

La antropología y las estructuras de lo complejo*

Por Gilbert Durand

En este artículo Gilbert Durand al hacer una revisión de su proyecto de investigación sobre la antropología del imaginario, muestra su vínculo con las ideas de Stéphane Lupasco, así como también con los recientes trabajos de Alan Sokal y Jean Bricmont, que analizan al "tráfico indebido" de metáforas científicas en la "filosofía y en las ciencias en general.

En estos tiempos de confusión, es decir de amalgamas, es necesario como preámbulo precisar el medio de expresión -el lenguaje- que se utiliza. Sobre todo cuando se opera, desde hace unos 10 a 15 lustros, sobre un terreno del saber que se ha matizado y complicado (E. Morin)¹, como en el caso del conocimiento del hombre, la antropología. ¿Cómo mantener la virtud de precisión que funda todo conocimiento en el estudio de "objetos velados" (d'Espagnat)², que no responden más a los criterios de "claridad y distinción" y que incluso flirtean con "lo oscuro y lo confuso" (R. Bastide)³, sin sacrificar a una "lengua de madera" reservada a una disciplina más y más especializada?

¿Cómo preservar en el conocimiento el lenguaje común, "lo ordinario" (M. Maffesoli)⁴, el único que permite la comunicación y sobre todo, esta comunicación primera, que es la denominación del objeto que ella cierra y discierne? Nos fuerza esto en primer lugar a rechazar las grillas lexicales sin pasarelas y sin metáforas: ya hemos reivindicado este derecho de la puntilliosidad (en los momentos culturales donde existen los "encajes"!), a ser entendidos y recíprocamente fraguar (en los momentos culturales donde existen "herrerros")⁵. Y es un juego demasiado fácil en el cual juegan algunos sabios americanos, y que consiste en ridiculizar a ciertos

* Boletín Interactivo del Centre international de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET), N° 13, París, Mayo 1998. Traducción Bernardo Nante.

“pensadores” franceses y prohibirles toda utilización de los léxicos científicos especializados, bajo el pretexto de que ellos cometieron la imprudencia -iy a menudo la incultura!- blasfematoria de utilizar términos sin conocer el significado de origen. Ahora bien, el Larousse (iel pequeño o el grande!) pertenece a todo francófono y, en toda sociedad dada existe bien entendido un “conocimiento ordinario” (M. Maffesoli) que circula en sus diccionarios. Agreguemos todavía -iy de más en más desde que nuestros sabios perdieron su latín, y sobre todo su griego!- que son las ciencias las más exageradamente puristas, que toman metafóricamente su “jerga” del habla más vulgar: “catástrofes” en el matemático, “supercuerdas” para el físico, el deportivo “salto” cuántico, la banal “relatividad” einsteniana, el gran “bang” de los astrofísicos, etc. ¡Desde todos los tiempos, contra la preciosidad de los Diafoirus, los sabios hablaron así: como prueba este famoso “á-tomo” (incortable) que desde Demócrito a Niels Bohr se vio de tanto en tanto disecado!

Tomando estas precauciones permanece el problema entero, aunque se discierne mejor: como asegurar la pertinencia de estructuras -en este caso “cognitivas-taxonómicas” bien definidas, mientras que se constata que su aplicación jamás es pura (el *typus ideal* de Max Weber)⁶. Tal era la dificultad que se me formulaba a mí hacia los años sesenta, cuando yo acababa de dar un catálogo “lineano” de “Las estructuras antropológicas del imaginario”⁷. Dificultad de la cual mi colaborador y colega Yves Durand tenía perfectamente conciencia en la instrumentación y la práctica de su test proyectivo (A.T.9)⁸ de exploración de lo imaginario. Nuestro problema se precisaba en estos términos: cómo es que el sensorium antropológico que habíamos elegido, el imaginario -índice, “el mejor compartido” como hubo de decirlo un Descartes no cartesiano, de la especificidad del Sapiens- podía articular estructuras en los regímenes irreductibles entre sí «el diurno» opuesto al «nocturno», nociones que yo tomaba entonces de mi profesor Guy Michaud⁹, y que confrontaba con los estudios de psiquiatría de Francoise Minkowska, que reencontré en Gastón Bachelard. Es entonces cuando descubrimos el pensamiento de Stéphane Lupasco¹⁰.

Este físico contaba con el raro mérito de ser también filósofo competente, este filósofo tenía el aun más raro mérito de ser físico. Era una doble garantía para la pertinencia de su lenguaje. Lo que aportaba a nuestro pensamiento ya tímidamente

“sistemático”, era la noción capital de nivel (noción de “profundidad”), es decir en un “objeto”, o mejor, “campo”, dada la estructura A de un nivel X podía “ocultar otra” no-A a un nivel Y. Ciertamente ya Freud¹¹ en su primera tópica establecía la existencia de dos niveles en la psique, Nietzsche¹² había puesto en evidencia magistralmente dos niveles -Apolo y Dionisio- en la constitución del pensamiento helénico, pero estos padres fundadores de la antropología moderna, no habían aún sistematizado y teorizado epistemológicamente su descubrimiento. En aquel entonces descubrimos los dos libros del sabio rumano aparecidos en 1947 y 1951: «Logique et contradiction» (Pue, 1947) y «Le principe d'ontogonisme et la logique de l'Energie» (Harmann, 1951), que sistematizaban con precisión los conceptos que nosotros habíamos puesto en evidencia empíricamente en todo fundamento (individual o colectivo) de una producción antropológica. Los cuatro conceptos lupasquianos presentes en todo funcionamiento cognitivo eran la potencialización y actualización que permitían cualificar en un enfoque antropológico al menos dos “niveles”: el actual enmascarando, por así decir, y el potencial. Los otros dos conceptos, la homogeneización y heterogeneización, indicaban una taxonomía muy próxima a la que descubrimos pero ubicando su enclave en un punto en el cual nosotros no tomamos conciencia correctamente. Es decir que desde la reedición de nuestro libro en 1963, ubicamos en “anexo” e intentamos coordinar nuestra propia conceptualización (taxinomia diurna/nocturna) con las nociones de homogeneización y heterogeneización del sabio rumano.

Pensamos entonces un tanto rápidamente que las estructuras que denominamos místicas y esquizomorfos eran homologables a las cualificaciones de Lupasco. Sin embargo nosotros¹³, las molestas semejanzas de las estructuras polares que habíamos descripto con una idéntica homogeneización, pero que aquí aparecían (esquizomorfos) por “exceso” de pura “asimilación” (J. Piaget)¹⁴, la otra (la mística), por “defecto adaptativo” puro (J. Piaget), adhiriéndose al ambiente con el máximo de viscosidad. Sin embargo en uno y otro caso se revelaba una homogeneización que reducía, tanto a uno como a la otro, a la potencialización, toda tentativa de reducir una alteridad en la identidad de un desarrollo; de un lado excluyendo (“el tercero excluido”) en un autismo conquistador, polémico y agresivo, toda existencia o simple dignidad de lo negativo, de otro lado debilitando toda alteridad por una eufemización adaptativa pura, fagocitando toda tentación a la diferencia.

Fue entonces cuando encontré, recomendado por Henry Corbin, a Lupasco para discutir acerca de este problema que me formulaba su propia conceptualización. Esto debía ocurrir en los años '65, porque lo testimonia mi intervención de 1967 en las “Jornadas de Eranos” que justamente nos suscitaba a meditar el problema de las polaridades (Polarität des Lebens) y donde yo presentaba una ponencia de treinta páginas sobre “Las estructuras polarizantes de la consciencia psíquica y de la cultura” muy remitible al sistema bipolar de Lupasco y premonitorio en razón de su mismo subtítulo: “Aproximación a una metodología de las ciencias del hombre” de carácter realmente fundador para la antropología de los descubrimientos del sabio rumano. ¡Es bien significativo que en esta memorable jornada mis eminentes colegas, prevenidos por el mismo título de nuestra reunión, hacían todos de “Lupasco” sin saberlo!

De entre las 10 conferencias de mis colegas (editadas en 1968, bajo el Nro. XXXVI del Anuario de Rhein Verlag)¹⁵ señalaré solamente aquellas que son más convergentes - ¡“confluencias” diré yo más tarde!- con mi propuesta: en principio la comunicación substancial de mi amigo Eliade sobre “Mitos de combate y de reposo” donde a través de sabios análisis en los aborígenes de Australia, los indios del Caribe (Calinas), los Kogi, los Algonquinos, los Ojibway, los Iroqueses, los Pueblos, los Maidu, los Indonesios, tanto en India como en el Tíbet, en China, Eliade muestra satisfactoriamente que emergen dos taxonomías posibles de estos pensamientos salvajes que oscilan entre un dualismo radical (que nosotros llamamos “equizomorfo”) y una coincidentia oppositorum donde las polaridades coexisten gracias a un “tercero dado” en una trascendencia, procedimientos que referimos, en cuanto a nosotros, bajo los vocablos variados “sintéticos”, “diseminatorios” o simplemente “dramáticos” y que Lupasco definió bien como “heterogeneidades” en los cuales los plurales rechazan lo exclusivo.

Además es necesario señalar la comunicación ontológicamente - y teológicamente- fundadora de mi Maestro Henry Corbin -“Rostro de Dios y Rostro del Hombre”- convocando al Islam shiita por reconocer que “el Rostro imperecedero” es en substancia una “interfase” entre la contemplación humana y el rostro -“aquello que me mira”- de Dios, mientras que el amigo James Hillman meditaba en un largo artículo de 60 páginas sobre la solidaridad antagonista, tanto sobre el plano íntimo

de la psicología, cuanto sobre el plano de las temporalidades históricas, de los dos polos que son Senex y Puer.

Finalmente el sabio Izutsu, alcanzando por el más allá de los mundos espirituales el funcionamiento íntimo del Islam shiíta (Izutsu es oficialmente islamólogo) consagraba también 60 páginas a “Lo absoluto y el hombre perfecto en el Taoísmo”, mostrando como el taoísmo que irriga la sensibilidad pensante de cerca de dos mil millones de hombres, debe su riqueza y su fecundidad a la “interfase”, también de la cual en otra magistral comunicación de Helmut Wilhelm (el hijo de Richard Wilhelm) da cuentas a través del fundamental e inmemorial “Libro de los cambios”.

Esta demasiado rápida aproximación del encuentro de Eranos de 1967 -en la víspera de las revueltas universitarias de 1968- además de dejar percibir la riqueza irremplazable de esta Universidad de Verano, que fue durante cincuenta años la conviabilidad espiritual de esta “reunión” sobre los bordes del Lago Mayor, muestra en qué medida el mensaje de Lupasco - acerca del cual el maestro mismo meses atrás me había “confirmado”- estaba “en el aire” porque era capaz de ligar pensamientos tan diversos provenientes de las culturas Amerindias del Islam, del Taoismo, de la Psicología de las Profundidades, del I-Ching pero para mí la “confirmación” lupasquiana a su vez, confirmada por esta Academia de sabios única en el mundo, debía fecundar todo el desarrollo ulterior de mi pensamiento, y precisar netamente las articulaciones y las estructuras de todo pensamiento deseoso de coincidir con la complejidad del mundo y del hombre.

En principio dos lecciones, una epistemológica y otra ética, se desgajaban de la teoría de Lupasco. La epistemología se beneficiaba con la noción de “nivel” que indicaba la diferencia entre “potencialidad” y “actualidad”. Era un refuerzo del concepto de “tópico” instaurado por Freud y que mi maestro y amigo Roger Bastide confirmó de manera sorprendente en 1974¹⁶ - al estudiar la obra de André Gide y su medio- en el área social. Consideraba que una denominación mítica demasiado “manifiesta” -una “actualización” para Lupasco- ocultaba banalmente “latencias” -ipotencialidades!- mucho más eficaces.

La epistemología de lo complejo se fundaba entonces sobre una “dualidad” presentida por los “dos amores” de Gastón Bachelard, ha saber: una “sistémica” (la obra de Bertalanffy¹⁷ es de 1973) donde los “opuestos” podían coexistir en un mismo pensamiento (individual o colectivo) y, por “desnivelaciones” entre imagen y concepto, entre existencia concreta y ensueño, entre instintos biofísicos y sociedad ambiente, etc.

¡Lección epistemológica fundadora! Pero ella se superaba por una constatación ética gracias al descubrimiento de “regímenes” de pensamiento homogeneizantes y heterogeneizantes, donde toda homogeneización -por exceso “esquizomorfa” o por defecto “mística” diríamos nosotros!- aparecía como patológica. Es esto lo que permite poner en evidencia el Test de Yves Durand, verdadero diagnóstico que muestra que en nuestras sociedades occidentales es una conciencia homogeneizante la que facilita las patologías.

Esta constatación “clínica” era confirmada a la vez por la teoría de los “dos hemisferios” cerebrales de R. Sperry¹⁸ y por la “crisis” de nuestras pedagogías, esquizomorfas hasta la esquizofrenia, que hacen funcionar solamente el hemisferio “izquierdo” y que entonces denunciaba claramente el profesor Bruno Duborgel¹⁹.

Pedagogía patogénica actualizada por nuestras instituciones y que, en una revuelta fundamental, se abría de pronto “prohibiendo prohibir”, sobre los procedimientos cognitivos, culturas exógenas por no decir exóticas, descubrimiento del Tao en algunos, de la alquimia en otros, de la cosmología de Jakob Boehme²⁰, etc. En el horizonte de esta “revolución cultural” (en el sentido fuerte del término y no el sentido restringido que le dieron desafortunadamente en China la “banda de los cuatro” y en Europa los revoltosos analfabetos de Mayo del 68!) profunda se podía incluso entrever una “política” sistémica que no sería más víctima de la hemiplejía de un pensamiento único, ha saber el libro de mi añorado compañero Joseph Fontanet²¹ «Le Social et le vivant». Política que sacando las conclusiones de sus premisas “sistémicas” desembocaba -o mejor aun “desembocaría”- sobre un “sistema” constatando a la vez la legitimidad de las pluralidades ideológicas y prácticas donde - como ya lo había visto Montesquieu! “un poder detenía los otros poderes”- y a la vez sobre el poder supremo fundamental que es la Justicia pesando en su balanza

emblemática, y para todo ciudadano (es decir “cada uno”) comprometido en la sinarquía de los “ordenes” sociales, el beneficio o el déficit de sus méritos frente a la ciudad colectiva.

Pero más allá de estos dos preciosos resultados “prácticos” tanto sobre el plano de la normalidad antropológica individual como de la colectiva, la conceptualización lupasquiana al permitir una teoría de lo complejo, una “objetividad” compleja donde todo “objeto” de examen comporta a la vez niveles diferentes hasta la “oposición” de potencialización y de actualización, y a la vez permite medir los grados de estos en cuanto a fuerzas centrípetas (homogeneización) y centrífugas (heterogeneización) que ellas implican, esta teoría de lo complejo permite a la antropología discernir en su objeto de estudio, individual o colectivo (ipsíquico o cultural!), una tópica entrevista por Freud como por Bastide, precisada por Hillman (el puer y el senex) como ya lo fue por Spengler²² (las “Estaciones” del devenir sociocultural) o sobre todo por el generalista Sorokin²³ (los “tres regímenes” de sensibilidad psicosocial: sensate [práctico] / idealistic [idealista] / ideational [ideacional]). Es gracias a esta “clave” que pude desde 1981²⁴ formular de manera matizada una tópica antropológica y alcanzar al concepto tan heurístico (al menos para las civilizaciones llamadas “occidentales”) de “cuenca semántica”²⁵ dando cuenta a la vez de las permanencias de cada civilización (“largas duraciones” braudelianas) y a la vez ritmos de cambio socioculturales. Resumamos, para hacerlo simple, el mínimo de rasgos de un “objeto” tan complejo: en el universo de una civilización, ponen de relieve algunas “cuencas semánticas” que reaparecen aproximadamente cada 150 a 180 años, como la misma agua de un río surca más y más la cuenca de la ribera (“constantes” puestas en evidencia en las “especies” animales o vegetales por los bioembriólogos tales como H. Waddington y R. Sheldrake²⁶, constantes culturales que entonces “se eclipsan” momentáneamente y se despliegan en una temporalidad específica conformada por seis fases bien determinables (que nosotros bautizamos metafóricamente: flujo, división de las aguas, confluencias, “nombre del río”, arreglo de las costas, meandros y deltas). La vida de tal sistema se integra del todo en las nociones lupasquianas de potencialización / actualización. Se puede incluso entrever prematuramente, que todo procedimiento de potencialización exige una heterogeneización mínima, mientras que toda actualización tiende a la homogeneización fijativa.

Sea como sea, en todo este cortejo de ciencias antropológicas, de estos últimos cincuenta años, es notable ver cómo se confirma, y por lo tanto se conforman, las claras hipótesis filosóficas del sabio rumano. En un mundo de saberes donde la pesadez de las pedagogías oficiales señala una homogeneización mortal, era quizás necesario que aire nuevo viniera más allá de la atmósfera confinada de nuestras Sorbonas.

En el curso de esta historia francesa de los saberes, fue un fenómeno constante ver que la Escuela fue superada, cada vez que la homogeneización “escolástica” se tornaba demasiado asfixiante por el College de France, E.P.H.E., Conservatoire des Arts et Métiers, C.N.R.S., I.U.T. etc. ¡Y que me sea permitido citar aquí este hermoso margen: nuestros Centres de Recherche sur l'Imaginaire (Centros de Investigación sobre lo Imaginario) que fortifican saberes tan heterogéneos una quincena de universidades francesas y alrededor de cincuenta universidades alrededor del mundo! ¡Y hemos sido “breñosos”, mis queridos amigos pioneros y fundadores de hace 30 años: Léon Cellier, Paul Deschamps, Cl. G. Dubois! La renovación fructuosa de los saberes no se produjo jamás por “reformas” de la Escuela. ¡La sangre nueva circula en las “escuelas breñosas”! Stéphane Lupasco, físico de formación, rumano de origen, tuvo la cruel suerte de permanecer en los márgenes de las Escuelas de Francia. Es esta noble marginalidad la que le dio tanta fuerza, libertad y audacia en su teorización. Después de todo Descartes era un soldado de fortuna y no un académico, Pasteur era químico y no médico. Felices aquellos que saben cultivar los márgenes de nuestras escuelas: ellos son las tierras fructuosas del descubrimiento de los saberes del mañana.

Notas:

¹ Morin, E., *La Méthode*, 4 vol., Seuil, Paris, 1977-1991; *La complexité humaine*, Flammarion, Paris, 1994; J. J. Wunenberger. *La raison contradictoire – Sciences et philosophie modernes: la pensée du complexe*. Albin Michel, Paris, 1990.

² D´Espagnat, B., *A la recherche du Réel*, Gauthier Villars, Paris, 1983.

³ Bastide, R., “Conclusion d´un débat récent: la pensée obscure et confuse”, n° 75-76, 1965.

⁴ Mafessoli, M., *La connaissance ordinaire*, Méridiens, Paris, 1988.

⁵ Durand, G., “La Dentellière et le Forgeron”, *Le Monde* 23/ 07/84, repris dan *Le Monde*, Dossiers et Documents, Novembre 1984.

- ⁶ Weber, M., *Essai sur la théorie de la Science*, Plon, Paris, 1965.
- ⁷ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris, 1983 (lère édition: Bordas, Paris, 1969).
- ⁸ Durand, Y. *L'Exploration de l'Imaginaire, introduction à la modélisation des univers mythiques*, Espace Bleu, Paris, 1988.
- ⁹ Michaud, G., *Introduction à une science de la littérature*, Puhlan, Istanbul, 1950; Minkowska, F., *De Van Gogh et Seurat aux dessins d'enfants*, Musée pédagogique, Paris, 1949.
- ¹⁰ Lupasco, S., *Logique et contradiction*, P.U.F., 1947; *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'Energie*, Le rocher, Monaco, 1987, préface de Basarab Nicolescu (lère édition: Hermann, Paris, 1951).
- ¹¹ Freud, S., "Le Moi et la Ça", in *Essais de Pyschanalyse*, Payot, 1967.
- ¹² Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragedie*, Leipzig, 1872.
- ¹³ G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, op. Cit.
- ¹⁴ Piaget, J., *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vol., P.U.F., Paris, 1950.
- ¹⁵ Collectif, *Polarität des Lebens*, Eranos Jahrbuch XXXVI, Rhein Verlag, Zurich, 1968; articles de Durand, G., Eliade, M., Corbin, H., Hillman, J., Izutsu, T., Portman, A., Wilhelm, H.
- ¹⁶ Bastide, R., *Anatomie d'André Gide*, P.U.F., Paris, 1974.
- ¹⁷ von Bertalanffy, L., *Théorie Générale des Systèmes*, Dunod, Paris, 1973.
- ¹⁸ Sperry, R., voir H. Trocmé-Fabre, *J'apprends donc je suis*, Les Editions d'Organisation, Paris, 1987; B. Edward, *Apprendre à dessiner grâce au cerveau droit*, Ed. Mondaja, Paris, 1983.
- ¹⁹ Duborgel, B., *Imaginaire et pédagogie – Del l'iconoclasme scolaire à la culture des songes, Le sourire qui mord*, Paris, 1983.
- ²⁰ Nicolescu, B., *L'homme et le sens de l'Uniers – Essai sur Jakob Boehme*, Le Félin – Philippe Lebaud, Paris, 1995 (lère édition: Le Félin, 1988); Bonardel, F., *Philosophie de l'alchimie – Grand Oeuvre et modernité*, P.U.F., Paris, 1993; Capra, F., *Le Tao de la physique*, Tchou, Paris, 1979.
- ²¹ Fontanet, J., *Le social et le vivant*, Plon, 1977.
- ²² Spengler, O., *Le déclin de l'Occident*, 2 vol., 1916-1920, Gallimard, Paris, 1948.
- ²³ Sorokin, P., *Social and Cultural Dynamics*, Porter Sargent, Boston, 1957.
- ²⁴ Durand, G., *Le renouveau de l'Enchantement – Topos du mythique et sociologie*, in *Cadmos n° 17/18*, Centre Européen de la Culture, Genève, 1982.
- ²⁵ Durand, G., *idem*.
- ²⁶ Sheldrake, P., *La nouvelle science de la vie*, Le Rocher, Monaco, 1985; Waddington, C. H., *Towards a Theoretical Biology*, Edinburgh, University Press, 1969.