

EREBEA

Revista de Humanidades y Ciencias Sociales

Núm. 12, 1 (2022), pp. 117-135

ISSN: 0214-0691

<https://doi.org/10.33776/erebea.v12i1.7650>

ALGUNOS APUNTES SOBRE LA CONTRIBUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN PARA UN NUEVO HUMANISMO Y UNAS NUEVAS HUMANIDADES

Vicente de Jesús Fernández Mora

Universidad de Huelva

RESUMEN

En este texto se pretende interpretar buena parte del trabajo de Edgar Morin como una apuesta encaminada a repensar, sobre las ruinas de la filosofía de la sospecha, las condiciones de posibilidad del sujeto y de su responsabilidad en la construcción de su futuro. Sería este un Nuevo humanismo que responde a los desafíos de la globalización desde un pensamiento ecologizado arraigado en sus determinaciones bio-ecológicas y se construye sobre los restos de las propuestas ya a todas luces insuficientes del reduccionismo dualista cartesiano de la ciencia clásica y de la moda deconstructiva deslegitimadora de toda fundación paradigmática.

PALABRAS CLAVE

Nuevo Humanismo, auto-eco-organización, sujeto ecológico, globalización.

ABSTRACT

In this text we intend to interpret a good part of Edgar Morin's work as an attempt to rethink, on the ruins of the philosophy of suspicion, the conditions of possibility of the subject and his responsibility in the construction of his future. This would be a New Humanism that responds to the challenges of globalization from an ecologized thought rooted in its bio-ecological determinations and is built on the remains of the already clearly insufficient proposals of the Cartesian dualistic reductionism of classical science and of the deconstructive fashion that delegitimizes all paradigmatic foundations.

KEYWORDS

New Humanism, self-eco-organization, ecological subject, globalization.

Fecha de recepción: 7 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 27 de abril de 2022

I. EL CAMBIO PARADIGMÁTICO PARA AFRONTAR LA GLOBALIZACIÓN

Aunque, hasta donde sepamos, Edgar Morin solo lo haya mencionado explícitamente de modo ocasional, una posible interpretación sintética de su monumental trabajo teórico pudiera entenderlo como un ambicioso esfuerzo por reconstruir el Humanismo, o más exactamente, por contribuir a la formulación de un Nuevo Humanismo que ofrezca unos principios de reflexión y de acción útiles para enfrentar, no con garantías de éxito pero sí al menos con esperanza de supervivencia, los graves desafíos que enfrenta la Humanidad en la era de la globalización. Afirma en esta línea Chiara Simonighi que «la aspiración y el proyecto de un humanismo planetario aparecen en toda su actualidad y urgencia y se revelan como origen y finalidad del pensamiento complejo» (2012, p. 1). De este modo, y si entendemos que la subversión moral y metafísica abierta por el antihumanismo nietzscheano desencadenó un socavamiento cada vez más profundo y sofisticado de la idea de hombre, en tanto sujeto racional, autónomo y consciente, «cuestionando los fundamentos de la tradición occidental y, en particular, los de la Modernidad filosófica» (Torralba, 2013, p. 13), la empresa moriniana apuesta deliberadamente por ser sospecha de la sospecha y repensar, sobre las ruinas de esa convulsión sísmica, las condiciones de posibilidad del sujeto y de su responsabilidad en la construcción de su futuro. Tras las impugnaciones filosóficas al sujeto operadas por la sospecha, el estructuralismo, el posestructuralismo o la posmodernidad, Morin se da a la tarea de pensar «la posibilidad de fundamentar científica, y no metafísicamente, la noción de sujeto y de proponer una definición que llamo ‘biológica’, pero no en el sentido de las disciplinas biológicas actuales. Yo diría bio-lógica, que corresponde a la lógica misma del ser vivo» (1994, p. 69). Y es desde esta lógica, o nueva lógica del ser vivo¹, como punto de partida, que puede entenderse la trayectoria intelectual de Edgar Morin en el sentido de un Nuevo Humanismo, o «humanismo regenerado» (2020), como el propio autor lo llama, reconstruido sobre los restos de las propuestas ya a todas luces insuficientes tanto del reduccionismo dualista cartesiano de la ciencia clásica como de la moda deconstructiva deslegitimadora de toda fundación paradigmática.

Las necesidades, desafíos y amenazas que enfrenta la civilización en el siglo XXI no se agotan con un cambio, por muy sustantivo que sea, en los progra-

1 Que también es *scienza nuova*, retomando la fórmula viquiana. Dice Morin de esta *scienza nuova* que supone un esfuerzo que «se sitúa en una modificación, una transformación, un enriquecimiento del concepto actual de ciencia [...] Se trata de una transformación multidimensional de aquello que entendemos por ciencia, que concierne a aquello que parece constituir a algunos de sus intangibles imperativos, comenzando por la inevitabilidad de la parcelación disciplinaria y el fraccionamiento teórico» (1995, p. 77). En otro lugar habla de «una nueva concepción de la ciencia que ponga en entredicho y cambie de arriba abajo, no solo las fronteras establecidas, sino también las piedras angulares de los paradigmas y, en un cierto sentido, la propia institución científica» (2005, p. 244).

mas y temarios científicos, investigativos o educativos, que orienten las metas políticas e institucionales hacia nuevas perspectivas globalizadas. Si bien son del todo necesarias reorientaciones de las agendas (políticas, sociales, económicas, educativas...) que reconozcan y reaccionen frente a problemas e interacciones cuyo carácter sistémico es cada vez más global, también, y como complemento necesario, una perspectiva a la altura de los tiempos ha de saber comprender y responder a las formas paradójicas y contradictorias, impredecibles, flexibles y complejas en que se manifiestan diversas contratendencias. Hablamos de formas más o menos articuladas de resistencia e hibridación a las tendencias hegemónicas de globalización, producidas a distinta escala y surgidas con mayor o menor grado de espontaneidad en el seno de la sociedad civil y el ciberespacio, pero también sus versiones ideológicamente mediadas. Y también, no debe pasarse por alto, hablamos de iniciativas emprendidas y diseñadas por el mercado y los *mass media* y/o programadas desde los dispositivos de los distintos niveles del estado-nación. En todo caso se trata de, como decíamos arriba, contratendencias que articulan lo global y lo local poniendo en crisis la «unificación tecnoeconómica del globo». Morin habla de «a) las resistencias nacionales, étnicas y culturales a la occidentalización; b) el desmoronamiento generalizado de la esperanza puesta en el progreso» (2011, p. 22) como factores que impugnan la estandarización de las formas de vida que acarrea la globalización y sus ideologías afines de progreso o desarrollo, y que caracterizarían ese «doble proceso de globalización de lo local y de localización de lo global que se está dando a nivel mundial y que se define con el término *glocalización*» (Fernández, 2001, p. 159).

En estas condiciones de elevada complejidad del fenómeno, la representación de la globalización no está agotada por ninguna propuesta teórica mayoritariamente consensuada, sino que más bien prevalece el conflicto en continua emergencia de interpretaciones complementarias, antagonistas o directamente excluyentes. En este nudo de incertezas hermenéuticas, el reconocimiento de la ausencia de una nueva base epistemológica, múltiple a la vez que unitaria, puede ayudarnos a tomar plena conciencia y enfrentar esa «inadecuación cada vez más amplia, profunda y grave por un lado entre nuestros saberes desunidos, divididos, compartimentados y por el otro, realidades o problemas cada vez más polidisciplinarios, transversales, multidimensionales, transnacionales, globales, planetarios» (Morin, 1999, p. 35). Así, desde esta perspectiva de inconveniencia cognitiva, también pudiéramos pensar los desajustes entre autoridades, percepciones y anhelos locales y las planificaciones descontextualizadas de los organismos internacionales, que provocan que la deseable recirculación glocalizada sea hoy una realidad escasamente institucionalizada y sin mediadores legitimados (Fernández, 2001, p. 160). Quizá también, la sobrepresión que sufre la educación en Europa por una acusada tendencia reformista, especialmente grave en España, y que al

parecer, dada su acumulación y escasa estabilidad en general², no acaba de instituir unos valores compartidos de ciudadanía activa y democrática, patriótica y cosmopolita, se deba a que, como dice Morin «no se puede reformar la institución sin haber reformado antes las mentes, pero no se pueden reformar las mentes si antes no se han reformado las instituciones» (2011, p. 147). Se trataría entonces, en este caso, de reformas parciales o sectoriales, no radicales, cuantitativas, pero no cualitativas que, girando en torno a este agujero negro, no ven la necesaria profundidad de los cambios, pues precisamente proceden del tipo de inteligencia que hay reformar (Morin, 2003). Estas políticas reformistas inciden normalmente en la recomposición de catálogos doctrinarios y/o mejoras organizativas o curriculares, pero, con todo lo necesaria que estas son —además de estar a veces violentamente atravesadas por las marcas ideológicas de los partidos—, no abordan la problematización de «una epistemología de segundo orden o del conocimiento del conocimiento. Una epistemología compleja cuyo esfuerzo se oriente, no tanto al estudio de los sistemas observados, como a las dinámicas reflexivas» (Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 46-47).

Hemos ofrecido solo dos ejemplos —pudiéndose pensar en muchos otros— de inadecuación de los modelos cognitivos estandarizados para enfrentar con cierta solvencia la compleja y cambiante realidad y sus amenazas y conflictividades: entender y afrontar la globa(gloca)lización y acometer reformas educativas pertinentes. Y es por esta disonancia entre la realidad y las posibilidades frustradas de su inteligibilidad, por lo que Edgar Morin ha repetido en numerosas ocasiones que la remodelación del pensamiento que exige la era planetaria no es solo programática, o de contenidos, sino paradigmática; se preocupa por las determinaciones (también explícitas, pero las más de las veces implícitas) que posibilitan el pensamiento y por nuestra aptitud para organizarlo (2001b, p. 35; 2009b, p. 3). Se trata por tanto una reforma que concierne a una epistemología general (Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 48):

Saber pensar no es algo que se obtiene mediante una técnica, receta, método. Saber pensar no es solamente aplicar la lógica y la verificación a los datos de la experiencia. Tenemos pues comprender qué reglas, qué principios ordenan el pensamiento que nos hace organizar lo real, es decir seleccionar/privilegiar ciertos datos, eliminar/subalternizar otros. Tenemos que adivinar a qué oscuras pulsiones, a qué necesidades de nuestro ser, a qué idiosincrasia de nuestro espíritu obedece o responde lo que tenemos por verdad. En una palabra, saber pensar significa indisolublemente saber pensar el propio pensamiento. Tenemos necesidad de pensarnos pensando, de conocernos conociendo (Morin, 1981, p. 107)

2 «En el buscador de reformas de política educativa de la OCDE hay información sobre más de 1.000 en 35 países entre los años 1950 y el 2018, que crecen según pasan los años, con inicio tras la Segunda Guerra Mundial y acelerón a finales del siglo xx e inicios del XXI» (Rodríguez-Rata, 2020).

De aquí que un concepto central en la teoría de complejidad de Morin sea el de paradigma, noción fundamental en cuyo replanteamiento ha insistido el autor a lo largo de su obra, pues como ya hemos insinuado, y tal y como admite Sergio Manghi, la lógica y la paradigmología son la piedra angular de su trabajo teórico mayor (2009, p. 16). Morin entiende que «un paradigma está constituido por un cierto tipo de relación lógica extremadamente fuerte entre nociones maestras, nociones clave, principios clave. Esa relación y esos principios van a gobernar todos los discursos que obedecen, inconscientemente, a su gobierno» (1995:89). Las operaciones que realizan los distintos saberes y la secuencias que estos ejecutan para otorgarse coherencia consigo mismo y con la realidad exterior en términos de validez de sus enunciados y de verdad y adecuación de sus representaciones se adscriben en y corroboran «una tradición teórica, una cierta forma de organización de la conceptualización con consecuencias para la investigación» (Follari, 2003, p. 31) que, como el «lente con el cual se mira, no forma parte del objeto observado» (p.37). Y sin querer entrar en las matizaciones posibles entre conceptos de alta densidad especulativa y, menos aún, en las diferencias entre las posiciones teóricas de ambos pensadores, quizá una de las definiciones con que Foucault acota su concepto de episteme nos pueda servir igualmente para entender los cierres y límites que la noción de paradigma, y muy especialmente el paradigma clásico o paradigma de la simplicidad, impone a las emergencias del pensamiento complejo³. Morin especifica que las cegueras paradigmáticas no solo se ubican en el espacio registrable de la verificación empírica y la coherencia lógica, sino en esa zona de inconsciencia o invisibilidad (1999, p. 25) en la que los paradigmas actúan sus operaciones con la eficacia de la *normalidad*, y en la cual se afirma —en palabras que Villacañas atribuye a la episteme foucaultiana— su derecho indiscutido «a la normatividad como algo existente, el derecho de su propia facticidad» (2010, p. 12). Un paradigma se define por las operaciones de promoción/selección de los conceptos maestros de la inteligibilidad (con las subordinaciones o exclusiones que le son constitutivas) y por la determinación de las operaciones lógicas maestras, otorgando validez y universalidad a la lógica que las sostiene y necesidad y verdad a los discursos y teorías que aquellas producen (Morin, 1999, pp. 25-26). En correspondencia con lo anterior, la noción de episteme nos enfrenta a un «campo de posibilidad definido por un entramado de relaciones» (Moro, 2003, p. 33), y que Foucault define como:

los elementos que deben haber sido formados por una práctica discursiva para que eventualmente un discurso científico se constituya, especificado no solamente por su forma y por su rigor, sino

³ Pues es oportuno recordar que el concepto de episteme foucaultiano es resultado de sus investigaciones históricas y sus categorías de adscriben fundamentalmente a un modelo de episteme clásica y moderna.

también por los objetos con los cuales tiene relación, los tipos de enunciación que pone en juego, los conceptos que manipula y las estrategias que utiliza (citado en Moro, 2003, p. 33).

Es decir, conjunto de relaciones, prácticas discursivas, figuras epistemológicas y ciencias como sistemas formalizados con sus correspondientes sistemas de verificación, (Villacañas, 2010, p. 12), conforman una episteme o un paradigma, que, como la lente a que antes aludíamos, nos hace ver «lo que el paradigma nos pide ver y oculta[r] lo que el paradigma nos impone no ver» (Morin, 1994, p. 425).

La propuesta de Edgar Morin es, por tanto, como sabemos, un cambio de base epistemológica general que, como reguladora inconsciente, y automatizada las más de las veces, de nuestros procesos cognitivos, evolucione desde el paradigma de la simplicidad al paradigma de la complejidad. Pero, más aun, en esta transformación revolucionaria esta epistemología de segundo orden emerge como disciplina tematizada, sobre la cual es posible ejercer la acción deliberada del propio sujeto cognoscente, conociendo su propio conocer, en sus límites y posibilidades y situándose a sí mismo con plena lucidez en la encrucijada de ruptura epistemológica de la era planetaria. Algo así, si se nos permite, como el «donde ello era yo debo advenir» freudiano, pero para el caso de las agendas ocultas de una epistemología reductora y disyuntiva, cuyas separaciones y jerarquías normalizadas por el pensamiento occidental moderno⁴ han provocado ese malestar de la cultura denunciado por el maestro de la sospecha vienés y esas dos barbaries de las que habla Morin:

Hay dos barbaries que se encuentran más aliadas que nunca: la barbarie surgida de las profundidades de la historia, que mutila, destruye, tortura y masaca; y la barbarie fría, gélida, de la hegemonía del cálculo, de lo cuantitativo, de la técnica, del lucro a costa de las sociedades y las vidas humanas (2011, p. 30).

De estas operaciones habilitadas y producidas por un paradigma de la simplicidad nos anima Morin a tomar conciencia «clara y distinta» y someterlas al juego de las necesidades y problemas propios de un sujeto planetarizado y ecológico, el sujeto del nuevo Humanismo. Pero este sujeto, como sugerimos, no puede todavía ser concebido, ni concebirse así mismo, desde la fragmentación discipli-

⁴ El dualismo cartesiano -antropológico, metafísico y epistemológico- inaugura una serie de separaciones incardinadas en la constitución del sujeto moderno y de su relación especulativa y transformadora con la naturaleza, que serán fundacionales, fundamentales y funcionales al proyecto de la Modernidad occidental: entre sujeto/objeto, alma/cuerpo, espíritu/materia, calidad/cantidad, finalidad/causalidad, sentimiento/razón, libertad/determinismo, existencia/esencia (Morin, 1999, p. 27), y también entre Filosofía y Teología/idolatría y magia, Ciencia/saberes populares, campesinos e indígenas y Derecho y sociedad civil/estado de naturaleza (de Sousa, 2010, pp. 29-37), y por supuesto, la renovación de la división transversal del sistema género-sexo o patriarcado en aspectos políticos y pedagógicos que trajo consigo en parte la Ilustración de autores como Rousseau o Kant (Puleo, 2000, p. 78).

nar y la disyunción lógica que opera sobre la realidad simplificaciones analíticas mutilantes de la complejidad de lo real, cegando la propia presencia y actuación del sujeto en la realidad que conoce. Más aun, no puede tampoco seguir representando la compleja realidad —y autorepresentándose en ella— desde el tipo de conceptualización abstractiva que fija idealizaciones en cuerpo teóricos, coherentes y blindados, que escapan a la dinámica constitutiva de la vida, e incluso la aplastan. La crítica de la abstracción en su versión dogmática, ha impugnado esa totalización del pensamiento como solo pensar abstracto, separado, indiferente y contrario a toda realidad y a su devenir histórico, que somete a la singularidad de sujeto y a sus determinaciones materiales al imperio de una inversión idealista monologante, solipsista y ontologizadora.

2. LA ABSTRACCIÓN INSENSATA

La crítica a la abstracción apunta, también y sobre todo en la ciencia⁵, a poner en entredicho convenciones sobre el conocimiento teórico que, como quieren algunos, sostienen que una teoría sea «teoría, independientemente de si es o no verdadera o en qué sentido y en qué medida lo sea» (Carretero, 2013, p. 31). Este tipo de racionalidad es objeto de crítica porque cumple su función en un marco autorreferencial descomprometido con la realidad extrateórica a la que, en último término, observa y trata de describir: «Una teoría sirve para argumentar dentro de ella. Lo que hagamos después de resolver los problemas que la teoría nos plantea con miras a concluir algo respecto de la realidad, es algo independiente de la teoría» (p. 34). Edgar Morin ha denunciado con insistencia las formas de racionalidad que degradan en racionalización. La racionalidad crea estructuras lógicas, para ofrecer visiones coherentes formalizadas del mundo, pero su dinámica interna está abierta al diálogo incesante entre nuestro espíritu racional (y razonable) y ese mundo real de fenómenos observables, que por su propia dinámica y complejidad nunca es del todo representable en la consistencia de una teoría, sea esta una teoría general o específica. Entonces, para Morin:

Cuando ese mundo no está de acuerdo con nuestro sistema lógico, hay que admitir que nuestro sistema lógico es insuficiente, que no se encuentra más que con una parte de lo real. La racionalidad, de algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste (1995, p. 102).

⁵ Morin ha dejado claro que fueron precisamente las dos revoluciones científicas del siglo xx las que «prepararon la reforma del pensamiento» (2002, p. 93). También, C. P. Snow denunció en sus célebres conferencias sobre las dos culturas el carácter conservador y anticientífico, de «ludditas naturales» (2000, p. 92), de la prestigiosa tradición humanista en la primera mitad del siglo xx.

Pero cuando a la teoría se le reconoce, especialmente en su mayor grado de abstracción como teoría pura, un carácter de «conocimiento especulativo, anclado en la meditación y contemplación, sin compromiso con la aplicación» (Masías, 2008, p. 235), y su operatividad se restringe a «un conjunto de proposiciones generales y procedimientos para resolver *todos* los problemas que es posible plantear *dentro* de ella», de modo que, a consecuencia de lo anterior, se entiende que los problemas más difíciles y desafiantes para una teoría, en relación con su productividad y transformación, pueden encararse «*sin salirse de la teoría*, sino más bien utilizándola al máximo y con ingenio», para crear «modelos inesperados y sorprendentes» (Carretero, 2013, p. 27-28; énfasis nuestro), entonces Morin nos advierte que la racionalidad puede trastocarse en su versión falsa y cínica. El criticismo racionalista, que parte de la duda, humanista e ilustrada, y la racionalidad autocrítica, que la hace consciente de sus límites y de sus vías de degradación —y resistente a esta última— sucumben en este caso a un dogmatismo teórico y a su versión más deshumanizada de la razón instrumental (2011, p. 142), ya dolorosamente denunciada por la Escuela de Frankfurt —que, precisamente acuña, como sabemos, la noción paradójica y estratégica de teoría crítica, que no concibe a la teoría si no es desde la praxis y por y para la praxis social. Morin, en su pensamiento epistemológico, que es también coherentemente político, ético y antropológico, se sitúa pues en una tradición de crítica al pensamiento puro y abstractivo, que produce hipostasías que ontologizan ilegítimamente entidades de pensamiento desligadas de la realidad de las relaciones humanas y de la propia biología y «geología» del sujeto anclado en su materialidad y su historicidad. Para Feuerbach «abstraer significa poner la esencia de la Naturaleza fuera de la Naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensar fuera del acto de pensar», por lo que la abstracción puede ser convenientemente nombrada como «algo de arrancado de la totalidad». Por su parte, Marx y Engels hablan de la abstracción sensata o correcta, que tiene que cumplir un papel significativo e insustituible en el proceso científico del conocer y requiere una evaluación en términos dialécticos concretos: «Las determinaciones más abstractas, investigadas con exactitud, apuntan siempre hacia una ulterior base histórica determinada»⁶. De aquí que no resulte extraño, sino más bien coherente con la apertura hacia la complejidad de la propuesta moriniana, que su proyecto, desde los años setenta, se proponga una «soldadura epistemológica», una exhaustiva revisión de la epistemología moderna, segregada en disciplinas e (hiper) especializada y sujeta al dualismo excluyente *res cogitans/res extensa*.

6 Citas e ideas tomadas del exhaustivo estudio de la entrada «Abstracción», en el *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, dirigido por el profesor Román Reyes, y que puede consultarse en https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/index_b.html.

3. LA ABSTRACCIÓN ANCLADA: AUTO-ECO-ORGANIZACIÓN

La reforma que Morin desarrolla es por tanto una bioantropología. Dice Morin que «la vida parecía ignorar la materia físico-química; la sociedad, los fenómenos superiores. El hombre parecía ignorar la vida. En consecuencia, el mundo parecía estar compuesto por tres estratos superpuestos y aislados entre sí: Hombre-Cultura / Vida-Naturaleza / Física-Química» (2005, p. 22). El afán central del trabajo del pensador francés será pues romper las barreras metodológicas y disciplinares, y con ello y simultáneamente las inercias subjetivas e institucionales, que encierran la biología en biologicismo, y la antropología en antropologismo, y les impide por tanto comprender⁷ las continuidades (y discontinuidades) de la condición humana: desde su previo sustrato físico-químico no vivo, hasta las formaciones sociales y culturales complejas. De alguna manera el macroconcepto de auto-eco-organización, uno de los hallazgos teóricos más importantes de Edgar Morin, se sitúa en la función de puente o pasaje teórico que posibilita estos desplazamientos reticulares inter, intra y transdisciplinares entre los distintos marcos teóricos que pretende reunir el paradigma de la complejidad, si bien sin renunciar a los logros y avances indudables de la especialización. No vamos a entrar en la apasionante historia de la emergencia y desarrollo de esta idea clave moriniana, que él mismo considera una superación de la biología, y que, para lo que nos interesa, realizaba —en sus palabras— «la revolución conceptual⁷ que permitía elucidar la relación entre la autonomía y la dependencia de lo viviente, la autonomía y la mutua dependencia del individuo y de la especie y, para un gran número de animales, del individuo y de la sociedad» (en Manghi, 2009, p. 15). La idea de auto-eco-organización, surgida en el ámbito de teorías revolucionarias de fines de los 50 desde el cambio múltiple y heterogéneo de la matemática, ingeniería y cibernética, fue incorporada a la biología y la biología molecular por Morin y otros, para que él mismo explícitamente desarrollara su idea del modo característico de surgir, desenvolverse y evolucionar del tipo de organización macromolecular dotado de vida:

Llamé la auto-eco-organización a la organización viva, según la idea de que la auto-organización depende de su entorno para obtener energía e información: en efecto, como constituye una organización que trabaja para auto-mantenerse, degrada energía por su trabajo, y por lo tanto debe obtener energía de su entorno. Además, debe buscar su comida y defenderse de lo que la amenaza, por lo que debe comportar un mínimo de capacidades cognitivas (2010, p. 92).

⁷ Véase, entre otros, el «Capítulo VI. Enseñar la comprensión», en Morin (1999), para ahondar en su distinción entre la comprensión intelectual u objetiva y la comprensión humana intersubjetiva. Muy vinculada, entendemos, al debate entre W. Dilthey y los representantes del positivismo decimonónico en relación con las nociones de comprensión y explicación.

Pero más aún, y como ya hemos adelantado, el pensamiento de la complejidad, que precisamente entiende las estructuras auto-eco-organizativas como dotadas a la vez que productoras de la complejidad que las piensa, no es un modelo teórico que solo concierna a «la ciencia sino también a la sociedad, a la ética y a la política» (Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 48). Las analogías estructurales del macroconcepto sirven para los grandes complejos moleculares y sus relaciones de intercambio energético y semiótico con su medio, que tras un cierto umbral de complejidad se desarrollan autoecoorganizándose ya con vida, tanto de forma autónoma como a la vez dependiente del medio del que se nutren. De ahí, el desarrollo de la complejidad de los sistemas organizados avanza, no sin antagonismos y aleatoriedades conjugadas con el desorden también constitutivo de los mismos, hacia la hipercomplejidad del cerebro humano y las sociedades. Así esto, esa misma analogía estructural sigue siendo un modelo heurístico revelador; para Morin la complejización del conocimiento de la sociología necesita «tender hacia una concepción de la sociedad misma como un fenómeno de auto-eco-organización en el cual hay las auto-eco-organizaciones de grupos y de individuos» (2010, p. 123).

En este camino, Morin ha estudiado el proceso de hominización desde la perspectiva de la complejidad y la conjunción/disyunción de orden/desorden/organización, tanto para analizar las capacidades cerebrales y técnicas de los primates como las formas de organización paleo o arqueo societarias. De esta manera, nuestro autor trata de concebir este proceso como un fértil espacio de continuidades y entrelazamientos que sortean o matizan las brechas, discontinuidades y vacíos aparentemente insalvables entre el primate y el hombre, entre cultura y naturaleza. Morin avizora una transición que, como es su propósito, ancla al humano, su creatividad, autonomía y conciencia inherentes en sus determinaciones bio-ecológicas, con la consecuencia profundamente ética y antropológica de revelar que los atributos de humanidad no lo son en exclusividad, sino en grado de hipercomplejidad: «la naturaleza, la sociedad, la inteligencia, la técnica, el lenguaje y la cultura colaboran durante algunos millones de años en la coproducción del *homo sapiens*» (2005, p. 63). El cerebro humano y sus acciones de interacción con el medio, en el ámbito nunca clausurado de sus posibilidades y limitaciones, retroactúan sobre las mismas en un movimiento de causalidad no lineal, recursivo y retroactivo, que es expansivo de su propia capacidad computante, es decir, del proceso de tratamiento de los signos, índices y datos, que efectúa la relación con el mundo interno, así como con el exterior (1994, p. 73). Es de aquí que Sergio Manghi afirme que ha de entenderse

la dinámica cerebro-mental como un caso particular, altamente complejo, de organización de lo viviente, a partir de la premisa elemental de que el cerero-mente humano, en su extraordinaria com-

plejidad, ha emergido de un proceso, prolongado durante millones de años, que es la hominización (2009, p. 97)

El salto cualitativo, de no humano a humano, es complementado y comprendido como también una continuidad cuantitativa o progresiva de prosecución de complejización de la hominización. Aparecen pues formas inéditas, inesperadas, con un alto grado de sofisticación, impredecibilidad y creatividad, con capacidades (auto)organizativas exacerbadas (orden y desorden hipercomplejizados), tanto a nivel cerebral-individual, como societal-colectivo; y entre ellas la cultura. Pero, Morin nos recuerda, «la cultura no se apoya sobre el vacío, sino sobre una primera complejidad precultural que es la de la sociedad de los primates, desarrollada en las sociedades de los primeros homínidos» (2005, p. 91). O como en otros términos lo pone Bolívar Echeverría, al sostener que «el ser humano es un animal transnaturalizado y no una creación *ex nihilo*» (2021, p. 118). Nacimiento de lenguaje y cultura son pues, un segundo nacimiento del hombre tras del primero con el arranque de la hominización (Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 88), la cual es a su vez un paso más allá en la complejidad de la auto-eco-organización de los sistemas vivos.

4. EL ERROR PENSANTE

Las propiedades hipertrofiadas computacionales del cerebro hipercomplejo las ha definido Morin en varias ocasiones como ceguera, error o incertidumbre, constitutivos del pensar humano. La percepción de la exterioridad fenoménica no es captación inmediata de lo real nouménico, sino representación (concepto, teoría, símbolo) mediada por la palabra o la imagen que traduce/reconstruye la entrada del estímulo. Esta apertura a la posibilidad del equívoco, por el propio trabajo cerebral, es amplificada por el error psíquico producido por las distorsiones, deliberadas o involuntarias, que se producen al interior de la subjetividad del sujeto cognoscente, mediadas por su interpretación, que construye significaciones como reflejo de su visión del mundo, sus principios de conocimiento, miedos, deseos, creencias e incluso perturbaciones mentales. Finalmente, nos dice Morin, la sospecha epistemológica levantada a partir de las crisis posnietzscheanas de los fundamentos de verdad de la modernidad metafísica y científica, abren el error individual a múltiples formas de incertidumbre cultural. Todas estas ocasiones de error acaban mellando y desbordando la posibilidad de rectificación de nuestros controles racionales, subjetivos y/o institucionalmente normalizados (Morin, 1999, p. 22; Morin, 2002, p. 63; Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 23). Pero es en esta indeterminación que se abre el espacio propiamente humano de creatividad y autotrascendencia. Pues es el propio pensamiento⁸ —o la misma

⁸ «Ser incompleto y saberlo es también la señal del pensamiento» (Adorno y Horkheimer, 1994,

filosofía entendida en términos amplios— el que surge como conciencia de sí del cerebro-mente puesto en el abismo de su autorreflexividad, que a la vez que nos hace conocer el mundo nos separa de él (Morin, 2002, p. 46). Al respecto de esta discontinuidad conflictiva, propiciadora del pensamiento, traumática y problematizadora, pero también productora de sus infinitas representaciones mentales y creaciones, que tratan de salvar siempre infructuosamente el abismo abierto por la conciencia, nos dice Salvatore Vecca.

Los problemas filosóficos son aquellos problemas particulares que se generan de *la tensión o de la colisión* entre las pretensiones de un punto de vista impersonal y objetivo, externo, que podemos adoptar sobre nosotros y sobre el mundo y aquellas de un punto de vista personal y subjetivo, interno, que nosotros (siempre nosotros) podemos al mismo tiempo adoptar sobre nosotros y sobre el mundo. Es porque somos seres *privados de un perspectiva naturalmente unificada* por lo que reconocemos como problemas efectivos los problemas filosóficos (Vecca, en Nagel, 1993, p. IX; énfasis nuestro)

Edgar Morin cumple así, con la teorización de un modelo complejo de enlazado epistemológico de lo múltiple, la propuesta de una renovada condición humana, es decir de un Nuevo Humanismo. Este sujeto ecológico moriniano (Manghi, 2009), recuperado para las ciencias y para la filosofía, está en aras de siempre no agotar un doble movimiento de arraigamiento-desarraigamiento (1999, p. 48), de sí mismo y de su contexto, imposibilitado de clausurarse en uno u otro sentido por el error que se lo impide y que hace al sujeto volver reiteradamente al juego recursivo de interpretaciones, creaciones y recreaciones. Por decirlo de otra manera, una condición humana de doble entrada (2002, p. 43), que comprende, en relación complementaria y antagónica, una constitución biofísica, de anclaje en el sustrato terrestre de lo viviente y en el cosmos físico y una constitución psico-socio-cultural, de trascendencia propiamente humana: lo que (des)ubica al hombre en su posición inédita de desamparo ontológico de estando tanto fuera como dentro de la Naturaleza. Y sin posibilidad de sellar la zozobra sino es a costa de dogmatismo y deshumanización. Las realizaciones de lo humano son, por tanto, críticas, en el sentido humanista de Pico de la Mirandola, Kant o Sartre, esto es, de una dignidad y libertad humanas caracterizadas por su indefinición y su acción autocreativa y creadora del «mundo humano de la historia y de la cultura y de la misma verdad del conocimiento» (Vassallo, 1945, p. 66). Si admitimos esto, entonces, la autonomía de lo superestructural noológico es solo producible y reproducible desde las dependencias y límites que la anclan: al propio desarrollo neurológico-cerebral del que parte y del que emana por hipertrofia, a la Naturaleza, en su concepción ecosistémica, que trasforma como miembro de una especie, a los ámbitos de reciprocidad de lo social y de su intervención en ella como

p. 290).

condición *sine qua non* de la concreción de su individualidad y, en definitiva, a su conciencia de pertenecer a una era ya planetarizada y cósmica, su «cédula de identidad terrestre», como la llama Morin (2003, p. 43). Es por esto que, en los diversos niveles de auto-eco-organización en el que ser humano reitera y afirma su condición genérica como productor y consumidor de bienes materiales y semióticos, en interacción con los variables contextos de su concreción espacial e histórica, «lo que existe en realidad son múltiples versiones concretas del proceso de reproducción social [...] que corresponden a otras tantas humanidades posibles» (Echeverría, 2010, p. 114). Recordando a Feuerbach, la condición humana del sujeto ecológico moriniano piensa su exterioridad y se piensa a sí mismo *dentro* de la Naturaleza, *dentro* del hombre y *dentro* de su propio pensar, si bien en un movimiento de trascendencia *hacia* la experiencia siempre posible de lo otro de sí, de lo otro del hombre histórico y concreto del aquí y ahora (explotado, humillado, oprimido, infeliz). Aunque trascendencia en su radicalidad humana no escatológica, consciente de su límite último humano, *demasiado* humano. El hombre se humaniza en su trascendencia, pero se trasciende arraigándose y se arraiga trascendiéndose.

5. NUEVO HUMANISMO/NUEVAS HUMANIDADES

No con poco acierto, por tanto, es que Mauro Ceruti, en la ceremonia de nombramiento de Edgar Morin como Doctor Honoris Causa por la Universidad de Bérgamo, afirmaba que «Edgar Morin es el abogado de un Nuevo Humanismo, en el cual la cultura clásica, la tradición filosófica de Occidente, la literatura mundial, la ciencia contemporánea, adquieren nueva vitalidad en el juego de sus recíprocas interrogaciones e interacciones»⁹. Si en el campo epistemológico Morin apuesta por un paradigma de la complejidad, como alternativa humanizadora a la epistemología dualista y simplificadora, disyuntiva, reductora y descontextualizadora de la ciencia clásica, la contraparte en el plano disciplinario e institucionalizado del saber ha de incidir inexcusablemente, como ya hemos apuntado, en una reforma integral de la educación, en todos los niveles educativos. Y dado el énfasis que siempre el Humanismo ha puesto en un aspecto fundamental del ser humano, la educación (Ciurana, 2010)¹⁰, la reforma moriniana ha de plantearse sin duda como un nuevo Humanismo y unas nuevas Humanidades, que tomen conciencia y la hagan tomar a legisladores y gestores, y sobre todo a profesores

9 Doctorado Honoris Causa concedido en el año académico 2002-2003. Los textos de la ceremonia pueden consultarse en http://www00.unibg.it/static_content/presentazioneateneo/lhmorin.htm#conferimento.

10 «el carácter pedagógico del humanismo se justifica tanto por la constatación simple y llana de la gran ocupación y preocupación de los humanistas por la enseñanza, como por el indudable sello que dejaron en la educación entre los siglos XVI a XIX, y parcialmente hasta hoy» (González, 1989, p. 48)

y alumnos, de que «nuestra forma de pensar y por lo tanto nuestra forma de actuar refleja el paradigma inconsciente que la gobierna. El mismo paradigma que aplicamos a la educación en nuestras escuelas y en nuestras universidades» (Ciurana, 2010). Acorde con la inspiración focaultiana, Morin pudiera afirmar sin duda que «me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha» (citado en Rodríguez, 2004, p. 186). Por eso para Edgar Morin las Nuevas Humanidades han de revitalizar la problematización antidogmática y crítica, que permitiría, gracias al replanteamiento de los fundamentos del saber, la plena emergencia de los problemas globales y fundamentales (2002, p. 102), que son los que impiden, en un tiempo de mundialización, que se cumplan las posibilidades verdaderamente humanas de la hominización y del auténtico Humanismo. Morin, en algún texto, denomina «problematización» al espíritu genuinamente humanista e ilustrado, reacio a imposturas e imposiciones dogmáticas, autoritarias y absolutistas, guía de la investigación crítica de valores, de la historia y de la emancipación humanas, y que sería el nudo gordiano de la institución educativa, y especialmente, de la Universidad:

la Universidad supo responder al reto del desarrollo de las ciencias operando su gran mutación en el siglo XIX. Se laicizó, es decir, se abrió a la gran problematización que nació en el Renacimiento y que, generalizada y convertida en fundamental, concierne al mundo, a la naturaleza, a la vida, al hombre, a Dios. La Universidad se convirtió en el lugar mismo de la problematización, recogiendo en ella la esencia de la cultura europea moderna (2009b, p. 1)

Y la reconstrucción de las Humanidades, en crisis y retirada desde hace tiempo, requiere precisamente la re-tejedura de los vínculos complejos y de las texturas íntimas e indisolubles, abrazadas y entrelazadas¹¹, de las llamadas dos o tres culturas (Collini, Snow, 2000; Morin, 2002, p. 101) cuya común base epistemológica es, lo repetimos, acorde al proyecto de soldadura bioantropológica. Pero también, es una antropolítica, en tanto esa antropología general, amplificada y complejizada hacia sus polos de dependencia y interpenetración tanto biofísico como socio-cultural, «puede igualmente esclarecer la antropolítica. El hombre no tiene la misión soberana de dominar la naturaleza. Pero puede perseguir la

11 «En castellano la palabra ‘complejo’ aparece en 1625, con su variante ‘complexo’, viene del latín ‘complexus’, que significa ‘que abarca’, participio del verbo ‘complexor’ que significa yo abarco, abrazo. De complejo se deriva complejidad y complejión. Por otro lado, esta última palabra, que aparece en el castellano alrededor del año 1250, proviene del latín ‘complexio’ que significa ensambladura o conjunto» (Morin, Ciurana y Motta, 2002, p. 40).

hominización» (Morin, 2006, p. 165). Y toca a la continuación de la hominización hacer la Humanidad aun faltante en la sociedad globalizada, y cumplir así las promesas aun incumplidas de Humanismo e Ilustración, en su genuina radicalidad liberadora. Y para esto es precisamente urgente, como ya sugeríamos, contextualizar la abstracción y la teoría, que, elitistas y autocomplacientes, han extranjerizado a la academia respecto de la sociedad, y revolucionar la propia naturaleza del pensamiento y su instrumentalización educativa. Lo que Morin ha llamado la ecologización del pensamiento o pensamiento ecologizado, pudiéramos atrevernos a concebirlo asimismo como un Nuevo Humanismo ecológico o ecologizante. Partiendo de la evidencia irrenunciable (y heurística y metódica) de que no puede ser escindido un ser autónomo (*Autos*) de su hábitat cosmo-físico y biológico (*Oikos*), también el *Oikos* ha de pensarse estando el *Autos*, sin que por ello el *Autos* deje de ser autónomo; y, consecuentemente, por lo que respecta al humano, pensarlo como relativamente extraño al mundo que todavía sin embargo es el suyo (Morin, 2007, p. 40). Esta contextualización arraigada en lo local-próximo, ámbito de pertenencias, compromisos e intervenciones, y a la vez consciente de la entidad planetaria del sujeto del siglo XXI, la realiza problemáticamente el Nuevo Humanismo ecológico, como ya hemos dicho, en un ir y venir de abstracciones y teorización crítico-prácticas. Es lo que de alguna manera también reivindica Nicholas Maxwell en su largo y proficuo proyecto de revolucionar las universidades y transformarlas desde espacios de conocimiento y competencias técnicas en hogar del saber, a partir de la convicción de que los problemas globales han surgido porque han podido adquirirse poderes sin precedentes para actuar, pero sin adquirir a la vez la capacidad de actuar sabiamente. La sabiduría acoge la ciencia y la técnica, pero acoge mucho más, otorgándoles sentido:

Necesitamos un nuevo tipo de investigación que sitúe los problemas de la vida, individuales, sociales y globales, en el centro de la empresa académica, y que los problemas más especializados del conocimiento y los conocimientos tecnológicos surjan de la preocupación central de ayudar a resolver los problemas de la vida y la retroalimenten (2013, p. 77)

O, en definitiva, como quiere Said,

el humanismo no tiene nada que ver con el alejamiento de la realidad ni con la exclusión. Más bien al contrario: su propósito consiste en someter al escrutinio crítico más temas, como el producto del quehacer humano, las energías humanas orientadas a la emancipación y la ilustración o, lo que es igualmente importante, las erróneas tergiversaciones humanas del pasado y el presente colectivos (2006, p. 43).

6. EPÍLOGO

Ya Edgar Morin demostró que el proceso de hominización es un decurso de complejización de la dialéctica de orden entretando desorden y de desarrollo de las interacciones auto-organizativas hipercomplejas de individuos, grupos y sociedad con sus entornos. El despliegue de cada vez más problemáticas y productivas relaciones de autonomía y dependencia abre, inesperada pero consecuentemente, la brecha, propiamente humana, de la conciencia autorreflexiva entre al *autos* y el *oikos*, entre el sujeto y su exterioridad, entre su anhelo de conocer y el enigma, traumática y cualitativamente indecible en el hombre. Y es ahí, en ese *khorismós*, faltante siempre de unificación y cierre, donde se proponen las soluciones precariamente resolutorias de la traducción y la interpretación a las indeterminaciones del conocer humano, que son las funciones cognitivas propiamente del hombre. Pero también son las expresiones propiamente humanas del arte y el éxtasis. Y es por eso que para Morin el aporte de la cultura de las Humanidades al estudio de la condición humana es capital como ejercicio inagotable de «autorreflexión del hombre en su universalidad» (2002, p. 44). La racionalidad crítica, abierta, comprensiva y autocomprensiva se alimenta y necesita, como antítesis generatriz y como control a su tendencia al dominio, instrumentalizador y racionalizador, del furor y la sinrazón de las artes y la literatura, esas que precisamente Platón quería expulsar de su república bien ordenada y autoritaria. Dice Rob Riemen que «la literatura, la historia, la filosofía y la teología no saben de teorías, definiciones o pruebas. Estas disciplinas cuentan historias, historias sobre lo que implica ser humanos, sobre las limitaciones humanas, mismas que nos definen como personas» (2017, p. 99). De aquí que el hombre, en su aventura de humanizarse, amenazada siempre por el fracaso y la barbarie, es a la vez —nos sugiere Morin— *sapiens* y *demens* (racional y delirante), *faber* y *ludens* (trabajador y lúdico), *empiricus* y *imaginarius* (empírico e imaginador), *economicus* y *consumans* (económico y dilapidador), *prosaicus* y *poeticus* (prosaico y poético) (1999, p. 55). Cada polo libera y esclaviza al hombre en su condición de *homo complexus*, en su destino insoslayable de filósofo amante de la sabiduría, amante precisamente por aun, y siempre, no tenerla. Pues, a fin de cuentas, «la sabiduría solo puede estar mezclada con la locura» (Morin, 2001a, p. 63).

REFERENCIAS

- Ciurana, Emilio Roger (2010, 12 de octubre). Humanismo y responsabilidad. *Procesos complejos*. <https://bit.ly/3vlQkyX>
- Diéguez, Antonio (2005). El determinismo tecnológico: indicaciones para su interpretación. *Argumentos de la Razón Técnica*, 8, 67-87.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.

- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Sonia (2002). La *Glocalización* de la Comunicación. *Ámbitos*, 7-8, 151-163.
- González, Enrique (1989). Hacia una definición del término humanismo. *Estudios: Revista de historia moderna*, 15, 45-66.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Manghi, Sergio (2009). *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*. Erickson.
- Maxwell, Nicholas (2013). From knowledge to wisdom: assessment and prospects after three decades. *Integral review*, 9(2), 75-113.
- Morin, Edgar (1981). *Para salir del siglo XX*. Kairós.
- (1990). *Los siete saberes necesarios para el futuro*. Dower / UNESCO.
- (1994). La noción de sujeto. En D. Fried Schnitman (Coord.), *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad* (pp. 67-85). Paidós.
- (1995). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- (2001a). *Amor, poesía, sabiduría*. Seix Barral.
- (2001b). De la reforma universitaria. *Uni-Pluri/versidad*, 1(2).
- (2002). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Nueva Visión.
- (2003). Reformemos la reforma de la universidad. En E. R. Ciurana (Coord.). *Educación, universidad y sociedad en la era planetaria* (pp. 33-36). Universidad de Valladolid.
- (2005). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- (2007). *L'anno I dell'era Ecologica*. Armando Editore.
- (2009). Prefazio: la vita del *Metodo*. En S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin* (pp. 7-19). Erickson.
- (2009b). Sobre la reforma de la universidad. *Gazeta de Antropología*, 25(1).
- (2010). Complejidad restringida, complejidad general. *Estudios*, 93(8), 81-135.
- (2011). *La Vía. Para el futuro de la humanidad*. Paidós.
- Morin, Edgar, y Kern, Anne Brigitte (2006). *Tierra-Patria*. Nueva Visión.
- Morin, Edgar; Viurana, Emilio Roger; y MOTTA, Raúl Domingo (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Universidad de Valladolid.
- Moro, Óscar (2003). ¿Qué es un dispositivo? *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 6, 29-46.

- Nagel, Thomas (1996). *Una brevissima introduzione alla filosofia*. Introducción de Salvatore Veca. EST.
- Puleo, Alicia (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Universidad de Valladolid.
- Reyes, Román (dir.) (2009). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. <https://bit.ly/3vM9kfV>.
- Riemen, R. (2017). *Para combatir esta era. Consideraciones urgentes sobre el fascismo y el humanismo*. Taurus.
- Rodríguez, Luisa Paz (2007). Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault. *Studium. Revista de Humanidades*, 13, 185-198.
- Rodríguez-Rata, Alexis (2020, 13 de septiembre). El marasmo educativo español. España hace sin éxito el doble de grandes reformas educativas que los países europeos. *La Vanguardia*. <https://bit.ly/3vgfUwb>.
- Said, Edward (2009). *Humanismo y crítica democrática*. Debate.
- Scialoja, Alice (2020, 15 de abril). Parla il sociologo. Edgar Morin: «Per l'uomo è tempo di ritrovare se stesso». *Avvenire*. <https://bit.ly/3EMS8uI>.
- Simonigh, Chiara (2012). Prefazione. Le sfide della complessità per un nuovo umanesimo. En Chiara Simonigh (coord.). *Pensare la complessità per un umanesimo planetario* (pp. 103-133). Mimesis.
- Snow, Charles Percy (2000). *Las dos culturas*. Introducción de Stefan Collini. Nueva Visión.
- Torralla, Francesc (2013). *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*. Fragmenta.
- Vassallo, Ángel (1945). *¿Qué es Filosofía? O de una sabiduría heroica*. Losada.
- Villacañas, José Luis (2010). Foucault 1648. *Res publica*, 24, 11-38.

