlazamientos con las desconstrucciones de las formas estructurales del conocimiento.

Cuando E. Morin promueve la idea de enfrentar, por ejemplo, las incertidumbres, no es pensando en la propuesta de levantar un relativismo o escepticismo más o menos generalizado en nuestro tiempo, sino al contrario, es un movimiento de recuperación de nuestra condición humana finita y limitada, donde el mundo de las certezas ha hecho ya demasiado en favor de los dogmatismos y las exclusiones. La incertidumbre es un acto de reconocimiento de nuestros límites, pero por sobre todo la posibilidad concreta de ser más humildes y tolerantes, integrando la alteridad y la diferencia. Lo Uno y lo múltiple no son más elementos antagónicos sino recíprocos y correspondientes. Las caras posibles de la complejidad son infinitas y emergentes en la reciprocidad de las cosas, el universo, y la condición humana.

## Bibliografía

- DAMASIO A. (1996). *El error de Descartes*. Andrés Bello. Barcelona.
- DE ROSNAY JOËL. (2000). *L'Homme Symbiotique*. Edition du Seuil. Point.
- FLORES, LUIS. (2002-2003). "Elucidación de los supuestos antropológicos del Pensamiento Complejo". *Hermenéutica Intercultural*. Revista de Filosofía. Universidad Católica Silva Henríquez. N° 12.
- FRIED SCHNITMAN D. (1995). *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Paidós. Buenos Aires.
- GIANNI VATTIMO. "Filósofo italiano: enérgica debilidad". Artes y Letras Diario *El Mercurio*, 9 de Noviembre 2003. Santiago. Chile.
- JONCKHEERE P. (1989). *Phénoménologie et Analyse Existentielle*. 2º Edition. Deboeck Université Bruxelles.
- MERLEAU PONTY. (1977). *Sens et non Sens*. Nagel, Paris. 1966. Trad. Español, *Sentido y sin sentido*. Barcelona. Península.
- MORIN E. (2000). *À Propos des Sept Savoirs*. Pleins Feux.
- MORIN E. (1994). *Ciencia con consciencia*. Anthropos. Barcelona.
- MORIN E. (1999). *Los 7 Saberes de la Educación del futuro*. Unesco.

- MORIN E. (1999). *La cabeza bien puesta*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- MORIN E. (1991). *Introduction à la pensée complexe*. ESF. Paris.
- PENA-VEGA A. et PAILLARD B. (2002). *Edgar Morin. Dialogue sur la connaissance*. Editions de l'Aube.
- RICOEUR P. (1986). *Du texte à l'action. Essai D'Hermeneutique, II*. Édition du Seuil.
- VARELA F. (2002). *El Fenómeno de la Vida*. Dolmen, Santiago. Chile.
- VÍO C. (2001). "Investigación y Posgrado en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una Universidad centrada en el cultivo del saber". En la *Revista Universitaria PUC*. Nº 72.