

EREBEA

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Núm. 12, 1 (2022), pp. 85-101

ISSN: 0214-0691

<https://doi.org/10.33776/erebea.v12i1.7648>

LA COMPLEJIDAD DE LO COMPLEJO (OTRO MODO DE NEUROSIS OBSESIVA)

José Ordóñez-García

Universidad de Sevilla

RESUMEN

Lo complejo es la imposibilidad de un reduccionismo metodológico que conozca de una manera definitiva a la cosa, lo cual requeriría de una actitud dogmática y escolar, donde lo dicho en un momento histórico sobre la cosa adquiriera el carácter de definitivo y atemporal. Partiendo de esta convicción, se traza en este texto una deriva de la obra de Edgar Morin *Introducción al pensamiento complejo*, teniendo en cuenta una serie de consideraciones críticas en torno a algunas de sus ideas fundamentales desde el psicoanálisis, la fenomenología y otras tradiciones teóricas.

PALABRAS CLAVE

Complejidad, fenomenología, psicoanálisis, percepción-comprensión.

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2022

ABSTRACT

The complex is the impossibility of a methodological reductionism that knows the thing in a definitive way, which would require a dogmatic and scholastic attitude, where what is said in a historical moment about the thing acquires the character of definitive and timeless. Based on this conviction, this text traces a derivation of Edgar Morin's work *Introduction to Complex Thought*, taking into account a series of critical considerations about some of his fundamental ideas from psychoanalysis, phenomenology and other theoretical traditions.

KEYWORDS

Complexity, phenomenology, psychoanalysis, perception-understanding.

PRÓLOGO

Decía Hegel que el método altera aquello que se pretende conocer. Esto es lo mismo que decir, que la intervención del sujeto cognoscente determina aquello que pretende conocer. De modo que, en realidad, conocer no es otra cosa que conocerse a uno mismo, por tanto, se trata de la mismidad como horizonte hermenéutico del método. Así, ya Hegel, hasta cierto punto Kant, y posteriormente Heidegger, entre otros, pueden ser considerados como aquellos pensadores que se hicieron cargo de la tarea, que le fue encomendada a Sócrates por el oráculo de Delfos. Que entonces la complejidad no sea otra cosa que el término que representa y certifica la imposibilidad de una clara, distinta y singular determinación del objeto de conocimiento, es algo que no solo se debe considerar, sino que, además, tal vez sea lo verdaderamente correcto, es decir, que el conocimiento de la cosa no se cierra ni se agota en un único discurso: éstos van a depender del punto de vista que se adopte para el acceso a la cosa (biología, física, geología, anatomía, química, etc.). Por tanto, lo complejo, en este sentido, es precisamente la imposibilidad de un reduccionismo metodológico que conozca de una manera definitiva a la cosa. Para que esto sea posible es necesaria una actitud dogmática y escolar, donde lo dicho en un momento histórico sobre la cosa adquiera el carácter de definitivo y atemporal. Pero se trataría de una actitud teológica, no fenomenológica.

Lo que sigue es una deriva de la obra de Edgar Morin *Introducción al pensamiento complejo* (Morin, 1998), teniendo en cuenta en primer lugar una serie de consideraciones críticas en torno a esa obra.

I. CONSIDERACIONES SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DEL LIBRO DE E. MORIN

Morin nos llama la atención sobre la presencia de la complejidad en la vida cotidiana (Morin, 1998, p. 54) y pone el ejemplo de los roles. Una persona puede actuar y comportarse de varias maneras a lo largo del día: padre, vecino, cliente, profesor, esposo... Efectivamente, estos roles vienen determinados por la situación y la circunstancia en que nos encontremos en cada momento. No obstante, tampoco es menos cierto que estando de paseo con mi hija puede suceder que, a raíz de un determinado encuentro en un determinado lugar, me traten de forma diferente en función de las relaciones que se establezcan en ese momento con otras personas. Así, estando en un comercio puedo encontrarme con un amigo, con un familiar, con un compañero de trabajo y con la dependienta que me atiende, y mientras mi hija me trata como padre, los demás me tratan como amigo, como hermano, como colega o como cliente. Es una situación cotidiana, normal, y en

ninguno de los casos nos encontramos en una situación compleja, pues, de facto, representamos todos esos roles a la vez sin que echemos mucha cuenta de ello. ¿Lo hacemos de manera inconsciente? Así es. La complejidad, aquí, es el resultado de una interpretación, de una observación que no es descriptiva, no es una acción y mucho menos la representación de un rol. Pero hay algo más en esto. Se trata del fenómeno de la identificación. En el ejemplo descrito es necesario un fenómeno previo para que pueda constituirse cada rol, nos referimos a la identificación. Uno es padre, amigo, colega, familiar o cliente, en función del otro. El reconocimiento del otro es el que da consistencia a cada uno de esos «roles», de manera que no hay *yo*, en sentido estricto, sino identificación, es decir *ser para* no meramente *soy*. Este *soy* va de suyo acompañado de algo y este algo viene determinado por la actuación en cada momento, una actuación que, a su vez, se conforma por la alteridad. ¿Estamos sugiriendo de forma soterrada, que lo complejo solo tiene lugar en esta descripción que estamos haciendo? Si fuese así, tendríamos que reconocer que la complejidad está del lado del narrador, pero no del actor. Mientras que en la identificación no hay voluntad por parte del reconocido, que se limita a reaccionar correctamente a raíz de la presencia del otro, sí la hay en el observador, éste no está en la acción, sino frente a ella, no la actúa, sino que la tematiza. De modo que, si hay alguna presencia de la complejidad, aunque sea de baja intensidad, es de este lado. Lo primero no es el rol, sino la acción situacional. Solo por ella tiene lugar, con posterioridad, las diversas identificaciones.

A esta multiplicidad de personajes (de *máscaras*) es a lo que se refiere Morin respecto a la presencia de la complejidad en la vida cotidiana. De ahí que afirme, un tanto difusamente, que «uno se engaña acerca de sí mismo» (Morin, 1998, p. 54). Decimos difusamente porque, a pesar de que para sostener esa afirmación tenga en cuenta las diversas identidades de los roles, no aclara el contenido y el significado de esa mismidad. No obstante, siguiendo la posibilidad hermenéutica que nos ofrece esa afirmación, podemos establecer lo siguiente: que no hay una mismidad de carácter esencial, sino situacional y, por tanto, temporal. Es cierto que no descubrimos el Mediterráneo diciendo esto, al menos para los que tenemos conocimiento de *Ser y tiempo*, la obra fundamental de Martin Heidegger. En ella queda meridianamente claro, que si el existente tiene alguna esencia, o algo que ver con esa categoría metafísica, es mediante el término más preciso de *esiedad* —término de corte existencial—, éste alude a lo que el existente «es» en todo momento, independientemente de donde se encuentre y cómo actúe, pues siempre es mortal, finito y contingente, es decir, temporal. Una mismidad ésta que está fuera de su voluntad y, por tanto, al margen de su decisión. Cuando se trata de *esiedad* no cabe posibilidad para la decisión; toda decisión se encuentra determinada por ella, que es lo indecible. No es posible desprenderse de lo que uno es, sin embargo, sí podemos decidir qué hacer con nuestro tiempo y cómo hacerlo. El fenómeno de los roles, por ejemplo, es una buena pista en ese sentido,

pues facilita y promueve una relación adecuada entre lo que soy (mi como), y lo que estoy haciendo, actualizando.

En otro punto habla Morin de la simplicidad, pero no considera simple la cuestión de los roles: que sencillamente son así. Se trata de un uso del término «simplicidad» como derivado de la facticidad, aunque lo hace a partir de su identificación con el orden, de manera que lo complejo es identificado, entonces, con el desorden. Merece la pena, por tanto, parar se aquí y ver adónde nos lleva eso del orden y el desorden. Al pronto resulta claro que el desorden es un fenómeno derivado del orden; la partícula *des-* así nos lo indica. Llegamos a una casa, por ejemplo, y al entrar espetamos de forma espontánea: «¡qué desorden hay aquí!». Inmediatamente todas y todos entendemos que hay cosas por medio de cualquier manera: ropa por los sofás, tientos por los suelos, libros y papeles en la mesa... y todo eso «está» en desorden debido a la recepción perceptiva y hermenéutica que tiene como referencia una determinada concepción de cómo han de «estar» todas esas cosas, es decir, lo visto no se corresponde con el mapa mental de una determinada organización. De este modo, el orden se nos revela como una suerte de organización orientativa, que responde a preguntas tales como: «dónde se encuentra...», «dónde está...», con relación a la exterioridad, o «dónde me encuentro...», «dónde estoy», con relación a la interioridad respecto de la exterioridad. Se trata de una «situación» crítica, en un caso sabemos de la cosa, pero no de su situación, en el otro sabemos que estamos en algún sitio, pero no sabemos dónde. ¿Significa esto que tanto en un caso como en el otro se trata de desorden? Cualquiera responderá que, efectivamente, así es. Sin embargo, ¿qué tipo de desorden es ése, al que paradójicamente podemos identificar, conocer, saber de él? Aquello que para algunos/as está desordenado —y que solo puede serlo a raíz de una idea propia de cómo han de estar dispuestas esas cosas que considero desordenadas—, puede estar totalmente en orden para otros/as; basta con que sepa dónde dejó determinada cosa, para que pueda encontrarla fácilmente. Así, vemos que puede haber una relación entre capacidad de olvido y capacidad de recuerdo. Algunos/as pueden saber que una determinada prenda se encuentra siempre en un sitio determinado, porque ya le ha asignado previamente un lugar determinado, de tal manera que esa prenda, u otras, se encuentran siempre en un determinado armario. De este modo no tienen que recordar la prenda, que pudieran haberla dejado en cualquier sitio, porque sencillamente siempre la dejan en el armario; una suerte de universal para diferentes tipos de prendas. No es necesario recordar dónde han podido dejar determinada prenda, porque «todas» están en el armario, que es un sustituto de la memoria y el recuerdo particular. No obstante, en otras personas la capacidad de memoria y recuerdo suele ser altamente especializada hasta tal punto, que no tienen problema en recordar (saber) dónde dejaron la prenda que ahora buscan y van directamente al sitio donde la dejaron, sin necesidad de ir antes al armario. Las cosas siempre están en algún sitio, ese no es el problema —al

menos a nivel ontológico—, la cuestión es que han de estar en el lugar que uno les ha designado para poder tenerlas a mano, para que siempre estén allí donde uno quiere que estén. Es el lugar debido a mi voluntad, y a esto le llamamos orden y organización. De tal modo que, entonces, cualquier organización es correcta y, así, también cualquier disposición. Lo ordenado es todo lo que está bien dispuesto y todo lo que está bien dispuesto está bien organizado, es decir, adquiere una consistencia biológica. El desorden, por tanto, es una suerte de actitud de soberbia, de dogmatismo, puesto que no lo predicen las cosas de sí, sino que lo predica el sujeto *de* las cosas. El desorden es el encuentro con lo inesperado, con lo otro, con lo diferente, con lo posible, en definitiva, con aquello que se identifica con lo complejo simplemente por ser algo ajeno a la voluntad. Otra cosa será averiguar si esa misma voluntad puede ser simple o compleja, ordenada o desordenada.

El despliegue que hace Morin del concepto de simplicidad se nos revela como otra manera de referirse al sentido (véase Morin, 1998, 55-56). Para ser más precisos, y según nuestra opinión, su exposición hace que nos venga a la mente el principio de causalidad, tal como lo expone Arthur Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Schopenhauer, 2019), pues, al fin y al cabo, el orden —la búsqueda de un orden, allí donde interpretamos que hay desorden— no es más que la respuesta a la pregunta de porqué hay desorden donde tendría que haber un orden. De algún modo, el principio de simplicidad, entendido como orden, sentido o causa, puede ser reducido al concepto absoluto de Dios, de modo que la Teología no vendría a ser otra cosa que una visión compleja de la simplicidad: el libro del sentido absoluto. ¿Es posible hablar de una suerte de obsesión con la complejidad? Desde el punto de vista que consideramos una diversidad real y sensible, se trataría de lograr la simplicidad, es decir, la reducción de lo diverso a un principio/elemento que forme parte de todos los fenómenos. Pero este principio, a su vez, sería establecido desde una voluntad determinada, desde el interés y el anhelo de un sujeto concreto que, en el fondo, estaría sostenido, tal como propuso Friedrich Nietzsche, por una necesidad de carácter psicológico.

Heidegger, como antes Parménides, vio en el ser la base, lo común, a todo lo múltiple: lo uno de lo múltiple, donde lo múltiple no sería más que aspectos de lo uno (el ser): los diferentes aspectos que se fundan, y son posibles, por algún común: la vista, por ejemplo. Sería el pensar, donde se da lo mismo que el ver. Por esto, lo complejo no se ve, sino que se piensa, y se piensa así porque se atiende a lo que se mira y no a la vista, que es la que la posibilita. En consecuencia, lo complejo y la complejidad pertenecen al nivel óptico, puesto que a nivel ontológico se da la simplicidad de lo que es.

Afirma Morin que orden y desorden, en el universo, son términos que no se excluyen, sino que se complementan, y añade que esta idea se sostiene en una contradicción (Morin, 1998, p. 58). Pero, no solo en el universo —que nos queda

algo lejos—, en la vida diaria nos vemos constantemente ante el fenómeno de la contradicción, para ser más exactos no nos encontramos «ante», sino que vivimos, en muchísimas ocasiones, inmersos en la contradicción. Resulta claro que, en este texto, concretamente en el capítulo dedica a la complejidad, la cuestión de la contradicción toma como ejemplo, entre otros, la cuestión onda/corpúsculo con relación al «comportamiento» (!) de la partícula elemental (véase Morin, 1998, p. 34 y ss.). A riesgo de no ser considerado un simple, a más de ignorante en cuestiones de microfísica, uno se pregunta si la partícula elemental realmente «se comporta» de forma contradictoria, si lo sabe, lo ignora o sencillamente no hay contradicción alguna en ella y sí en quien la observa y estudia. La partícula solo es onda y corpúsculo para el observador. Si como onda es como tal y como corpúsculo es como tal ¿dónde está la contradicción? ¿Son el amor y el odio contradicciones? Algo parecido tuvo que plantearse Morin para, a continuación, unas páginas después, afirme que orden y desorden no se excluyen, sino que son complementarios (Morin, 1998, p. 57). O sea, que no se trata de contradicción, sino de complementariedad. Onda y corpúsculo, amor y odio, así como orden y desorden son en realidad fenómenos complementarios. ¿La antigua fórmula de la pareja de contrarios de los presocráticos? Así parece. Pero, a nuestro entender, en el mundo de la vida común y corriente, el fenómeno de la contradicción no va por ahí, pues lo que Morin considera complementarios son en realidad opuestos: calor y frío son opuestos, no complementarios, ya que uno no complementa al otro, sino que se opone a él (abrigo y bufanda son complementos, no son opuestos ni contradictorios). En nuestro ámbito, la contradicción ha de darse en una misma instancia, por ejemplo, en el contexto de la acción. Decimos que una persona es contradictoria cuando piensa de una manera, pero actúa de una forma no solo distinta, que no es suficiente, sino contraria: defiende la igualdad entre los seres humanos y, sin embargo, actúa como un racista. Pienso y digo lo mismo, pero actúo haciendo lo contrario. Es decir, solo puede haber contradicción cuando este fenómeno se da en una misma persona. El principio de no contradicción afirma precisamente que una cosa no puede ser dos cosas a la vez. Pero ¿qué cosa puede ser dos distintas «a la vez»? ¿podrá solo serlo para dos observadores distintos? Yo puedo ser, a la vez, padre, hermano, esposo o profesor, pero solo porque junto a mí se encuentran mis hijos, mi hermano, mi esposa o algún alumno o alumna. Así que habrá que ver «cuándo», «cómo» y en qué «condiciones» una partícula se comporta como corpúsculo o como onda, es decir, tendremos que conocer la circunstancia.

Como no podía ser de otro modo, Morin saca a colación el trasunto del yo y del sujeto. En un extenso párrafo (véase Morin, 1998, p. 61) trata de ambos desde una serie de apreciaciones que, siendo en principio un tanto difusas, finalmente, sin embargo, logra darles una suerte de definición más precisa. Así que, si al principio viene a establecer una diferencia entre el sujeto y el yo: «ser sujeto es

ponerse en el centro de su propio mundo, ocupar el lugar del yo» (Morin, 1998, p. 61), como una suerte de transformación del sujeto en yo; sin embargo, unas líneas más abajo afirma: «El hecho de poder decir *yo*, de ser sujeto, es ocupar un sitio, una posición en la cual uno se pone en el centro de su mundo para poder tratarlo y tratarse a sí mismo» (Morin, 1998, p. 61). Y este *yo* carece de sustancia propia, más allá se la relación, de modo que, como ya sabíamos, no es posible sin el otro. De hecho, y es nuestra opinión, el *yo* es una consecuencia, un derivado, del *tú*, que es el encuentro originario y la posibilidad originaria del *yo*¹. Por otro lado, la independencia y la autonomía son cuestiones que surgen de inmediato. La consistencia de un yo, de cara a ser conquistado por el sujeto, exige esa determinación propia frente a la concepción antigua que consideraba el fenómeno de la determinación al margen del sujeto y, en consecuencia, tanto el *yo* como el *sujeto* eran cosas inconsistentes. Morin señala un giro con relación a esa *Weltanschauung* afirmando que, si es posible defender la independencia y autonomía del sujeto —postura nodal de la modernidad— ha de ser a costa de tener en cuenta el papel de la voluntad para establecer nuestras propias determinaciones. No solo estamos determinados por nuestras características biológicas y fisiológicas, sino a su vez, y sin perder de vistas a aquéllas, también lo estamos por nuestra idiosincrasia sociocultural. Es decir, que nuestra autonomía consiste en decidir nosotros mismos aquellas determinaciones que puedan hacer posible la vida en común. Y es en esto donde Morin entiende que también se da la complejidad. Algo que si lo presenta en términos de ideología no deja de ser una cuestión que forma parte *natural* de los procedimientos que se ponen en juego para decidir un determinado modo de convivencia con una legislación adecuada. El sujeto, por tanto, es aquel que es capaz de darse leyes a sí mismo, de decidir qué se ha de determinar para lograr una autonomía en consonancia con sus principios. Un autómatas es complejo, un autónomo no. La fenomenología existencial nos revela que somos un ente caracterizados ontológicamente por la existencia, y que ésta es de carácter proyectivo, por tanto, no se trata de complejidad, sino de posibilidad, elección y decisión. Fenómenos que, lejos de ser complejos, son fundacionales y constituyen el horizonte de posibilidad de la autonomía.

En el camino que sigue Morin, para detectar la complejidad en sus variadas formas, se detiene en un punto con la intención de aclarar que no se debe confundir complejidad con complicación, y así nos dice al respecto: «la complicación es uno de los constituyentes de la complejidad» (Morin, 1998, p. 64). A riesgo de no acertar, creemos que mientras la complejidad es un fenómeno netamente contemplativo, esto es descriptivo, la complicación es de carácter práctico, acti-

¹ Freud incluso llega a afirmar que el centro del ser humano no es el *yo*, sino el *ello*, del que aquel forma parte y no al contrario. Esto es como decir que la vida cotidiana se desenvuelve con mayor ahínco en el *ello* y no en el *yo* (véase Freud, 2000, p. 2701).

vo, tiene que ver con la acción, con la ocupación: arreglar un motor estropeado puede ser complicado, pero no complejo, calificativo que le va mejor al motor como tal; un motor es una construcción compleja y puede ser complicado de arreglar. Desenredar los nudos de una red de pesca puede ser complicado, pero la red, como tal, no tiene nada de compleja. Un complejo de edificios no presenta complejidad alguna, sin embargo, arreglar su red eléctrica puede ser complicado. Con esto queremos decir, que hay cosas que son meramente complicadas, pero no son complejas. Hay casos específicos en los que podemos maridar lo complejo y lo complicado: un problema matemático puede ser complejo y, por tanto, complicado (difícil) de resolver. Pero aquí se trata de un fenómeno teórico, cuya práctica no tiene sentido al margen de eso (empleamos el término «práctica» con el significado que le da Aristóteles en su *Ética*).

La complejidad y la acción, por tanto. Punto éste al que Morin está obligado a tener en cuenta. Y lo hace añadiendo una propuesta en principio interesante, ya que afirma que la acción no solo es elección y decisión, sino que también es apuesta, en la medida en que, según él, la acción escapa a nuestras intenciones, ya que:

En el momento en que un individuo emprende una acción, cualesquiera que fuere, ésta comienza a escapar a sus intenciones. Esa acción entra en un universo de interacciones y es finalmente el ambiente el que toma posesión, en un sentido que puede volverse contrario a la intención inicial (Morin, 1998, p. 73).

Así es. Lo imponderable, aleatorio, el azar, forman parte de ese fenómeno. De ahí que ya Aristóteles nos advirtiese de la prudencia o sabiduría práctica (*phronesis*) y que Heidegger, desde la hermenéutica de la facticidad, denominara circunspección (*Umsicht*). No se trata aquí de complejidad o de complicación, sino de algo que escapa a la voluntad, al dominio de toda la escena al completo. La imprevisibilidad forma parte —y es ajena a la decisión y la elección— de nuestra existencia, de ahí que el término *apuesta*, señalado por Morin, venga, en este caso, al pelo. Es un salto que confía en poder alcanzar el objetivo, no es un salto al vacío, sino sobre el vacío; uno cuenta con que la posibilidad del error es mínima. Y no solo eso, se tiene que asumir que se ha de estar dispuesto para hacer frente a lo imprevisible, confiar en que uno podrá saber hacer algo con eso. No es cuestión de una mala decisión, una decisión solo puede ser considerada así una vez que se ha ejecutado, y en muchos casos es la fortuna la que «decide» entre el éxito y el fracaso. El término complicado solo puede formar parte de este trasunto si lo entendemos de manera más originaria: coimplicado. La apuesta, lo imprevisible, son fenómenos que están co-implicados en la experiencia de la elección y la decisión. Por tanto, no hay complicación, en su sentido habitual, sino co-implicación, se afectan mutuamente. La intención no puede controlar su efecto en aquellos a los

que va dirigida, y no solo a sus destinatarios directos, sino también a los colaterales. De modo que, en este punto, la intención no tiene asegurada la finalidad perseguida. Este es el sentido de la expresión «no era esa mi intención», y de este otra más benévola «la intención es lo que cuenta». La voluntad no es la soberana de la acción, sino solo de la intención, por tanto, desde un punto de vista «privado». Así, podemos concluir que la acción no es compleja o complicada, sino afortunada o desafortunada.

2. RECEPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LO COMPLEJO

2.1. ADJETIVO COMPLEJO

¿Qué percibimos para calificar lo que percibimos como complejo? La percepción puede ser considerada compleja si tenemos en cuenta la participación de sentidos muy diferentes en ella (tacto, olor, vista, oído y sabor). Sin embargo, es cierto que, para el acceso a determinadas cosas, en ocasiones solo es necesario el concurso de uno de ellos: puedo decir «eso es un pájaro» a tenor de lo que veo. Sin embargo, para decir «esta carne está sosa» es necesario el concurso de dos sentidos: la vista y el gusto. No obstante, para nosotros, en nuestra vida diaria, no solemos experimentar la percepción, en cualquiera de sus modos, como algo complejo; sencillamente percibimos sin más problema. Otra cosa es que, puestos a querer conocer la estructura, composición y funcionamiento de nuestros sentidos lleguemos a la conclusión de que se trata de algo complejo.

¿Cuáles son las características de esa percepción? Todo adjetivo viene a calificar una cosa, y esa calificación no consiste más que en una interpretación subjetiva desde un punto de vista determinado (color, tamaño, sabor, adecuación o gusto estético). De ahí que hay una gran diferencia entre decir «eso es una casa» y «es una casa grande, soleada, moderna...», del mismo modo el término *complejo* se utiliza también como un adjetivo calificativo en expresiones como «es un partido complejo», «es un edificio complejo», y aquí el término alude a una relación entre diversos elementos, como algo complicado, enmarañado. Así pues, se trata de la posición de un sujeto, que echa mano del término para establecer una descripción más precisa de la cosa en cuestión. De modo que el sujeto cognoscente no solo cuenta ya con el término, y su comprensión, sino que, además, sabe aplicarlo de manera correcta... solo que desde su consideración, puesto que se trata de una interpretación suya a raíz de su propio análisis. Como adjetivo calificativo, el término «complejo», con relación a una cosa, va a depender del sujeto, no de la cosa, de ahí que lo que puede ser complejo para uno, con relación a la misma cosa, no tiene porqué serlo para otro. No es que las cosas sean complejas, sino que nuestra percepción se encuentra determinada por unas características que, a su vez, constituyen la condición de posibilidad de acceso y recepción de los fenómenos. Entre éstos, entendidos a raíz del principio de causalidad, y el discurso sobre esa

experiencia, comprendidos mediante el principio de razón, no hay una conexión unívoca. De ahí el sentido y el significado diverso que adquiere el término cuando es utilizado como adjetivo calificativo.

2.2 SUSTANTIVO COMPLEJIDAD

¿En qué consiste lo común de lo complejo? Como hemos visto, el adjetivo es un fenómeno de carácter secundario con relación al fenómeno que lo posibilita: una casa, un árbol, una persona... El objeto, la cosa o la acción (en la ética de Aristóteles) constituye el punto de partida para cualquier tipo de predicación, de manera que la «complejidad» es posterior a lo «complejo» y éste al fenómeno primario u originario. Por tanto, del mismo modo como que la *grandiosidad* se alza como una concepción sustantivada para fijar una característica común en cosas muy diversas, así ocurre también con la complejidad: un motor puede ser complejo, una carta de navegación, un problema matemático, la estructura y composición del cerebro o un trasplante de corazón. En cada caso se asienta la complejidad y, debido a ello, surgen cosas como la ciencia de la complejidad o la disciplina de la complejidad, o la metodología de la complejidad o la teoría de la complejidad. Un uso que, como se ve en la mayoría de los casos, está en relación directa con la exterioridad y, por ello, con el materialismo. Podemos establecer, pues, la siguiente relación de analogía: la complejidad es a las cosas lo que la conflictividad a la existencia. No se nos ocurre decir, en rigor, que la existencia es compleja o que la vida es compleja (a no ser que nos refiramos a la biológica). De ahí que, del lado de las cosas, éstas sean complejas no por sí mismas —que en absoluto saben de sí, son sin más—, sino que lo son para y por el sujeto perceptor y simplemente a causa de su ignorancia: *Rayuela*, de Julio Cortázar, o el *Ulises*, de James Joyce, solo son complejas para los lectores, pero no para sus autores, otra cosa es que haya lectores para los que esas obras no les resulten complejas. Pueden tener como tema algún conflicto, pero no son complejas por eso, sino por el modo como han sido estructuradas y narradas. La complejidad nunca será conflictiva a no ser que forme parte de la ocupación de un existente, pero, a su vez, la ocupación del existente no se agota en ella, no se reduce a ella. A lo sumo, se encuentra acotada por la temporalidad bajo la forma de la «situación», ya que no toda situación es compleja, aunque en cualquier situación el existente se encuentra siempre en un conflicto: tener que estar decidiendo constantemente y, por tanto, barajando posibilidades, opciones y elecciones, para finalmente pasar a la acción. La complejidad, desde esta perspectiva existencial, es más teórica que práctica en la medida en que se sostiene en categorías y no en existenciales. Uno puede tener a la complejidad como tema de investigación, porque de hecho se funda en el *porqué* y busca su resolución en un «porque». Sin embargo, la conflictividad alude directamente a un «cómo» que procede, y está determinado, por el «como» del existente. Éste, el existente, jamás es un sustantivo ni un adjetivo,

sino un proyecto dinámico abierto a su posibilidad más extrema: vivir de cara a la muerte, que ni es compleja ni conflictiva, simplemente nos desvela nuestro ser.

Otra cuestión de interés relativa a la complejidad podría ser ésta: ¿Se trata de lo común desde la percepción o de lo percibido? Se nos podrá decir que con lo dicho hasta ahora parece que ya hemos dado una respuesta y que es en el sujeto donde se constituye lo común. No obstante, aún es posible desarrollar un poco más este asunto. Los daltónicos o daltónicas tienen la misma percepción de los colores que ven, a los no daltónicos o daltónicas les ocurre lo mismo. ¿Y todos ven los mismos colores en realidad?, ¿el mismo matiz de color? Posiblemente, se trate, efectivamente, de matices de un mismo color: podemos decir rojo o verde independientemente del tono, más o menos intenso. Mientras lo percibido no tiene conciencia, el perceptor sí, pero esta conciencia no lo es del matiz, sino del color. Al matiz llegamos precisamente por la variedad de rojos o verdes que percibimos. De manera que lo común resulta complejo debido precisamente al matiz. Y es en el matiz donde tiene su origen la discusión, por cuanto todos y todas defienden ver lo común encontrándose todas y todos en la diferencia de los matices, que es justo lo que no se tiene en cuenta, lo que escapa a la conciencia, porque mientras la vista informa de un color, que ha de ser forzosamente subjetivo, la palabra de cada uno y de cada una dicen lo mismo: rojo. Menos el daltónico, que dice verde, porque ve ese color y en la estadística sale perdiendo por minoría, puesto que ha sido una inmensa mayoría la que ha dicho que lo que está viendo es rojo. Este es el problema del daltonismo —una palabra que, por otra parte, es común—, que el color real que ve no es el rojo, sino el verde. ¿Es posible que pueda haber un color que no pueda ser percibido? Del mismo modo que el daltonismo no puede percibir el rojo como rojo, sino que percibe el rojo que vemos nosotros como verde, pudiera haber algún color distinto a los que normalmente percibimos y que fuésemos incapaces de percibir. No tenemos pruebas ni a favor ni en contra (al menos las desconozco). Sin oído no podríamos escuchar, sin la vista lo podríamos ver. Son las condiciones de posibilidad de todo fenómeno y de la exterioridad. Del mismo modo, la complejidad no se encuentra en la exterioridad, sino en su reelaboración interior. Decir complejidad es lo mismo que decir interioridad, y ésta es de carácter hermenéutico.

2.3 EL COMPLEJO DE COMPLEJIDAD

El término *complejo* procede del latín *complexere* (abrazar, abarcar) y alude a un grupo que totaliza, incluye o abarca una sucesión de partes individuales, sean éstas del tipo que sean. Se utiliza en psicología y en psicoanálisis para unificar distintos fenómenos en una experiencia de carácter global. En la definición de J. Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, se describe como un «conjunto organizado de representaciones y recuerdos dotados de intenso valor afectivo, parcial o totalmente inconscientes» (Laplanche y Pontalis, 1996, p. 55). También hablamos

de complejo cuando nos referimos a un conjunto de edificios residenciales o a un grupo de empresas o industrias. Aquí nos vamos a centrar en el ámbito psicopatológico, de manera que el término alude a una falla en el carácter y en el comportamiento, figurando una singularidad notable y de índole inconsciente. Así pues, lo complejo no forma aquí parte de la conciencia, sino de lo inconsciente. Otra cosa es que el acomplejado se constituya a partir de otro con plena conciencia; así Freud. Por tanto, *acomplejado* es una descripción adjetiva, por cuanto es aislada por Freud en su trato con el paciente. Lo que sabe Freud, como perceptor, no lo sabe el paciente, como percibido. Y esa misma atracción por lo complejo ¿no es una suerte de complejo de complejidad? Al principio la fenomenología se limitó a una labor descriptiva, fue más tarde, con M. Heidegger, como la descripción se tornó hermenéutica (Rodríguez, 1997). Descripción e interpretación suponen un paso de la exterioridad a la interioridad (de la constatación a la elaboración) dando lugar a lo complejo.

Así pues, topamos con el acomplejado. El significado habitual del término alude a un sentimiento de inferioridad o de inhibición, cuyo origen suele partir del otro. Sin embargo, esto solo puede ser posible a raíz de una posición de superioridad o incluso de una posición sádica por parte de ese otro. De este modo, el acomplejado es un fenómeno a producir y su constitución se funda en una relación determinada. Aquí, lo complejo no tiene excesiva relevancia, tal como en el «complejo de Edipo» o en el «complejo de castración», en los que el término si se ajusta al sentido común y corriente por la diversidad de elementos que forman parte de ellos. Por tanto ¿tiene alguna relación ese sentimiento de inferioridad del acomplejado o la acomplejada con lo complejo o con la complejidad? Porque si no la tienen, a qué, entonces, el uso de ese término. Y si la tienen, habremos de averiguar, por tanto, qué es lo que hay de complejo en el acomplejado/a y cuáles son sus características.

El acceso a la complejidad del acomplejado/a tendrá que tener como referente algún o algunos modos de comportamiento, de manera que la complejidad pueda sostenerse como una *categoría* fiable. Sabemos del sentimiento de inferioridad, como el fenómeno que más certeramente describe y representa al acomplejado/a. De hecho, por lo común decimos «acomplejado/a» para referirnos a una persona que experimenta y manifiesta un sentimiento de inferioridad, y este sentimiento de inferioridad se da en cualquier momento en que se ponga en juego una determinada acción. En todas ellas el sujeto se muestra incapaz, pero no porque efectivamente lo sea, sino porque así es como «se siente». La acción está determinada por el sentimiento y de una forma concreta: incapaz. Esta incapacidad está directamente relacionada con la posibilidad, pero al modo de la imposibilidad, es decir, el incapaz no es que lo sea, lo que hace es considerar imposible lo posible. Así pues, ya ha fracasado antes de dar el paso. ¿Miedo al error, a la posibilidad de ser falible, a no acertar siempre a la primera en cualquier situación? ¿Y cómo

llega uno a esta consideración de sí mismo? Desde luego no por propia iniciativa. Ni siquiera el masoquista puede ser tan sádico motu proprio; a no ser que entre lo figurado y lo realizado se dé una asimetría tal, que lo obtenido sea peor que lo esperado (o no, a veces los errores en cuanto a lo imaginado mejoran lo esperado). Sabemos que para todas las parturientas sus retoños son guapísimos y guapísimas, no así para el resto. El miedo es una experiencia que tiene su origen en la exterioridad, pero de ésta no sólo participan cosas o animales, sino que también lo hacen los discursos, los otros. Y aquí reside, en todo caso, lo complejo, mejor dicho, la sospecha de que uno se encuentra ante lo complejo a raíz de un complejo de complejidad. En su modo común y corriente de darse, este complejo consiste en una posición subjetiva que identifica la dificultad y el esfuerzo para el acceso a determinados fenómenos como algo complejo. La dificultad y el esfuerzo son claros y distintos, pero su constitución depende de un afuera, y más acá de la percepción (porque uno ve realmente lo que dice que ve) lo que se busca es la conformación del discurso con la cosa, es decir, la interiorización del afuera, que solo resulta «complejo» por la diversidad de discursos ante la misma percepción, que solo puede ser supuestamente la misma, ya que las distintas descripciones nos muestran precisamente lo contrario. Dicho de otro modo: la situación del observador da una determinada perspectiva de lo observado. De aquí que el complejo de complejidad pueda también ser entendido como la legitimidad de cada posición, a la vez que como la ilegitimidad de una posición absoluta más allá de la propia.

2.4 FENOMENOLOGÍA COMPLEJILÓGICA/COMPLEJIDAD FENOMENOLÓGICA?

Más arriba dijimos que, en su formulación básica, la fenomenología es un método de carácter descriptivo. Se relaciona con los fenómenos a raíz de cómo se le dan a la conciencia, de manera que lo que describe son los contenidos de ésta, en cada caso. De ahí que fuese Hegel quien primero se interesó por lo que denominó «ciencia de la experiencia de la conciencia» en su *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2000), que en realidad es una derivación hermenéutica, y de corte introspectivo, de la epistemología kantiana. Es una manera de hablar de sí, como no podía ser de otro modo. Así pues, el fenómeno apunta no a la cosa en sí, sino a la cosa para mí y, por tanto, indica una conciencia, un saber de la separación entre el nómeno —tomado como representante de la cosa en sí— y el fenómeno. Sin embargo, esta consideración plantea una cuestión que, lejos de ser compleja, nos revela una posición del existente tan previsible como aventurada. Nos referimos a esa *suposición* de la *cosa en sí*. Suposición, porque, en el fondo, no deja de ser el resultado de una actitud metafísica y, en última instancia, teológica. Hablamos de la «cosa en sí», en tanto nómeno, y de la cosa «para mí», en tanto fenómeno, con total normalidad. ¿De dónde obtiene el existente semejante información?, ¿tal experiencia? Parece obvio que de sí mismo, de lo contrario estaríamos ante un ex-

istente que se comporta como un profeta, es decir, como un psicótico. De alguna forma, este existente que *Cree* en la cosa en sí no anda muy lejos de quienes creen en la resurrección de la carne a pie juntillas. Sea de este u otro modo, en todos los casos se trata de ir más allá de uno mismo, por una suerte de necesidad anímica y afectiva sustentada en el anhelo. La fenomenología, sobre todo la practicada por Heidegger, deja claro que el acceso a las cosas está determinado por las estructuras de aquel ente que desea acceder a ellas. Así, y esto es lo que no se puede olvidar, lo conocido es solo aquello posibilitado por las estructuras del existente (a los que Heidegger llamó, como sabemos, existencialistas, para diferenciarlos de las categorías, propias de las ciencias y la metafísica).

¿Tiene, pues, sentido hablar de una fenomenología complejológica? Creemos que en ningún caso. Esa adjetivación no le va a la fenomenología, por cuanto se aparta de una calificación correcta de ella. Sólo el término «hermenéutica» viene a determinarla de un modo exacto y pertinente. De ahí que lo complejo y la complejidad puedan ser abordados por ella desde una posición privilegiada: son a la vez fenómenos y noúmenos, puesto que es un trasunto del existente, parte de él a raíz de una experiencia basada en la relación.

La simplicidad de la descripción. Así la fenomenología, cuya base existencialista son los indicadores formales mundo circundante, interpretación, precomprensión y lenguaje, entre otros, y forman un complejo pero no son complejos. Aquí prima la experiencia, la facticidad, no la teoría. Es una actitud de carácter expresionista, puesto que digo lo que se me aparece hasta que se agote la recepción discursiva relacionada con el fenómeno. El pensar, aquí, se limita a testimoniar, no a elucubrar ni a echar mano de los discursos sobre el fenómeno; así estaríamos ante la teoría en detrimento de la «cosa misma», cuyo equívoco consiste en tomar esos discursos por la cosa misma. Sólo desde este equívoco es posible hablar de una fenomenología «complejológica».

El complejo estructural de la relación percepción-comprensión es otra cuestión interesante. No hay percepción que no implique una comprensión, y ésta puede ser clara y distinta o difusa: «veo un árbol», «veo ahí algo que se mueve» o «no sé qué es eso», son algunos ejemplos que implican una comprensión. Además, hay que añadir el concurso del lenguaje, de los nexos de palabras que constituyen el *out put* de la comprensión en relación con el *in put* de la percepción. Pues aquí la comprensión no solo se funda en la precomprensión ya dada, sino que, como tal, implica un abarcar previo (sabemos que los recuerdos de nuestra infancia se encuentran con un límite, pero no sabemos, al menos en nuestro caso, si ese límite tiene algo que ver con el momento en el que lo imaginario se enlaza a lo simbólico, dejando atrás lo meramente imaginario, no sabemos si es posible recordar una imagen en sentido estricto, es decir, antes de su conexión a un significante). Ese abarcar implica una diferenciación, un límite, ¿cuál?, el que va de suyo inserto en el *feedback* percepción-comprensión-nominación, experiencia que supone un

cierre posibilitando el abarcar fenoménico. Pero incluso en esta sucinta descripción volvemos a encontrarnos, a nuestro entender, con un complejo, no con algo complejo. Y es que, incluso para calificar un determinado fenómeno de complejo es necesario que, previamente, lo hayamos abarcado. Mas, en este caso, complejo alude a aislado y, por tanto, indica separación, apartamiento, es decir, de un complejo de elementos hemos tomado uno de ellos desligándolo de los demás. Se nos dirá que hemos sido nosotros los que hemos llevado a cabo esa separación, ese aislamiento, pero, así, jamás lo conoceremos; nos resultará complejo precisamente porque lo hemos apartado del complejo del que forma parte, gracias al cual es lo que era y no lo que es ahora: una complejidad inducida.

No hay, pues, complejidad en la fenomenología o, para ser más exactos, no hay complejidad fenomenológica. La complejidad es un *out put*, no un *in put*, una consideración, no una descripción. Incluso, en el mejor de los casos, puede ser entendida como una interpretación y, así, como un «fenómeno» genuinamente hermenéutico. A raíz de esto último es posible que volvamos sobre la complejidad, pensada esta vez desde el punto de vista de la parte y el todo; una de las cuestiones tenida en cuenta por la hermenéutica (Gadamer, 1999, p. 331 y ss).

3. CONCLUSIÓN: TRIVIALIDAD E INSUSTANCIALIDAD DE LO COMPLEJO

En resumen, a modo de una opinión que no se tiene porqué compartir, considero que la cuestión de lo complejo y la complejidad, tal como la expone Morin en el texto que hemos tomado como referencia, es bastante banal. El hecho de darle una importancia destacada a esos términos en el ámbito de la física teórica o la matemática, donde la complejidad anda por mundos que nada tienen que ver con el de la existencia, es ya un indicador del *cómo* y el *para qué* de su interés. Es cierto que nosotros nos movemos en el ámbito de la existencia, no en el de la ciencia —que solo es un modo, entre otros, de estar ocupado en el mundo—. De ahí que cuando Morin desciende a la vida cotidiana afirme que la complejidad forma parte de nuestras vidas. Decir que nuestra existencia es compleja es emitir un juicio analítico, al igual que si decimos que es conflictiva, complicada, incierta, azarosa o contingente. Si encima, todo eso es para decir, que, al fin y al cabo, no podemos escapar al perspectivismo en función de las circunstancias, habrá que concluir que la complejidad y el pensamiento complejo es otra manera de posicionarse en torno a la existencia y frente a la esencia. No hay por tanto *verdad*, o ley en el ámbito de la física o la cosmología, que no se sostenga en una hermenéutica situacionista. Cuando uno le *da* sentido a lo complejo, lo explica de algún modo, lo complejo desaparece, o mejor dicho, ahora se entiende, es *comprendido*... pero solo porque uno logra poner en relación aquellos elementos que se presentaban como disímiles, desbarajustados.

¿Hasta qué punto el fenómeno de lo complejo no es más que el empeño de Morin? A nuestro modo de ver éste podría ser el sustrato, o el que más nos parece

sobresalir, de su tarea, de su actitud. Este empeño es un acto de voluntad cuyo fundamento reside en otro lado, en un anhelo de dominio cuyo fin es precisamente la arbitrariedad. El pensamiento no es complejo, ni simple, ni maravilloso. El pensamiento piensa lo complejo, como piensa en otras muchas cosas, de ahí que afirmar que nuestro cerebro es algo complejo carece de interés para el pensar. Es en la resolución de las situaciones en unas determinadas circunstancias donde podría hablar uno de la complejidad, pero solo podrá hacerlo una vez solventado el trance. En la acción uno piensa en el *cómo y de qué manera* (elige, sopesa, decide y actúa) y no tiene conciencia de lo complejo, sino posteriormente, al tematizar la experiencia vivida. Sabemos que el empeño es un empuje, unas ganas que busca una vía de liberación, pero también sabemos que es una repetición, que el empeño insiste, no cesa, es una búsqueda cuya satisfacción está destinada al fracaso. Y esto no es complejidad, sino simple existencia que intenta distraerse de su mismidad.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1999). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Freud, Sigmund (2000). *El yo y el ello*. Biblioteca Nueva.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000). *Fenomenología del espíritu*. FCE.
- Heidegger, Martin (2018). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Laplanche, Jean, Pontalis, Jean-Bertrand (1993). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Morin, Edgar (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Rodríguez, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos.
- Schopenhauer, Arthur (2019). *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Alianza.

