



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Brower Beltramin, Jorge
Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de una
semiótica de la cultura
Estudios de Filosofía, núm. 37, enero-junio, 2008, pp. 31-60
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379847512003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de una semiótica de la cultura*

Epistemological implications of complex thought for the conformation of a semiotics of culture

Por: Jorge Brower Beltramin

Grupo de Investigación Comunicación, Cultura y
Semiótica de la cultura
Carrera de Publicidad
Universidad de Santiago de Chile
Santiago, Chile
jbrower@usach.cl

Fecha de recepción: 21 de junio de 2007

Fecha de aprobación: 21 de julio de 2007

Resumen: *El objetivo de este artículo es desarrollar un conjunto de reflexiones teórico-epistemológicas en torno al pensamiento complejo de Morin, que en definitiva sirva como soporte para la proposición de una semiótica de la cultura en la cual se integren los principios fundamentales de este pensamiento y de sus implicancias conceptuales directas. Con este fin revisamos aquí el dispositivo teórico propuesto por Morin, para luego establecer los lineamientos metodológicos básicos o instancias analíticas sobre las cuales definir la semiótica de la cultura. Finalmente podemos señalar que el presente trabajo representa un intento de sistematización de una batería conceptual transdisciplinaria cuya potencia gnoseológica hace posible optimizar metodologías de análisis como la semiótica sobre sistemas de significación específicos.*

Palabras claves: *epistemología, pensamiento complejo, paradigma, semiótica de la cultura.*

Abstract: *The objective of this article is to develop a set of reflections of a theoretico-epistemological character on the complex thought of E. Morin, which finally serve as a support for the proposal of a Semiotics of Culture in which the fundamental principles of this thought and its direct conceptual implications are integrated. With this aim in mind we review here the theoretical device proposed by Morin, so as to establish the basic methodological lineaments or analytical instances on which to define the Semiotics of Culture. Finally we can indicate that the present work represents an attempt at systematization of a transdisciplinary conceptual battery whose gnoseological power makes possible the bettering of methodologies of analysis such as the Semiotics on specific Systems of Meaning.*

Key Words: *Epistemology, Complex Thought, paradigm, Semiotics of Culture.*

* Este artículo es parte de las conclusiones del proyecto de investigación núm. 2070729, titulado La publicidad informal como expresión de identidad local, aprobado y financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (VRID) de la Universidad de Santiago de Chile, para el período académico 2007-2008.

1. Presentación

El pensamiento cartesiano inspiró la construcción discursiva de una ciencia cuya simplicidad y linealidad redujo los acontecimientos dentro de un mundo continuo, en el que las partes que lo componen se articulan de una sola forma y desde un eje espacio-temporal único. Esta perspectiva ha soslayado las diferencias y discontinuidades potenciales y reales que pueden existir entre los componentes de los acontecimientos estudiados. De igual modo, el azar y el caos que pueden producirse en los denominados "objetos de estudio" han sido sometidos a estructuras de análisis rígidas que muchas veces desvinculan la materialidad investigada del *continuum* en el que ésta se desarrolla, enriquecida y modificada por las diversas variables contextuales que le otorgan sentido y que en definitiva permiten su desarrollo.

Por su parte, el pensamiento complejo desborda la perspectiva cartesiana, tensionando sus estructuras teórico-argumentativas, con el fin de instalar una modalidad de conocimiento que incluye, dentro de la riqueza de los acontecimientos en estudio, las múltiples formas de vinculación de sus componentes, así como también la potencial estabilidad/inestabilidad de dichas vinculaciones. Desde este principio fundamental, la perspectiva epistemológica instalada por el pensamiento complejo re-construye el proceso del conocimiento de manera integral, incorporando tanto las regularidades como las irregularidades presentes en las manifestaciones culturales que se quieren describir y explicar.

Este fundamento básico de la complejidad implica un desplazamiento desde la certidumbre sobre lo conocido hacia la incertidumbre respecto al comportamiento y proyección de sistemas culturales cuyos límites o fronteras se presentan más bien de manera borrosa. Por otro lado, exige una apertura de las máquinas teóricas estructurales, que conocen desde la categorización previa y única, hacia campos discursivos heterogéneos, en donde códigos de diversos ámbitos forman una trama singular cuyo tejido se construye desde campos tan diversos como la política, la economía y los credos religiosos, entre otros.

Es así como las prácticas analíticas sobre el discurso de la cultura, inspiradas en el pensamiento cartesiano, previas a esta postura epistemológica compleja (entre las que se encuentran la semiótica y la antropología en sus períodos de desarrollo más ligados al estructuralismo), no han producido conocimiento respecto a la *semiosis* diversa que proyectan los sistemas simbólicos que regulan la existencia de la sociedades y sus culturas, sino que por el contrario, en una suerte de actividad

mecánica, recortan y ensamblan trozos textuales sin un sentido holístico (integrador), produciendo un conocimiento sancionado como verdadero e irrefutable.

El pensamiento complejo, por su parte, ilumina el proceso del conocimiento, permitiendo comprender los sistemas de significación cultural sin cortes ni pausas, en una dinámica en la que el analista debe seguir teniendo como meta el reconocimiento de la diversidad de lecturas posibles, más allá de la clausura de su análisis entendido como un producto definitivo. Reconocer la incompletud del sentido de los textos es precisamente tomar conciencia de que se trata de un trabajo intelectual que no se puede detener arbitrariamente, cuando quedan espacios semánticos visualizados, pero no abordados.

De esta forma, el análisis totalizante que hemos observado y a veces practicado sobre textos concretos, se presenta a la luz de la complejidad como inútil y vacío, desde su aproximación categorial a un objeto de estudio distante y extraño. Esta perspectiva analítica no ha comprendido la densidad semántica de la trama semiótica por medio de la cual se expresa la cultura y, en consecuencia, tampoco ha podido visualizar de manera productiva la relación que se establece entre esa trama semiótica y los sujetos que la producen.

Por el contrario, la actividad analítica promovida por el pensamiento complejo pretende acortar la distancia con aquello que se conoce, en pos de un conocimiento diverso que dé cada vez más sentido a las articulaciones simbólicas a través de las que se expresa una cultura, sin pretender encontrar un sentido total al que nunca se accede:

Itineramos en pos de la completud, a partir de una condición de insuficiencia insatisfactoria que nos dispara a la búsqueda: sabemos que no estamos en todo y no somos todo, rasgo éste que provoca el desplazamiento en todas las direcciones, sin tierra prometida garantizada, pero perseguida-imaginada al fin y al cabo por no sé qué necesidad, obsesión, soledad o patología conocedora de la especie (...).¹

Esta forma de ver la actividad analítica-interpretativa, inspirada en el pensamiento complejo, da cuenta, en gran medida, de los elementos que animan una forma de conocer permanente, no clausurante ni totalizadora.

A partir de estas reflexiones, veremos cómo un conjunto de principios articulados dan forma al paradigma de la complejidad. Estos principios constituyen un referente epistemológico de gran valor para el planteamiento formal de una

1 Gutiérrez, A. Un día antes de la complejidad [en línea]. En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe*. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septembre 1998, p. 1. Disponible en: <<http://www.complexus.org/rio/part1/04.html>>. Acceso el 11 de abril del 2007.

semiótica de la cultura que, por una parte, recoge los aportes de las tradiciones estructuralista y pragmática más notables en el desarrollo de esta disciplina y, por otra, amplía su capacidad de producción de conocimiento validando las múltiples fugas de sentido que se desprenden de estructuras que sólo pueden ser comprendidas como *ficciones operativas* que describen y explican provisionalmente las múltiples y fluctuantes expresiones de una cultura.

2. Proposición de un paradigma de la complejidad

Los conceptos que articulan esta propuesta de paradigma complejo serán tomados en su integridad de los trabajos del pensador francés Edgar Morin.² Sin embargo, es necesario destacar que estos principios articulatorios son deudores de diversas tradiciones, cuyos pensadores más notables irán apareciendo con sus aportes específicos a la formulación de este paradigma.

Es difícil definir la síntesis explicativa del paradigma de Morin, no tanto por su constitución interna, sino más bien por el tipo de disciplina a la cual pertenece. El despliegue conceptual de este investigador es fundamentalmente transdisciplinario, e intenta una aproximación al hombre y a su producción cultural en la que ese despliegue se presenta como un texto cuyas conexiones conceptuales dan vida a una visión muy rica de la dinámica de la producción cultural.

Sin embargo, y a pesar del desborde disciplinario del trabajo intelectual de Morin, su mejor ubicación se encuentra en el ámbito de una *antropología compleja* cuya temática fundamental es, por una parte, reintegrar y enraizar lo humano en su dimensión biológica y animal y, por otro, describir lo que este autor llama *dimensión demens*, para referirse a un correlato de la *dimensión sapiens*. Este correlato —*dimensión demens*— es aquel que escapa a los procedimientos racionales con que actúa el hombre y que lo devuelven en su accionar a su estado más animal, más instintivo.

2 Edgar Morin es un pensador de la complejidad, cuyos textos, artículos y conferencias han causado gran impacto en el ámbito intelectual europeo y latinoamericano. Su pensamiento se institucionaliza a partir de la creación del GRI (*Groupe de Réflexion Interdisciplinaire*), constituido en 1983 como una asociación de ciencia y cultura, bajo la presidencia de Henri Atlan y Jacques Robin. Este grupo (GRI) trabaja sobre tres temas centrales: el impacto de las tecnologías informativas, la cuestión de la evolución biológica y los conceptos de autonomía y complejidad. Entre otros destacados intelectuales franceses, participan en este equipo, Cornelius Castoriadis, Isabelle Stengers y Joël Rosnay. A partir de los trabajos emprendidos por el GRI, Morin propone un paradigma de la complejidad, recogiendo los aportes de la biología, la teoría de sistemas de orientación constructivista y la teoría biológica particular de la autoproducción de los sistemas complejos vivos.

José Luis Solana sintetiza lo señalado así: “Morin desemboca en una visión del hombre basada en la super e hiperanimalidad humana, en la bioculturidad definidora de lo humano y en la demencia consustancial a lo humano”.³

Las consecuencias de este pensamiento son la base de la *antropología moriniana*, y se verán reflejadas en el planteamiento de los principios que dan forma al paradigma complejo. Antes de describir esos principios, resulta de gran importancia conocer parte importante de las motivaciones de Morin para llegar a su formulación.

Para este investigador, el siglo XX fue un período de muerte. Esto, porque se aliaron a su juicio dos formas de barbarie:

una barbarie que viene desde lo hondo de los tiempos históricos, con las destrucciones de ciudades y de civilizaciones, una barbarie que no terminó con el fin de los imperios de la antigüedad. Esta barbarie de muerte, de tortura, de odio y de fanatismo se ha aliado con una barbarie fría, helada, anónima, posibilitada por un desarrollo técnico y científico que generó una capacidad gigantesca de destrucción y de manipulación.⁴

Para Morin, se trata de una muerte aún más radical, muerte de un proyecto asumido por una parte importante de la humanidad, referida al fracaso de la modernidad. En este sentido, el pensador francés señala:

muerte de la modernidad en el sentido de las significaciones de la modernidad, la fe en la omnipotencia benéfica de la técnica, y esta fe ha muerto. También ha muerto la fe en el desarrollo económico como motor del desarrollo humano. (...) La fe en el progreso como ley necesaria de la historia humana también murió. (...) Hoy día, podemos ver que la aventura de Occidente conduce a un tipo de muerte que es la muerte ecológica, la destrucción de la biosfera. Por todas estas razones, debemos cambiar el sentido de la aventura, porque la aventura occidental conduce al suicidio nuclear o al suicidio ecológico.⁵

De esta forma, el antropólogo de la complejidad va conformando un diagnóstico del proyecto moderno que permite producir un giro epistemológico que, en la praxis social, signifique una convivencia pacífica entre los hombres y con el entorno natural en el que existimos.

La herencia de muerte del siglo XX, que también incluye la pérdida de la fe en el futuro, dentro del mismo proyecto moderno (este tipo de progreso sólo puede producir un desarrollo basado en la racionalidad moderna, impersonal, desconectada

3 Solana, J. L. La antropología compleja de Edgar Morin: origen, desarrollo y aplicaciones teóricas y prácticas [en línea]. En: *Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe*. Óp. cit., p. 1. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part4/01.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.

4 Morin, E. Esperando nuestra mariposa [en línea]. *Iniciativa Socialista*. Otoño de 2005, núm. 77, p. 1. Disponible en: <http://www.inisoc.org/>. Acceso el 11 de abril del 2007.

5 *Ibid.*

del hombre como realidad integral), deja al hombre enfrentado a su realidad biológica, entendida como herencia, como embrión de un nuevo nacimiento.

El nuevo hombre de Morin, desde su condición biológica, debe ser capaz de enfrentar el nuevo siglo (XXI) con un desafío fundamental: "generar la capacidad para regular y controlar el desarrollo incontrolado de la ciencia, la técnica y los procesos económicos".⁶

Este hombre nuevo debe ser respetuoso de la diversidad humana, de la diversidad cultural producida por las múltiples comunidades que habitan el planeta. Debe también cultivar la función de la afectividad, sin la cual la racionalidad es sustituible por cualquier programa sofisticado de computación.

La fraternidad y la capacidad de amar a través de la comprensión más profunda del otro y su forma de estar en el mundo constituyen, en el pensamiento de Morin,⁷ estados básicos que posibilitan poner en marcha un modo de pensar no compartimentado, no fragmentado: "Un pensamiento capaz de contextualizar las informaciones en los hechos, capaz de globalizar, de integrar las informaciones y los hechos. Un pensamiento capaz de comprender la complejidad del mundo en el cual nos encontramos".⁸

A partir de esta última reflexión, Morin establece los principios de un pensamiento complejo, presentado como un paradigma que debiera ser parte constituyente de otras propuestas que en conjunto posibiliten al hombre una convivencia pacífica y orientada a la realización de las múltiples potencialidades que lo definen, tales como la creatividad en su sentido más amplio, sus credos religiosos, con igual validez explicativa, sus formas de hacer política y sus maneras de expresar la sexualidad, entre otras muchas formas de manifestar la vida como globalidad.

6 *Ibid.*

7 Sobre el tema de la fraternidad y el amor entendido como vocación profunda del hombre, orientada a comprender al prójimo y a respetarlo en tanto que forma de existencia con la cual es necesario convivir de manera pacífica, Morin es deudor, en cierta medida, de las conclusiones del enfoque de Maturana. Para este biólogo, el amor puede ser definido como el respeto por el otro como legítimo otro en la convivencia, desechando toda forma de invasión de ese otro y, por tanto, respetando su forma particular de existir. Cf. Maturana, H. Fenomenología del conocer. En: *Del Universo al Multiverso. La psiquiatría en busca de un paradigma*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1985, pp. 105-155. También: Maturana, H. *Emociones y lenguaje en educación y política*. Hachette/Comunicación, Santiago de Chile, 1990. En especial la sección 2.9: Emociones e interacciones humanas: el amor, pp. 61-63.

8 Morin, E. Esperando nuestra mariposa. *Óp. cit.*, p. 5.

2.1. Principios del paradigma complejo⁹

Como se señalaba en el punto 2 de este trabajo, el desarrollo científico y tecnológico, debido a su carácter disciplinario especializado, sitúa los saberes en compartimentos separados, haciendo imposible una visión de conjunto de ellos. Al respecto Morin agrega: “hasta la mitad del siglo XX, la mayoría de las ciencias tenían por modo de conocimiento la reducción (...), por concepto maestro del determinismo (...), y la aplicación de la lógica mecánica de la máquina artificial a los problemas vivos, humanos, sociales”.¹⁰

Este reduccionismo de los saberes especializados sacaba a sus objetos de estudio de su contexto, no viendo las interconexiones que ese objeto de estudio tenía con su medio. En el caso de las ciencias de la cultura este hecho es notable en disciplinas como la antropología estructural, que propone una segmentación arbitraria del discurso oral de las etnias ancestrales. En ese mismo sentido, estos análisis estructurales trabajan con categorías como las de sujeto y objeto, que en la mayor parte de los casos de las comunidades indígenas de la tierra no tienen una correspondencia, en términos de una inteligibilización real, de quién o quiénes son los que hablan o producen los textos dentro de esa cultura.

Para Morin, estas abstracciones alejan a las teorías de las condiciones sociales, históricas, políticas, psicológicas y ecológicas, que son inseparables de toda producción cultural.

El conocimiento, sin embargo, utiliza la abstracción, pero, según este investigador, debe hacerlo en relación con un contexto.

De este modo y frente al saber unidireccional que privilegia la aplicación de categorías a priori sin diálogo con los hechos estudiados, Morin propone una epistemología articulada sobre estrategias complejas, flexibles frente a los fenómenos estudiados, adaptables a concepciones muy diferentes de la vida. A través de estas estrategias complejas se elabora un pensamiento que une, que enlaza:

“*Complexus* significa, originariamente, lo que está tejido en conjunto. El pensamiento complejo es un pensamiento que busca a la vez, la distinción (...) y la unión”.¹¹

9 Los principios planteados en este trabajo son desarrollados por Morin en su libro: *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona, 1994, básicamente en el capítulo: El paradigma de la complejidad. También son planteados en otra obra de este autor cuyo título es: *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1994. Para efectos de este trabajo, se expondrán los principios y se explicarán utilizando como referencia esta bibliografía, con el fin de desarrollar una interpretación personal de cada uno de ellos.

10 Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Hors Series de Magazine Littéraire*, Paris, núm. 349, 1996, p. 120.

11 *Ibid.*, p. 121.

La identificación de los elementos de un cuerpo de estudio y la comprensión del todo que genera la articulación de esas partes en un contexto mayor, es el propósito fundamental del paradigma de la complejidad que aquí se propone.

A continuación desarrollaremos sintéticamente los principios que dan forma a este paradigma.

2.1.1. Principio sistémico u organizador

Tiene que ver con el entendimiento de las partes y el conocimiento del todo. Este principio lo encontramos dentro de la teoría de sistemas en la que el todo no es igual a la suma de las partes. Una organización social o una bacteria, en los términos del planteamiento moriniano, se manifiesta con cualidades o propiedades que no se encuentran en las partes consideradas aisladamente. Sólo la interconexión de esas partes genera una forma de existir con un carácter específico.¹²

2.1.2. Principio hologramático

Este principio se inspira en la teoría holográfica¹³ en donde cada punto contiene casi la totalidad de la información del objeto que representa. De esta forma, el todo de una estructura social, por ejemplo, está inscrito en las partes que lo componen. Al respecto, Morin agrega: “la totalidad del patrimonio genético está

12 El principio sistémico u organizador de Morin proviene de la Teoría General de los Sistemas, cuyo precursor es Ludwig von Bertalanffy. Con relación a este principio sistémico, Bertalanffy señala: “Es necesario estudiar no sólo las partes y procesos aislados, sino también resolver los problemas decisivos hallados en la organización y el orden que los inspira, resultantes de la interacción dinámica de partes y que hacen el diferente comportamiento de éstas cuando se estudian aisladas o dentro del todo (...), en las ciencias sociales, el concepto de sociedad como una suma de individuos a modo de átomos sociales —el modelo del hombre económico— fue sustituido por la inclinación a considerar la sociedad, la economía, la nación, como un todo subordinado a sus partes”. (Bertalanffy, L. El significado de la teoría general de los sistemas. En: *Teoría General de los Sistemas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989, capítulo 2, p. 31).

13 La noción de holograma sintetiza un principio de organización general presente en muchos dominios de lo real. Morin lo desarrolla en el sentido expuesto aquí, en su obra: *La connaissance de la connaissance I*. Seuil, Paris, 1986. Es posible ver también su exposición en: Morin, E. *Ciencia con conciencia*. *Óp. cit.* La idea del holograma ha sido muy trabajada en el campo de la física no lineal, en particular por la teoría del caos. En ese contexto, la noción de holograma se emparenta con la noción de autosimilaridad (investigada por Gleik, J. En: *Chaos. Making a new science*. Viking Penguin, New York, 1987). Un objeto es autosimilar cuando exhibe la misma o parecida estructura en cualquiera de sus escalas de descripción. El punto de vista holográfico aplicado a las ciencias sociales nos muestra que las partes, es decir, los individuos, son constituyentes del todo social, en términos de una síntesis de ese todo.

presente en cada célula individual; la sociedad está presente en cada individuo en tanto que todo, a través de su lenguaje, su cultura, sus normas".¹⁴

2.1.3. Principio del bucle retroactivo

Explica los procesos de autorregulación de un sistema.¹⁵ Esta autorregulación rompe con el principio de causalidad lineal. Es decir, la causa actúa sobre el efecto, y el efecto actúa sobre la causa. Para entender mejor este principio Morin propone los siguientes ejemplos:

en un sistema de calefacción (...) el termostato regula el funcionamiento de la caldera. Este mecanismo regulador permite la autonomía del sistema. (...) De forma más compleja, la homeostasis de un organismo vivo es un conjunto de procesos reguladores fundados sobre múltiples retroacciones. El bucle retroactivo (o feedback) permite, bajo la forma negativa, reducir las desviaciones y estabilizar un sistema.¹⁶

2.1.4. Principio del bucle recursivo

Este principio va más allá de la noción de regulación que se exponía en el punto anterior. Se orienta a la autorreproducción y autoorganización de los sistemas humanos. Se trata de un bucle regenerador,¹⁷ en donde productos y efectos son ellos

14 Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Op. cit.*, p. 122.

15 El término francés *boucle*, del latín *buccula*, es definido como rizo o cabello en forma helicoidal, es decir, como la figura de una hélice o estria, por el diccionario de la Real Academia de la Lengua. En términos teóricos, el principio retroactivo se refiere fundamentalmente a los procesos de retroalimentación en un sistema. Este concepto, que describe la regulación del sistema y la corrección de su funcionamiento, fue introducido por Wiener, fundador de los estudios de cibernética e inteligencia artificial en la década del cuarenta (1949). El calificativo de *bucle* se refiere a que los procesos de retroalimentación son circulares y vuelven indefinidamente al sistema para entregarle información del ambiente, que permite realizar correcciones sobre lo que el sistema produce. La retroactividad o retroalimentación han sido bastante investigadas en el campo de las ciencias sociales y en particular con relación a la comunicación humana. Sus principales precursores fueron Shannon y Weaver, a través de su obra: *Mathematical theory of communication* cuya mejor traducción al castellano es: *La matemática de la comunicación*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

16 Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Op. cit.* p. 124.

17 El principio de recursividad constituye un proceso muy relacionado con el fenómeno de retroalimentación. En él se establece una actividad circular en la cual lo producido por un agente social es aquello que da vida y expresión a ese agente. Así mismo, lo modifica y lo hace evolucionar en un proceso recursivo que no termina jamás. Todo acto recursivo, entonces, implica una acción y un efecto en donde el efecto retorna a la acción que lo produjo para darle identidad plena. El planteamiento de este principio se encuentra, como base conceptual, en la teoría general de los sistemas, a la que ya se ha hecho alusión en la nota anterior, a propósito del principio retroactivo planteado por Morin.

mismos productores o causas de quien los produce. En este sentido Morin propone el siguiente ejemplo: "(...) nosotros individuos somos el producto de un sistema de reproducción salido del fondo de los tiempos, pero ese sistema sólo se puede reproducir si nosotros mismos nos convertimos en productores acoplándonos".¹⁸

Este principio se orienta en definitiva a que los seres humanos son productores de las sociedades en que viven, a través de sus interacciones y, a la vez, esas sociedades dan forma a la humanidad de ese conjunto de seres humanos, gracias a la circulación de un lenguaje y, por tanto, de una cultura.

2.1.5. Principio de auto-eco-organización

La auto-eco-organización es tomada de los trabajos realizados en biología en las últimas décadas (ochenta y noventa). Desde esa disciplina científica, los seres vivos son considerados como seres autoorganizadores que se autorreproducen sin cesar, gastando una cantidad de energía para realizar ese proceso de autonomía. Morin desarrolla este principio¹⁹ señalando que:

Como tienen que tomar energía (los seres humanos), información y organización de su entorno, su autonomía es inseparable de esta dependencia, y por tanto, es necesario concebirllos como seres auto-eco-organizadores. El principio de auto-

18 Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Op. cit.*, p. 125.

19 En relación con el principio auto-eco-organizativo, Morin es deudor de varias disciplinas que han abordado el tema, al menos desde los años sesenta. En primer lugar, es necesario mencionar los aportes de la biología del conocimiento en la línea del constructivismo epistemológico o de segundo orden. En esa línea investigativa resultan insoslayables los trabajos de Heinz von Foerster como: Bases epistemológicas. En: Ibáñez, J. *Nuevos avances en la investigación social. La investigación de segundo orden*. Suplementos Anthropos 22, Barcelona, octubre de 1990. En el ámbito puramente biológico, Morin recoge los planteamientos de Humberto Maturana y su comprensión del ser humano como sistema autopoietico, es decir, capacitado estructuralmente para la autorreproducción. En ese sentido, trabajos de Maturana como *Biología de la cognición y epistemología*, Universidad de la Frontera, Temuco, 1990, y del investigador Francisco Varela: *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona, 1990, son muy significativos para la comprensión del hombre desde una dimensión biológica, fuente de toda posible epistemología o teoría del conocimiento. Por último es necesario destacar que este principio de auto-eco-organización se ha constituido en inspiración de varios movimientos culturales de las dos últimas décadas del siglo XX. Por un lado, el ecologismo profundo que intenta un diálogo con el escenario natural en que vive el hombre se nutre de las ideas expuestas, así como también movimientos de tipo más artístico como el *new age* y su proposición del hombre nuevo en un contexto cósmico o de armonía con el universo, revitalizando además elementos como los musicales de las culturas ancestrales (cantos celtas, cultura de la India y de los aborígenes de todo el planeta).

eco-organización se aplica de forma específica para los humanos que desarrollan su autonomía dependiendo de su cultura y también para las sociedades que dependen de su entorno geo-ecológico.²⁰

Lo sustantivo de este principio es que la existencia humana, en su dimensión biológico-estructural, está capacitada para una autoproducción. Sin embargo, en un contexto más amplio establece una rica relación con el entorno natural y cultural, cuestión no suficientemente desarrollada por la ciencia en general.

2.1.6. Principio dialógico

El principio dialógico da cuenta de una constante comunicación entre el universo y el hombre. Esta situación se remonta a la génesis del universo; en ese estado y a partir de la agitación calorífica (desorden), se producen estados de orden, constituyendo núcleos como los átomos, las galaxias y las estrellas. Para Morin se trata de un diálogo entre el orden y el desorden que da como resultado estados de organización. Este diálogo es válido para el mundo físico, el biológico y el social. En relación con el mundo social se puede aportar el ejemplo de las revoluciones. Los estados revolucionarios en las diferentes sociedades humanas alteran un orden de vida a través de niveles de caos más o menos violentos. A esta intervención del caos le sigue el establecimiento de un nuevo orden, producto de diferentes expresiones de diálogo que lo constituyen, en un proceso que tiene pausas, pero que se prolonga indefinidamente en la historia cultural del hombre.²¹

20 Morin, E. Le besoin d'une pensée complexe. *Op. cit.*, p. 125.

21 Sobre el principio dialógico propuesto por Morin, no existe un referente explícito o que se pueda inferir con claridad, en términos de una apoyatura teórica de base. Se sabe en términos referenciales que este pensador francés desarrolla estos conceptos en sus textos: *La máquina compleja* y *Determinismo y caldo de cultivo*. Sin embargo, esa materia no ha sido revisada para la elaboración de este trabajo. Por otro lado, tomando en cuenta los intereses científicos de Morin, es muy posible que su proposición dialógica entre desorden y orden provenga en buena medida de la teoría del caos, desarrollada por la física no lineal o cuántica. En este ámbito y en relación con la física clásica que explicaba los estados de desequilibrio y de equilibrio a través de leyes que implicaban relaciones causales precisas y rigurosas (física mecánica newtoniana), la física cuántica introduce un nuevo *explicandum* por medio de la mecánica cuántica, y el principio de incertidumbre de Heisenberg, que postula que no se puede conocer al mismo tiempo la posición y la velocidad de una partícula. Dentro del desarrollo de la mecánica cuántica, aparece la teoría del caos que, en síntesis, propone que "(...) todos los fenómenos son desordenados, irregulares y no pueden reducirse a formas puras. La ciencia del caos encuentra el desorden escondido en un aparente orden real" (Shifter, I. *La ciencia del caos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 19). El desorden subyacente a todo orden es una idea que se encuentra en los postulados de

2.1.7. Principio de reintroducción del conocimiento en todo conocimiento

La reintroducción del conocimiento²² en todo conocimiento, se refiere a la restauración del sujeto como elemento central en los procesos cognoscitivos. Para Morin "(...) todo conocimiento es reconstrucción/traducción por un espíritu/cerebro dentro de una cultura y un tiempo dado".²³

Este principio resulta central, pues sintetiza todos los aportes de la epistemología contemporánea que se expresan a través de una teoría del observador, quien desde su condición biológica, espiritual y social reconstruye la realidad de manera diversa. Bajo el nombre de constructivismo, esta modalidad epistemológica será desarrollada más extensamente en un punto posterior del trabajo, como consecuencia fundamental del pensamiento complejo propuesto por Morin.

Estos son los principios que dan cuenta del paradigma de la complejidad. El proyecto intencional del pensador francés Morin queda reflejado en sus propias palabras:

No es un pensamiento que expulse la certeza por lo incierto, que reemplace la separación por lo inseparable, que expulse la lógica para autorizar todas las transgresiones. Al contrario, el camino consiste en realizar una ida y regreso incesante entre la certeza y lo incierto, entre lo elemental y lo global, entre lo separable y lo inseparable.²⁴

Finalmente, es el propio Morin quien explicita su deuda con un conjunto de disciplinas que le han permitido desarrollar su paradigma complejo. En este sentido, señala:

[E]ste pensamiento se elabora en la intersección de las disciplinas, a partir de pensadores matemáticos (Wiener, Von Neumann, Von Foerster), termodinámicos

Morin, ya que el principio dialógico establece un proceso en el cual el desorden siempre está de una u otra forma interrogando al orden existente, en un diálogo que lo cuestiona y lo violenta.

22 El principio de reintroducción del conocimiento en todo conocimiento, en donde el sujeto que conoce es punto de partida y de llegada del proceso cognoscitivo, se traduce en la propuesta del constructivismo como postura epistemológica, anterior al planteamiento de Morin. No se dirá nada más aquí sobre la postura epistemológica constructivista, pues será desarrollada posteriormente en este trabajo como aporte fundamental para la articulación de una semiótica de la cultura.

23 Morin, E. *Le besoin d'une pensée complexe*. *Op. cit.*, p. 126.

24 *Ibid.*, p. 127.

(Prigogine), biofísicos (Atlan), filósofos (Castoriadis). Este pensamiento ha sido estimulado por las dos revoluciones científicas del siglo. La primera revolución introdujo la incertidumbre con la termodinámica, la física cuántica y la cosmo-física, ocasionando las reflexiones epistemológicas de Popper, Kuhn, Holton, Feyerabend, que mostraron que la ciencia no era la certeza sino la hipótesis, que una teoría probada no lo estaba definitivamente y permanece falsificable, que hay no-ciencia (postulados, paradigmas, temáticas) en el seno de la científicidad misma.

La segunda revolución científica, más reciente, todavía inacabada, es la revolución sistemática que introdujo la organización en las ciencias de la tierra y en la ciencia ecológica. Esta revolución se prolongará sin duda en revolución auto-eco-organización en biología y en sociología.²⁵

Antes de terminar con la exposición del paradigma de la complejidad propuesto por Morin, resulta de gran valor volver a la intención profunda de esta propuesta. Más allá de los principios articuladores de la complejidad, que pueden ser revisados una y otra vez, que pueden ser también cuestionados por insuficientes o por carecer de solidez conceptual, el pensamiento complejo intenta comprender la naturaleza de la cultura, en un diálogo en el que el hombre y su entorno coexisten de manera pacífica, provocando la creación de la vida y no su destrucción.

Por otro lado, este conjunto de principios exige una comprensión del hombre, no sólo desde su dimensión de *homo sapiens* sino también de *homo demens*, dimensiones entre las cuales no hay fronteras nítidas. “Nuestra historia es no solamente la de las conquistas de la razón, sino también la de sus cegueras, sus extravíos y su autodestrucción”.²⁶

Desde esa sensibilidad, previa a los postulados formales, lo que este paradigma explicita es una invitación a la reflexión sobre el futuro de la humanidad, como proyecto que intenta alcanzar la paz entre los seres humanos y con el mundo natural que los cobija. Proyecto que también hacía suyo la modernidad, pero que la evidencia de la historia, sobre todo del siglo XX, se encarga de mostrar como fracasado, en medio de guerras, exterminios étnicos, un desarrollo no regulado de la técnica y el predominio del sistema económico neoliberal como forma única de un mal entendido progreso del hombre en sociedad.

25 *Ibíd.*, p. 128.

26 *Ibíd.*, p. 1.

3. Complejidad y constructivismo²⁷

Revisados los principios que articulan el paradigma de la complejidad propuesto por Morin, se han seleccionado dos elementos epistemológicos que resultan fundamentales para la proposición final de este trabajo.

En primer término se tratará en este punto la necesidad de una perspectiva constructivista para la constitución de la semiótica de la cultura, combinación disciplinar que será desarrollada en el último punto de este texto.

En segundo lugar, y a propósito de las exigencias del paradigma complejo, se establecerá la relación entre complejidad e interdisciplinariedad en el siguiente subtítulo.

La relación entre complejidad y constructivismo es explicitada por Morin en el séptimo principio desarrollado en la sección 2.1.7 de este trabajo, con el nombre de *reintroducción del conocimiento en todo conocimiento*. Este principio es vital para la propuesta de una semiótica de la cultura, en la cual el sujeto que conoce, en este caso que interpreta sistemas de significación, reconstruye dichos sistemas a partir de múltiples competencias que integran la dimensión biológica con la cultural. La función fundamental de la interpretación es naturalmente asumida por el intérprete, y en ese sentido la epistemología constructivista resulta un aporte insoslayable, el cual será desarrollado aquí en sus elementos centrales.

El principio básico del constructivismo es que no hay observaciones sin sus respectivos observadores. En este sentido, Arnold agrega: "las informaciones científicas no pueden sustentarse en observadores neutros de ontologías trascendentales, sino que son relativas al punto de vista y posibilidades del observador, es decir, a un contexto y trasfondo".²⁸

27 En relación con el enfoque epistemológico constructivista, sus antecedentes gnoseológicos se remontan a Protágoras. Según Glasersfeld, uno de los fundadores del constructivismo contemporáneo, la idea sostenida por Protágoras en relación con que el hombre es la medida de todas las cosas, es decir, que es el hombre quien determina cómo son las cosas, sería una idea precursora del constructivismo de nuestros días (Cf. Glasersfeld, E. *El ojo del observador: contribuciones al constructivismo*. Gedisa, Barcelona, 1995). Por otro lado, esta tendencia epistemológica que plantea al observador, al fenómeno observado y al proceso de observación como una totalidad, congrega a notables investigadores de las ciencias físicas y sociales con sus respectivos aportes. Los nombres de Piaget, Vigotsky, Goodman, Von Foerster, Glasersfeld, Bateson, Maturana, Watzlawick y Luhmann, aparecen contribuyendo a esta postura epistemológica. Se sugiere como textos para introducirse en esta corriente: Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1968; Bruner, J. *La elaboración del sentido*. Paidós, Buenos Aires, 1990; y Watzlawick, P. (compilador). *La realidad inventada*. Gedisa, Buenos Aires, 1989.

28 Arnold, M. Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas [en línea]. *Cinta de*

Desde esa perspectiva este, reposicionamiento del sujeto que conoce ha implicado una nueva valoración de las múltiples disciplinas hermenéuticas, tanto de sus marcos teóricos como en especial de sus aportes metodológicos. La antropología y dentro de ella la etnografía han hecho suyos estos aportes de las teorías interpretativas de la cultura, entendida esta última como producción de sistemas simbólicos que por tanto requieren la aproximación semiótica para una mejor inteligibilización de esos sistemas de sentido.

Para el constructivismo, el observador deja de ser un sujeto incuestionable, poseedor de la verdad, del sentido último del fenómeno que estudia, “ya que, en último término, los conocimientos del mundo se reciben a través de experiencias, las cuales están doblemente condenadas, por su incompletud y su distorsión”.²⁹

La experiencia resulta, desde esta perspectiva epistemológica, central en todo proceso de conocimiento, estableciéndose una relación operativa entre observación y experiencia para la constitución-construcción de la realidad.

Desde estos postulados, y en relación a los intereses del trabajo que aquí se desarrolla, se propicia la formalización de nuevas modalidades de análisis semiótico, dando una potencia distinta al conocimiento logrado desde los corpus textuales y discursivos definidos como objetos de estudio. En ese contexto de conocimiento, la verdad objetiva resulta ser un valor inalcanzable. “Ya no es posible asegurar observaciones verdaderas o últimas”.³⁰

Lo único asegurable es que el intérprete de la cultura pone en juego un campo de competencias que van desde su capacidad perceptiva como producto de su estructura biológica, hasta sus múltiples experiencias culturales, que él mismo ha traducido como sistemas de significación y que en una relación estratégica enfrenta con las estrategias del discurso cultural para obtener sentidos complejos o polisémicos.

De esta forma, el observador-intérprete siempre está volviendo sobre su patrimonio biocultural. Por esa razón, Morin llama a este principio *reintroducción del conocimiento en todo conocimiento*. Esto significa la imposibilidad de la explicación de manera independiente de las operaciones que producen esas explicaciones. Implica además un proceso de autorreferencialidad en el que el sujeto que conoce no puede dejar de referirse a sus propios mecanismos cognoscitivos.

Moebio. Santiago de Chile, núm. 2, diciembre de 1997, p. 2. Disponible en: <http://www.moebio.uchile.cl/02/frprinci.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.

29 *Ibíd.*

30 *Ibíd.*, p. 3.

En términos de Jesús Ibáñez: “se ha pasado del análisis del objeto, al análisis de la actividad del sujeto”³¹ para comprender el resultado final del conocimiento, determinando cómo es el encuentro de las estrategias al que se hacía referencia más arriba.

Arnold sintetiza de manera notable las características que dan cuenta del constructivismo como postura epistemológica:

- a. La acción de explicar es la única posibilidad que dispone un observador que no puede acceder a una verdad, que siempre está afuera de sus posibilidades de observación.
- b. Toda observación debe ser contextualizada en las perspectivas asumidas por sus observadores.
- c. Al no haber apelación posible a la objetividad se admiten sus diferentes versiones, cada una de las cuales puede constituir un dominio de significación.
- d. Múltiples universos de significación pueden, sin afectarse, coexistir simultáneamente (...).
- e. Todas las apelaciones a racionalidades y fines operan en contextos explicativos delimitados por un observador y no por algo externo a él.
- f. La apropiación del sentido y no la distribución cuantitativa de las cosas y eventos es lo que interesa al investigador.
- g. El investigador social es un observador externo, especializado en la observación de observadores, esto es: un observador de segundo orden.³²

En síntesis, la proposición epistemológica constructivista es un enfoque que comprende al individuo en sus aspectos cognoscitivos, sociales y afectivos, como una construcción que se va produciendo a través de un proceso dinámico en el que intervienen los aspectos mencionados. A partir de allí, el conocimiento no puede ser una copia de la realidad, sino una construcción del ser humano a partir de sus esquemas cognitivos.

Esta comprensión del sujeto que conoce y que interpreta su entorno cultural, resulta de gran valor para la proposición de una semiótica de la cultura que tenga por finalidad describir y comprender de manera integral los sistemas de significación que dan cuenta de una cultura.

31 Ibáñez, J. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 23.

32 Arnold, M. *Óp. cit.*, p. 4.

4. Complejidad e interdisciplinariedad.³³

Como se señalaba al comienzo del punto 3 (complejidad y constructivismo), el segundo elemento epistemológico que se desprende de los principios planteados por Morin, relevante para este trabajo, es el de la necesidad de la interdisciplinariedad como forma de aproximarse a tramas semióticas construidas desde diversos ámbitos de la cultura. El propio Morin pone énfasis en el desarrollo disciplinar que ha tenido la ciencia, sin un sentido de integración que pudiera dar información más completa sobre un mismo objeto de estudio. Este reduccionismo de los saberes especializados imposibilita una aproximación compleja a aquello que se desea conocer, en el sentido en que Morin entiende la complejidad.

Se hace necesario entonces la puesta en acción de una interdisciplinariedad en la que diversas teorías y metodologías dialoguen sobre temas concretos.

Las disciplinas *cerradas* se presentan incapaces de una interpretación de aquello que pretenden conocer y, por el contrario, en su actuar compartimentado sólo empobrecen los procesos de conocimiento.

Según Sinaceur, todas las disciplinas científicas que han hecho un aporte sustantivo a la humanidad se han generado a partir de la colaboración de dos o más saberes: "Lo que llamamos revolución galileica consistió en la conjunción de dos disciplinas antes separadas: la matemática y la física".³⁴

Sobre este encuentro entre dos o más disciplinas científicas es necesario advertir que el diálogo que se establece necesita de dos requisitos insoslayables: en

33 El tema de la interdisciplinariedad, al igual que el enfoque constructivista que se ha expuesto antes, no es una problemática exclusiva del debate científico actual. Muchos filósofos se plantearon antes la necesidad de la concurrencia de dos o más disciplinas con el fin de enriquecer el conocimiento. Veremos aquí el pensamiento interdisciplinar de algunos pensadores notables de diferentes siglos: "El orden enciclopédico de nuestros conocimientos (...) consiste en reunirlos en el espacio más pequeño posible, y por así decirlo, colocar al filósofo por encima de este vasto laberinto en un punto de vista suficientemente elevado, desde donde pueda percibir a la vez las ciencias y las artes principales". D'Alambert, J. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Aguilar, Madrid, 1965, parte I. Tomado de: Apostel, L. *et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983, p. 35. "Vemos que lo que más podría ayudarnos sería aunar nuestros trabajos, compartirlos con ventajas y regularlos con orden". Leibniz, G. W. *Philosophische Schriften VII*. Gerhardt, Berlin, pp. 157-158. Tomado de: *Ibid.*, p. 34. "En una palabra, el progreso general de las ciencias ha sido tal, que no hay ninguna que, por así decirlo, pueda ser abarcada en la totalidad de sus principios sin que nos veamos obligados a pedir socorro a las demás". Condorcet, J. A. *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Éditions Sociales, Paris, 1971, p. 242. Tomado de: *Ibid.*, p. 36.

34 Sinaceur, M. A. ¿Qué es interdisciplinariedad? En: Apostel, L. *et al. Op cit.*, p. 24.

primer término, la cooperación es entre ciencias establecidas y con una estructura conceptual sólida, sometidas a la producción de conocimientos en sus respectivos campos investigativos. En segundo lugar, la cooperación se debe establecer a partir del resultado de procesos investigativos sobre un mismo tema o problema de interés. Al respecto Sinaceur señala que la interdisciplinariedad “es una «instancia» que invita a puntos de vista diferentes, y por tanto, a que especialistas y expertos den su opinión sobre un tema limitado, expresen una opinión que se puede denominar síntesis (...)”.³⁵

Las precisiones de este autor sobre el trabajo interdisciplinario son muy importantes, pues se ha creído, en términos masivos, que la interdisciplinariedad es una mezcla de un poco de una ciencia con otro poco de otra, haciéndolas perder su carácter de especialidad y a sus investigadores su carácter de expertos.

Por el contrario, la interdisciplinariedad produce “preferencias por la decisión informada, apoyada en visiones técnicamente fundadas, en el deseo de decidir a partir de escenarios contruidos sobre conocimientos precisos”.³⁶

Se puede entender entonces que son las especialidades las que emiten informes sobre un problema que las convoca. Se trata de la reunión de veredictos particulares a partir de una especialidad. “La interdisciplinariedad es más bien la asociación de la *información* procurada por varias disciplinas en su acto final (...)”.³⁷

Esta reunión de conocimientos sustantivos permite tomar decisiones sólidamente argumentadas, promoviendo consecuentemente acciones en etapas posteriores de la investigación bien encaminadas en términos de pertinencia y de los objetivos planificados a más largo plazo en relación con un campo problemático.

Cuando Morin se refiere a una lógica de la complejidad en el proceso de conocer, ésta tiene que ver precisamente con “una lógica del descubrimiento, una apertura recíproca, una comunicación entre los campos del saber, una fecundación mutua, y no un formalismo que neutraliza todos los significados cerrando todas las salidas”.³⁸

35 *Ibid.*, p. 26.

36 *Ibid.*, p. 27.

37 *Ibid.*, p. 26.

38 Gusdorf, G. Pasado, presente y futuro de la interdisciplinariedad. En: Apostel, L. *et al.* *Óp. cit.*, p. 49.

El conocimiento interdisciplinario se articula precisamente sobre esta lógica de la complejidad o del descubrimiento. Morin profundiza su concepción³⁹ de una lógica compleja, señalando en relación con ésta, que es

capaz de captar el papel del desorden, del ruido extraño, del antagonismo, de la concurrencia en los fenómenos organizativos (...), lógica abierta al mismo tiempo a la indeterminación relativa y a una teoría de los posibles (...). Hay una lógica de la vida más rica que la de nuestras ideas (...). La lógica de nuestras ideas es un producto secundario, por no decir un subproducto de la lógica de la vida.⁴⁰

Esta necesidad de apertura del conocimiento a diversas disciplinas científicas marca el énfasis epistemológico de nuestros días. Evoca, por otra parte, un espacio de conocimiento global que también comienza a incorporar los conocimientos marginales a la ciencia occidental, aportados, por ejemplo, por las culturas nativas.

Como es posible observar, son muy variadas las razones que vitalizan el trabajo interdisciplinario en el campo global de las ciencias. Para sintetizar este punto dedicado a la complejidad y la consecuente necesidad de la interdisciplinariedad, se expondrán a continuación los tres fundamentos sociales que la sustentan, según Smirnov:

1. Integración creciente de la vida social. En nuestros días la realidad social se caracteriza por una interacción cada vez más fuerte entre los procesos técnicos ligados a la producción, los procesos económicos, los procesos políticos y sociales, los procesos culturales y espirituales. (...) En la actualidad, toda modificación brusca introducida en uno de estos campos de la vida social se propaga más o menos rápidamente en el seno de las otras, en función del grado de integración al que todos estos campos han llegado (...), produciendo en estos últimos modificaciones que a su vez vuelven a actuar sobre el *organismo* social completo.
2. Socialización de la naturaleza. La actividad de transformación de la naturaleza por el hombre alcanza hoy día tal amplitud que, a partir del hecho de su integración en la vida social, ésta pierde cada vez más su forma natural original y se metamorfosea adoptando formas sociales de funcionamiento y desarrollo.
3. Internacionalización de la vida social. Además de los que provienen objetivamente de la tecnología industrial, de la economía y de la ecología social, se ve actualmente aparecer y reforzarse fundamentos de la interdisciplinariedad objetivamente ligados a la política (...) hemos llegado al punto en el que la cooperación económica, científica y técnica entre los Estados se ha convertido en una necesidad objetiva de orden internacional; asistimos a la convergencia de los sistemas científicos nacionales en sistemas internacionales, a la realización de proyectos internacionales de investigación científica integrada (...).⁴¹

39 Cf. Morin, E. *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Seuil, Paris, 1974, pp. 749-750.

40 Gusdorf, G. *Op. cit.*, p. 49.

41 Smirnov, S. La aproximación interdisciplinaria en la ciencia de hoy. Fundamentos ontológicos

A partir de la fundamentación social planteada por Smirnov se desprende básicamente la socialización como dinámica en la que se ha puesto el conocimiento. Socialización que atraviesa todas las culturas, esquemas económicos, políticos y técnicos. Socialización que también involucra al mundo natural, a través de sus múltiples ecosistemas, abordados desde diferentes estrategias de producción y bajo distintas concepciones de desarrollo o progreso.

Esta situación planetaria implica que toda problemática en estudio se encuentre en la intersección de más de una disciplina científica, haciendo de la aproximación unidisciplinar un camino conducente a resultados cada vez más infértiles.

Finalmente, las funciones sociales de la interdisciplinariedad antes expuestas implican la elaboración de nuevos fundamentos teóricos para resolver los problemas de orden social. En términos de los Estados nacionales, ellos requieren del desarrollo de políticas científicas y técnicas, estrechamente relacionadas con la de otros Estados, generando así estrategias de desarrollo a mediano y largo plazo que impliquen al planeta en su conjunto, resguardando los equilibrios internos de cada sistema biocultural.

5. Lineamientos para la articulación de una semiótica de la cultura

En la última parte de este trabajo presentaremos los lineamientos teórico-metodológicos generales sobre los cuales es posible montar una modalidad semiótica de la cultura orientada al análisis e interpretación de la discursividad cultural.

Esta proposición, entendida como antesala de una instancia en que se hagan operativos instrumentos formales de análisis, es el resultado de una reflexión previa, que se desarrolla en torno a los puntos anteriores, referida a los aportes de Morin al conocimiento científico, a través del paradigma de la complejidad y las implicaciones teóricas y epistemológicas que dicha propuesta conlleva. De este modo, a partir de los principios constitutivos de ese paradigma, se seleccionaron dos elementos epistemológicos fundamentales para la articulación de una semiótica mejor preparada para enfrentar los desafíos que representa la comprensión de los sistemas simbólicos mediante los cuales se expresan las culturas desarrolladas por el hombre contemporáneo.

y epistemológicos. Formas y funciones. En: Apostel, L. *et al.* *Óp. cit.*, pp. 55-56.

Los elementos epistemológicos seleccionados y desarrollados sintéticamente tienen que ver con el enfoque constructivista y la interdisciplinariedad, entendidos como requisitos que impone el paradigma de la complejidad para abordar cualquier fenómeno cultural en estudio.

A continuación se establecerán los criterios mínimos para la constitución de una semiótica de la cultura que integre en su base teórica tanto el constructivismo como la interdisciplinariedad, con el fin de enriquecer el proceso interpretativo sobre los sistemas de significación cultural en su dimensión más amplia.

Los criterios para la articulación de esta semiótica se organizan en dos puntos. En primer lugar se establecerá la importancia del sujeto que conoce e interpreta la discursividad cultural entendida como un trabajo de construcción simbólica (enfoque constructivista), y luego se establecerá una relación disciplinar entre la antropología y los procedimientos etnográficos necesarios para la construcción de corpus discursivos, con la semiótica como un caso de interdisciplinariedad instrumental y crítica.

5.1. Antropología, etnografía y conciencia semiótica

La etnografía, dentro del ámbito de la antropología social, ha procurado desde sus inicios un trabajo investigativo consistente en generar metodologías cada vez más específicas para dar cuenta de sistemas culturales específicos. De esta forma, ha puesto su énfasis en un contacto directo con los hechos culturales, pretendiendo que sus estudios representen de manera fiel la cultura de grupos sociales determinados. Esta idea de fidelidad respecto a la realidad estudiada obedece al principio epistemológico de la objetividad preconizado por el positivismo comtiano. Desde esa perspectiva, la observación de los hechos sólo puede traducirse en descripciones verdaderas sin distorsión de lo observado.

Sin embargo, la descripción etnográfica se ha vuelto sospechosa para los antropólogos actuales, quienes ven en este trabajo de investigación básicamente una construcción de relatos tan ficcionales como los obtenidos de sus fuentes.

En este sentido son muy relevantes las observaciones hechas por Geertz. En efecto, quien es considerado como fundador de la *antropología interpretativa*, hace explícita la conciencia semiótica respecto de los investigadores que realizan el trabajo etnográfico. Geertz asume así esta conciencia:

el concepto de cultura que propugno es esencialmente semiótico, creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación

que él mismo ha tejido. Considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de sentidos.⁴²

Lo expuesto por Geertz significa que el análisis antropológico en general debe tomar en cuenta, antes que todo, al sujeto que lo realiza y que a partir de su competencia sígnica intenta inteligibilizar estructuras de significación en un campo social determinado.

De esta forma, el trabajo etnográfico apunta a una fase analítica posterior en la que se dé cuenta del entramado simbólico obtenido. Hacia esa dirección se orienta la semiótica de la cultura que delinearemos más adelante.

La conciencia semiótica de los antropólogos actuales se sitúa, de este modo, dentro de la discusión epistemológica, en su vertiente constructivista. El etnógrafo no es independiente de lo que observa, su observación no es objetiva, por el contrario, es el resultado de las propias distinciones que él hace en el lenguaje.

El antropólogo social Sergio Poblete sintetiza esta postura semiótica y constructivista indicando que

El texto que produce el etnógrafo, como consecuencia de su trabajo de campo, no es una copia fiel de la realidad. Más bien, lo que el texto hace es desencadenar experiencias en el lector. Por tanto, el significado no se destila de las palabras por una propiedad intrínseca a ellas de capturar la realidad —ésta es la metáfora del lenguaje como recipiente—. El significado es el resultado de una amalgama entre el significante, el sujeto y el significado. En el caso de la lectura de un texto ese significado emerge en la relación entre autor-texto-lector, en donde el autor aporta uno de los puntos de vista y el lector, en una tarea de recreación, completa el circuito textual. Por ende, el significado no es objetivo, sino más bien compartido y experiencial.⁴³

Poblete amplía la conciencia semiótica del trabajo etnográfico al circuito comunicacional en el que éste se desarrolla. Las competencias culturales puestas en juego no tienen que ver sólo con las reconstrucciones simbólicas realizadas por el etnógrafo, sino también con el encuentro de esas competencias con las de un lector que aporta una carga de significados producto de su experiencia cultural.

De esta forma se van produciendo penetraciones interpretativas de individuos concretos en campos culturales que no les son propios, generando una cadena de

42 Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 20.

43 Poblete, S. La descripción etnográfica. De la representación a la ficción [en línea]. *Cinta de Moebio*. Santiago de Chile, núm. 6, septiembre de 1999, p. 1. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/poblete.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.

significados (semiosis) que no puede ser analizada en su totalidad. Ese pensamiento generativo del sentido es a juicio de Geertz “espectacularmente múltiple como producto y maravillosamente singular como proceso (...)”.⁴⁴

Efectivamente, los sentidos son un producto diverso en tanto que insertos en contextos culturales diferentes y, por otro lado, son el resultado de un proceso intrínsecamente humano, individual, en el cual pareciera que el hombre funciona como síntesis de la cultura.

En relación con la dinámica que adquieren esos sentidos en la cultura Geertz agrega que:

el pensamiento es una cuestión relativa al tráfico de formas simbólicas disponibles en una u otra comunidad (lenguaje, arte, mito, teoría, ritual, tecnología, derecho y ese conglomerado de máximas, recetas, prejuicios e historias plausibles que los engraidos llaman sentido común).⁴⁵

En este tráfico de formas simbólicas el etnógrafo es, en los términos de Geertz, el autor o, más bien, uno de muchos autores que produce una escritura que “en un sentido amplio es tan poética como ficcional (...)”.⁴⁶

Dicha escritura poética y ficcional es para Geertz, recurriendo a un concepto del filósofo Gilbert Ryle, una *descripción densa* que la etnografía asume para describir de manera jerarquizada las estructuras significativas de los cuerpos de estudio. La *descripción densa* explicita

una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.⁴⁷

La postura geertziana es, como se señalaba al comienzo de este punto, una visión del trabajo antropológico como una forma de interpretación, asumiendo el carácter semiótico de ese trabajo en el que el sujeto-autor tiene como materia prima los flujos y re-flujos de sentido con los que se construye la trama de la cultura. A partir de esta toma de conciencia semiótica es posible proponer una semiótica de la cultura formal que sintetice de manera provisional las reflexiones y postulados expuestos hasta este punto.

44 Geertz, C. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, 1994, p. 177.

45 *Ibid.*, p. 179.

46 Geertz, C. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 16.

47 *Id.*, *La interpretación de las culturas*, *Óp. cit.*, p. 24.

5.2. La semiótica de la cultura como un caso de interdisciplinariedad instrumental y crítica

La proposición de una disciplina que integre las instancias propias de la metodología etnográfica con el enfoque semiótico sobre la cultura, e instancias analíticas de este enfoque, implica un trabajo epistemológico interdisciplinario que incluye un aspecto instrumental y otro crítico.

Dentro de la reflexión epistemológica actual, la exposición provisional de una aproximación analítica, como la semiótica de la cultura, obedece a dos niveles de interdisciplinariedad que serán explicados a modo de un primer borrador constitutivo de esta disciplina.

En un primer nivel se trata de una *interdisciplinariedad instrumental*, ya que para dar forma a esta disciplina analítica e interpretativa colaboran herramientas básicamente metodológicas, tanto de la etnografía como del análisis semiótico general.

Por un lado, la etnografía aporta las instancias metodológicas que sirven para la recolección de la información a partir de los estudios de campo. En esos procesos investigativos, la ya larga experiencia del trabajo etnográfico intenta la obtención de relatos culturales que en buena medida se ajusten al pensamiento de una comunidad, tomando en cuenta la experiencia de los informantes y también el contexto social e histórico en que esas experiencias se generan.

Por otro lado, la semiótica, y su preocupación por la organización de los contenidos culturales, contribuye con metodologías para el análisis e interpretación de los textos reconstruidos por la etnografía. Estas metodologías probadas una y otra vez sobre estructuras discursivas como la literatura, la dramaturgia, el lenguaje fílmico y otros, aseguran formas comprensivas de leer el corpus levantado por la etnografía, realizando un proceso de investigación de carácter interpretativo que produce conocimiento sobre las estructuras de significación que subyacen en los corpus estudiados.

Este primer nivel interdisciplinario, en donde la colaboración entre disciplinas es básicamente instrumental, reenvía a un segundo nivel de interdisciplinariedad fundamentalmente epistemológico. Se trata de un nivel crítico que contiene tres elementos:

Una concepción del fenómeno estudiado, es decir, un acuerdo sobre la naturaleza de aquello que se estudia. En este caso el acuerdo se relaciona con el carácter signico y simbólico del texto etnográfico estructurado por el sujeto-autor de la observación cultural (concepción que ha sido desarrollada en el punto 5.1).

Un replanteamiento de las condiciones de la cooperación que tiene que ver con la evaluación de los dispositivos teórico-metodológicos que se articulan para dar forma a un nuevo enfoque de análisis, así como también con la disposición real de los expertos para asumir el trabajo interdisciplinario, a través de una convivencia que requiere espacios comunes, financiamiento y otros elementos de carácter operacional.

Un examen de las consecuencias conceptuales que es necesario testear y evaluar a partir de las ligazones epistemológicas realizadas. El objetivo de esta instancia es procurar el fortalecimiento de las disciplinas científicas ya existentes y el de las que eventualmente pueden surgir a partir del trabajo interdisciplinario.⁴⁸

5.2.1. Elementos de interdisciplinariedad instrumental para la constitución de una semiótica de la cultura

La colaboración metodológica entre etnografía y semiótica será expuesta en dos fases. La primera, cuyo objetivo de investigación es la reconstrucción, en este caso, del relato cultural, será un aporte de la disciplina etnográfica, y la segunda, en donde el objetivo es el análisis de ese relato, se expondrá como una cooperación de la semiótica.

Primera fase: metodología etnográfica para la reconstrucción del relato cultural

Esta metodología consta de las siguientes instancias:

1. Identificación de un campo problemático (modificaciones culturales, procesos culturales emergentes, re-etnificación, producción de simbolismos religiosos, políticos etc.).

2. Establecimiento de dimensiones intervinientes (herencia biológica y cultural, asimilación a la dinámica de la vida urbana, cruce de tradiciones religiosas, etc.).

3. Elección del espacio y de los sujetos que se consideran más adecuados a los fines de la investigación por su representatividad respecto a la expresión cultural que será estudiada.

4. Realización de registros de observación y entrevistas para la constitución del objeto final de estudio: el relato etnográfico.

48 Para la fundamentación teórica de la interdisciplinariedad instrumental y crítica de la semiótica de la cultura, resultó fundamental el trabajo de Benoist, J.-M. La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales. En: Apostel, L. *et al.* *Óp. cit.*, pp. 165-186.

Segunda fase: metodología semiótica para la interpretación del relato etnográfico

La metodología semiótica consta de las siguientes instancias analíticas:

1. Segmentación en unidades de análisis del relato reconstruido por la metodología etnográfica (se trata de unidades discursivas de diferente magnitud como palabras, oraciones, párrafos o unidades mayores dependiendo de su contenido específico y relevancia respecto al corpus mayor de análisis).

2. Identificación de los códigos culturales expuestos en cada unidad de análisis (tales como códigos religiosos, económicos, políticos y otros que den forma a la vida de una comunidad. Esta identificación se enriquece con la información contextual obtenida en el relato etnográfico).

3. Estructuración de campos temáticos, a partir del análisis de las unidades del relato, para delimitar formas simbólicas específicas (simbolismos religiosos, de la sexualidad, etc.).

4. Descripción de los intertextos culturales detectados en las dimensiones simbólicas que exhibe el relato cultural (identificación de códigos culturales provenientes de ámbitos distintos y que pueden implicar diferencias de cosmovisión con sus respectivas creencias, valores y patrones de comportamiento entre otros).⁴⁹

Algunas palabras finales

En relación con el segundo nivel de la interdisciplinariedad, referido a una crítica epistemológica sobre la colaboración de dos o más saberes y que, como hemos visto, consta de tres instancias, no se puede adelantar nada aún, ya que estos trabajos interdisciplinarios empiezan a realizarse con cierta formalidad hace poco tiempo. En este sentido, las proposiciones de sólida argumentación hechas por Geertz han sido decisivas para estimular el trabajo semiótico sobre la cultura.

En relación con esto último, la propuesta específica de análisis hecha en este trabajo debe ser aplicada a corpus específicos de relatos, insertos en campos temáticos delimitados y que por tanto constituyen lenguajes-objeto posibles de ser analizados desde esta perspectiva.

49 La proposición de la metodología etnográfica tiene como fuente de referencia los textos de Geertz, antes citados en este trabajo, y otros, dentro de los cuales se puede destacar: Goffman, E. *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 2-50. Del mismo modo, la metodología semiótica delineada se inspira en el análisis textual propuesto por: Barthes, R. *S/Z*. Siglo XXI, México, 1983, pp. 2-11.

Sólo en ese momento, y habiendo producido conocimiento concreto sobre ese campo temático, se podrá proceder a evaluar su forma de funcionamiento, los tipos de vínculos conceptuales y la capacidad explicativa general de la disciplina.

En términos intencionales, la semiótica de la cultura articulada desde los aportes de la propia disciplina y de los planteamientos de la antropología, específicamente de la metodología etnográfica, se orientan al desarrollo de un tipo de análisis de los sistemas de significación cultural que aprovecha el instrumental analítico generado por la vertiente estructuralista y la pragmática, potenciando dicha perspectiva de aproximación a complejas tramas signícas, con la información aportada por los procedimientos etnográficos, a través de un proceso de reconstrucción discursiva que contiene una carga semántica más densa y por tanto representa un mayor desafío interpretativo.

Por ahora, este ensamblaje teórico-metodológico se encuentra en una instancia de desarrollo que implica probar diversas metodologías para describir un conjunto de narraciones concebidas como sistemas de significación o entramado simbólico interpretable.

Finalmente, el proyecto intencional global de esta investigación es retomar los principios del paradigma de la complejidad y su fundamento, expuestos por Morin, y establecer relaciones nutritivas con la articulación más definitiva de la semiótica de la cultura. En ese sentido, el trabajo de Morin no es tan importante en términos de la generación de categorías conceptuales, como por la creatividad que significa sintetizar los avances epistemológicos generales de la ciencia a través de un paradigma que resulta particularmente sugerente para la investigación en Ciencias Sociales.

Bibliografía

1. APOSTEL, L. et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
2. ARNOLD, M. Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas (en línea). Cinta de Moebio. Santiago de Chile, núm. 2, diciembre de 1997. Disponible en: <http://www.moebio.uchile.cl/02/frprinci.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.
3. BARTHES, R. S/Z. Siglo XXI, México, 1983.
4. BENOIST, J.-M. La interdisciplinariedad en las Ciencias Sociales. En: Apostel, L. et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.

5. BERGER, P. y LUCKMANN, T. La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
6. BERTALANFFY, L. Teoría general de los sistemas. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
7. BRUNER, J. La elaboración del sentido. Paidós, Buenos Aires, 1990.
8. GEERTZ, C. La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona, 1990.
9. GEERTZ, C. Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós, Barcelona, 1994.
10. GEERTZ, C. El antropólogo como autor. Paidós, Barcelona, 1997.
11. GLASERSFELD, E. El ojo del observador: contribuciones al constructivismo. Gedisa, Barcelona, 1995.
12. GLEIK, J. Chaos. Making a new science. Viking Penguin, New York, 1987.
13. GOFFMAN, E. Ritual de la interacción. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.
14. GUSDORF, G. Pasado, presente y futuro de la interdisciplinariedad. En: Apostel, L. et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
15. GUTIÉRREZ, A. Un día antes de la complejidad (en línea). En: Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septembre 1998. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part1/04.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.
16. IBÁÑEZ, J. El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden. Siglo XXI, Madrid, 1991.
17. MATURANA, H. Fenomenología del conocer. En: Del Universo al Multiverso. La psiquiatría en busca de un paradigma. Universitaria, Santiago de Chile, 1984.
18. MATURANA, H. Biología de la cognición y epistemología. Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.
19. MATURANA, H. Emociones y lenguaje en educación y política. Hachette/Comunicación, Santiago de Chile, 1990.
20. MORIN, E. L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels. Seuil, Paris, 1974.

21. MORIN, E. Ciencia con conciencia. Anthropos, Barcelona, 1984.
22. MORIN, E. La connaissance de la connaissance 1. Seuil, Paris, 1986.
23. MORIN, E. Introducción al pensamiento complejo. Gedisa, Barcelona, 1994.
24. MORIN, E. La relación antro-po-bio-cósmica [en línea]. Gazeta de Antropología, núm. 11, 1995 Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G11_01Edgar_Morin.html. Acceso el 11 de abril del 2007.
25. MORIN, E. Le besoin d'une pensée complexe. Hors Series de Magazine Littéraire, Paris, núm. 349, 1996.
26. MORIN, E. Esperando nuestra mariposa [en línea]. Iniciativa Socialista, núm. 77, otoño de 2005. Disponible en: <http://www.inisoc.org/>. Acceso el 11 de abril del 2007.
27. POBLETE, S. La descripción etnográfica. De la representación a la ficción [en línea]. Cinta de Moebio. Santiago, Chile, núm 6, septiembre de 1999. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/06/poblete.htm>. Acceso el 11 de abril del 2007.
28. SHANNON, C. y WEAVER, W. La matemática de la comunicación. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
29. SHIFTER, I. La ciencia del caos. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
30. SINACEUR, M. A. ¿Qué es interdisciplinariedad? En: Apostel, L. et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
31. SMIRNOV, S. La aproximación interdisciplinaria en la ciencia de hoy. Fundamentos ontológicos y epistemológicos. Formas y funciones. En: Apostel, L. et al. Interdisciplinariedad y ciencias humanas. Tecnos/Unesco, Madrid, 1983.
32. SOLANA, J. La antropología compleja de Edgar Morin: origen, desarrollo y aplicaciones teóricas y prácticas [en línea]. En: Actes du Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe. Rio de Janeiro, Association pour la Pensée Complexe, septembre 1998. Disponible en: <http://www.complexus.org/rio/part4/01.html>. Acceso el 11 de abril del 2007.

33. VARELA, F. Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. Gedisa, Barcelona, 1990.
34. Von FOERSTER, H. Bases epistemológicas. En: Ibáñez, J. Nuevos avances en la investigación social. La investigación de segundo orden. Suplementos Anthropos 22, Barcelona, octubre de 1990.
35. WATZLAWICK, P. (compilador). La realidad inventada. Gedisa, Buenos Aires, 1989.