

# Anarquía, ciencia y libertad

Ricardo Gómez

**El investigador colombiano Ricardo Gómez reflexiona en este artículo sobre los viejos tópicos de la ciencia clásica que han sido desplazados por los últimos descubrimientos científicos, y descubre cómo esta nueva situación está más de acuerdo con una visión libertaria de las cosas. Texto extraído del periódico 'Desobediencia' nº 6 (Lima, agosto 2006)**

Si sondeamos a nivel histórico lo que fue el paradigma científico clásico vemos que la ciencia clásica se origina, según Bergson, con el aislamiento de sistemas del medio al que pertenecen y que sirve como contexto, con el aislamiento del par causa-cambio de estado que se asimiló con el par causa-efecto.

En las ciencias clásicas el cambio era imposible: todo estaba dado desde un principio y los cambios eran sólo aparentes. Así pues, la ciencia clásica se encargaba sólo de fenómenos aislables y en abstracto, sin tener en cuenta su carácter de vivos; además despreciaba lo novedoso que aparece en cada momento. La termodinámica clásica, por ejemplo, al descubrir que la cantidad de energía al principio y al final de un fenómeno eran iguales, obviaba el proceso para equiparar este fenómeno con un sistema en equilibrio.

Cuando la evidencia práctica se hizo ineludible y el carácter innegable de la novedad se hizo evidente, la ciencia clásica se hizo insuficiente y fue a partir de este punto, de la creatividad como algo indudablemente posible, que aparecieron las primeras críticas al paradigma desde el romanticismo, desde Kant y desde otras formas de pensamiento. Según Nietzsche, por ejemplo, citado por Prigogine, si la termodinámica sólo podía describir la evolución de un sistema desde el equilibrio, donde no había diferencias y los procesos se detenían, no podía describir nuestro universo.

Se hizo necesaria, pues, una teoría de los principios y fines, de la diversidad cualitativa, de la aparición de lo cualitativamente nuevo, en resumidas cuentas: una teoría que permitiera la posibilidad del cambio. Aparece entonces un interrogante nuevo para la termodinámica, que será ahora una termodinámica de los procesos: ¿en qué condiciones pueden aparecer estructuras, desarrollarse y ser destruidas? Aparecen entonces las teorizaciones sobre las estructuras disipativas, las cuales podrían definirse así: fluctuaciones gigantes estabilizadas por su interacción con el medio, se mantienen por una nutrición continua con flujos de materia y energía, son la sede de procesos disipativos continuos y están siempre en desequilibrio, son una forma de auto-organización luego de la crisis originada al desbordar el umbral crítico de estabilidad de un sistema. Estas teorizaciones permitirían un lugar a la creatividad en una teoría de la termodinámica; para describir un sistema inestable se hace necesaria, según Ilya Prigogine, una descripción plural de fluctuaciones elementales y condiciones en los límites macroscópicos, esto eliminaría la posibilidad de que todo estuviera dado y permitiría la innovación.

Los pensadores anarquistas logran ver el carácter creador del universo, la naturaleza o «causalidad universal», como la llama Bakunin: «Siempre crea y será creada de nuevo; es la unidad combinada y surgida para siempre en la infinita totalidad de incesantes transformaciones de todas las cosas existentes; y al mismo tiempo es lo creador de esas mismas cosas; cada punto actúa sobre el todo (aquí el universo es el producto resultante) y

el todo actúa sobre cada punto (aquí el universo es el creador)». La naturaleza tiene un carácter vivo en su concepción, que luego será reconocido también por los teóricos de sistemas complejos, que no permite la atomización que pretendía la ciencia clásica. Según el mismo autor *«en la naturaleza todo está mucho más estrechamente interconectado de lo que solían pensar -y quizá desear- los pedantes de la ciencia interesados en una mayor precisión en sus trabajos clasificatorios»*. Así pues, la descontextualización de los fenómenos que pretendía la física clásica es descartada como válida por el pensador anarquista.

Bakunin empezó a plantear la unidad de la ciencia como un ideal cuando la especialización de cada una de sus ramas se hacía cada vez más evidente y llegaba casi al absurdo, pero sin plantear visiones holísticas de corte metafísico que en su afán de unidad negaran la diversidad. Según el revolucionario ruso, *«el mundo es una unidad, a pesar de la infinita variedad de sus componentes (...) en consecuencia, la ciencia debe ser también algo unificado, porque no es sino el reconocimiento y la comprensión del mundo por la razón humana»*.

La principal limitación que Bakunin le encontró a la ciencia, sobre la que basó su crítica, es el carácter escurridizo de la vida que era, según él, la principal característica del mundo que la ciencia pretendía describir. La vida no se deja agarrar por las descripciones mecanicistas de la ciencia clásica que, ante esta crítica, muestra el carácter ineficaz de su paradigma y la necesidad de uno emergente. Bakunin, frente a la sugerencia de quienes habían llegado a coronar a la ciencia reina, luego de ofrecerle a Dios en holocausto, objeta hermosamente en el siguiente párrafo:

*«La ciencia comprende al pensamiento de la realidad, pero no la realidad misma; el pensamiento de la vida pero no la vida misma ( ... ) la vida es huidiza y transitoria, pero también palpita de realidad e individualidad, de sensibilidad, sufrimientos, goces, aspiraciones, necesidades y pasiones. Por sí sola crea espontáneamente cosas y seres reales. La ciencia no crea nada; se limita a reconocer y establecer las creaciones de la vida. Y cada vez que los científicos, emergiendo de su mundo abstracto, interfieren el trabajo de la creación vital en el mundo real, todo cuanto proponen o producen es pobre y ridículamente abstracto, exangüe y sin vida, prematuro como el homúnculo creado por Wagner, ese pedante discípulo del inmortal doctor Fausto. De aquí se deduce que la única misión de la ciencia es iluminar la vida, y no gobernarla.»*

Siguiendo con ese mismo espíritu iconoclasta y antidogmático que los caracterizó, y atacando al niño mimado del pensamiento social burgués, la Ilustración, dentro del marco de una teoría social y política, los pensadores anarquistas del siglo XIX plantean algo que se puede tomar como descabellado, pero que sirvió de punto de partida, de alguna manera, para este trabajo: la libertad, dicen ellos, no puede relativizarse, o se es libre o no se es pero no se puede hablar de ser un poco más o menos libre. Algunos pensadores de la Ilustración, como Rousseau por ejemplo, planteaban un mito para dar cuenta del origen del Estado, mito que hasta cierto punto ha sido retomado por el psicoanálisis para hablar del origen de la cultura; según este mito, los primeros hombres establecieron un acuerdo -que los ilustracionistas denominaron «contrato social»- mediante el cual renunciaban a una parte de su libertad que le era entregada al estado al autorizarle ejercer ciertas formas de control sobre sus ciudadanos (para poder vivir en sociedad sacrificaban sus intereses individuales en aras de lograr el bien común); de acuerdo con esta hipótesis la vida en sociedad se fundaba sólo en el momento en el que el contrato se firmaba.

Así pues, la sociedad llega a confundirse con el Estado en el marco de una mitología política que daría origen a la democracia burguesa. Según Mijail Bakunin, considerado por

muchos el padre del anarquismo moderno, la libertad es indivisible: no se le puede recortar una parte sin matarla íntegra. Si tomamos la libertad como la posibilidad de actuar por fuera de cualquier tipo de límites y si retomamos los planteamientos ilustracionistas según los cuales el interés individual se oponía al bien común y los individuos buscaban constantemente (pues procedían de ella) una independencia absoluta del resto de sus congéneres, el resultado sería totalmente desastroso. A estos cuestionamientos responde el pensador anarquista: *«la sociedad, lejos de disminuir y limitar, crea, por el contrario, la libertad de los individuos humanos (...) la libertad de cada individuo es la resultante, incesantemente reproducida, de las innúmeras influencias materiales, intelectuales y morales que ejercen sobre él todos los individuos que lo rodean, la sociedad en medio de la cual nace, se desarrolla y muere».*

Según este autor, el hombre sólo alcanza la libertad al interior de la sociedad y, yendo un paso más allá, dice que el hombre sólo se hace tal al afirmar y realizar su libertad en el mundo, es decir, niega de plano la validez de la tesis ilustracionista al negar la posible existencia del hombre por fuera de la sociedad. Bakunin reconoce un hecho que luego sería defendido también al interior de la teoría de sistemas complejos: en la naturaleza y en la sociedad, como manifestación de la naturaleza, todo lo que existe interviene de modo positivo en la existencia de los demás pues existir es manifestarse, el ser y la acción de una cosa son lo mismo; en el «interior» de una cosa no puede existir nada que no se manifieste en su «exterior», la abolición de esta influencia sería la inexistencia, la muerte.

Pero entonces, si el hombre no existe independientemente de la sociedad, ¿cómo puede hablarse de libertad? A este respecto hay un punto crucial que es el concepto de determinismo: el individuo está inmerso en un contexto de cuya influencia no puede escapar y el cual lo determina constantemente, pero sólo ahí puede lograr su autonomía al ser el trabajo del colectivo, lo que Pedro Kropotkin llamó el apoyo mutuo, el que le permite vencer las limitaciones de lo que Bakunin llama la naturaleza externa, sólo en el momento en el que se ha logrado tener un control sobre estas circunstancias puede empezar el proceso de singularización que hará del individuo un ser autónomo: *«El hombre no se hace realmente hombre (...) sino cuando ha logrado romper las cadenas de la esclavitud que la naturaleza exterior descarga sobre los seres vivos (...) [el] ser pensante (...) conquista su humanidad al afirmar y realizar su realidad en el mundo».*

La idea de libertad no puede crear la ilusión de una independencia del mundo externo, pero la idea de dependencia del mundo externo no puede por otro lado crear la idea de monocausalidad de las vicisitudes humanas, la dependencia del hombre del mundo externo o mejor llamémosla la influencia de este sobre el individuo no tiene un solo sentido, de hecho, éste también actúa sobre ese mundo que si denominamos sistema, ya no será tan externo al hombre, sino que será parte de él al mismo tiempo que él hace parte del mundo.

Para hacer claridad en este punto retomaré del psicoanálisis un concepto: el de series complementarias. Cuando Freud intenta determinar la etiología de las neurosis utiliza esta noción para hablar de influencias que se entrecruzan: el factor biológico (heredado y adquirido), el factor histórico subjetivo y el factor social, creando un entramado al interior del cual es imposible crear límites que separen cada una de las partes, y no solo eso, sino que se crea así también un cuerpo nuevo, el cual es totalmente diferente de la suma de sus elementos constituyentes.

Pero entonces, se podría preguntar, ¿dónde está la libertad si el hombre está determinado por tantas cosas? La libertad es entendida aquí como la oposición a la inercia. Freud empezó a elucidarla cuando concibió el par antitético Logos-Ananké donde este último es el que

representa lo que podríamos equiparar con inercia. La salida está, según Freud en la tendencia a la construcción, a la organización, que Freud ubica en el Logos, en la razón, pero que otros ubican en un lugar más amplio. El psiquiatra colombiano Luis Carlos Restrepo, por ejemplo, en su texto «Libertad y locura», plantea que *«la lucha contra la inercia no está encarnada sólo por la racionalidad sino que se da luego de la interacción de razón y fantasía; a esta última le da un carácter entrópico que articulado al interior de un sistema simbólico permite hacer contrapeso a otro sistema simbólico de tendencia monocausal y programática, el equilibrio entre estos dos sistemas simbólicos es el que crea la salud mental. El individuo sano, luego de conocer las limitaciones que le impone su determinismo, se pone a la tarea de fundar su singularidad sobre la asunción de estos límites para romper su orden simbólico y proponer nuevos modelos de acción y pensamiento que lo hagan pasar de ser receptor pasivo de la tradición a constructor activo de su existencia o lo que en términos psicoanalíticos podría llamarse un sujeto responsable de sí, es decir, un sujeto que se hace cargo de su existencia, de su sufrimiento y que trata de crear nuevas formas de ver ese sufrimiento.»*

Otro punto de la teoría psicoanalítica que podría tornarse problemático es la estructura subjetiva. Si según el psicoanálisis el sujeto tiene una estructura X que determina sus elecciones de objeto -determina su forma de amar y de relacionarse con el mundo- y no puede cambiarla -un sujeto no puede dejar de ser neurótico para ser perverso o psicótico- ¿esta estructura, pregunto, determina de una manera absoluta sus elecciones? Otra pregunta que surgiría aquí es: si la libertad se evidencia básicamente en el momento de elegir y el elegir está determinado por una estructura inmutable, ¿se podría hablar de una elección libre del sujeto en un momento dado? Hablar de una elección libre en este caso ¿implicaría dar cabida al azar?

En el psicoanálisis, el determinismo se concibe de una forma distinta a la que supone que se pueden hacer predicciones a partir del conocimiento de las determinaciones de un fenómeno dado. Se puede entender así: dada una baraja de posibilidades frente a las que el sujeto ha de optar es imposible saber con anticipación cual va a ser su elección pero, por otro lado, dada una elección es absolutamente posible conocer las razones que la determinaron y dibujar un mapa que describa el proceso mediante el cual esa opción se hizo.

Si tomamos el aparato psíquico tal y como lo describe Freud, en un plano orgánico y pulsional, o la estructura subjetiva, en el plano discursivo, histórico o cultural, como sistemas y los asumimos estables y por lo tanto descriptibles en sus procesos a partir del conocimiento de unos elementos que los determinan, partimos de varias concepciones que según la teoría de sistemas complejos son erradas: el carácter de aislado y estable del sistema y de los elementos en su interior que en realidad no son elementos aislados sino subsistemas con una dinámica propia y, hasta cierto punto, indeterminable; el aparato psíquico como sistema está en continua interacción con el ecosistema y así hay cada vez más elementos constituyentes de éste, y más complejidad.

Un claro ejemplo de la visión aislacionista del psicoanálisis es su concepción del deseo. En ésta la posición del sujeto como en falta frente al objeto muestra evidentemente una posición dualista en la que sujeto y objeto son entidades autónomas y aislables. Se ha llevado la discusión hasta un punto donde el problema del deseo se reduce muchas veces a si lo deseable engendra el deseo o si el deseo hace deseable lo deseado, pero, como señala Lyotard, esta visión es netamente causal y por tanto dualista; pero ¿lo deseado no está en el deseante? Lyotard responde de la siguiente manera: *«[La visión tradicional del problema*

*del deseo] pertenece a una visión dualista de las cosas (por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotado de sus propiedades respectivas) (...) el deseo (...) es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo otro está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía».*

Otra crítica que se puede hacer desde la teoría de sistemas complejos al psicoanálisis, es que tomar el aparato psíquico como modelo constante supondría una clara delimitación del sistema, lo cual a la larga sería suponer su existencia material de éste que sería un absurdo, pues es claro que el aparato psíquico, la estructura o el concepto que sea dentro de la teoría psicoanalítica son sólo modelos y, como tales, construcciones teóricas inexistentes en lo real [1]; la construcción psicoanalítica que más se aproxima a esta intercambiabilidad de divisiones sistémicas es la metapsicológica, pues pretende explicar un fenómeno siempre desde construcciones teóricas distintas: una económica, una tópica y una dinámica.

En la teoría de sistemas complejos, si bien hay procesos que se consideran cognoscibles, los de los sistemas mecánicos por ejemplo, otros se toman por incognoscibles, es el caso de los procesos mentales por la alta complejidad de los enramados neuronales que hacen imposible el desglose de los procesos que tienen lugar al interior del cerebro. Para analizar una elección dada nos puede ser útil un modelo tomado de la teorización a partir del estudio de sistemas mecánicos, en este modelo este proceso se tomaría como incognoscible pues hace parte de una estructura de caja negra que es impermeable al escrutinio humano; se puede describir lo que sucede en el momento de la elección de la siguiente manera: hay unos estímulos cuantificables, unos semi-cuantificables y unos no cuantificables, provenientes del entorno, que interactúan y que influyen unos en otros antes de y durante el proceso, estos producen respuestas de los mismos tipos que interactúan y se interrelacionan constituyendo así la elección. La respuesta de este sistema está, por supuesto, sometida a ciertos costreñimientos, dados por su organización y su dinámica interna, y sólo puede responder con base en esa organización, así un ojo, por ejemplo, sólo puede dar respuestas de tipo visual aunque el estímulo sea de otro tipo (un golpe por ejemplo) o una planta determinada sólo puede producir los frutos que su organización le permite producir (no hay que pedirle peras al olmo); los elementos al interior de este sistema nunca están aislados y de hecho se conciben siempre como subsistemas por su interacción con otros, este sistema a su vez tampoco está aislado de un ecosistema, del que se podría considerar un subsistema en un momento dado, en el que se relaciona con otros sistemas que están también interrelacionados entre sí.

La forma en que los elementos constitutivos de un sistema complejo se relacionan y la forma en la que estos sistemas a su vez lo hacen es descriptible hasta cierto punto pero tiene en su interior unos indeterminismos que dan cabida a cierto nivel de azar dado por la imposibilidad de percibir de una forma clara la forma específica como los sistemas y los subsistemas se interrelacionan y se dinamizan en su interior. La forma en la que unos elementos, que en la concepción clásica eran vistos como aislados, se interrelacionan para formar sistemas y subsistemas no es fija ni clara, sino borrosa y flexible tomando a veces salidas completamente imprevisibles y obedeciendo a posiciones variables y no fijas; o sea, la posición teórica del observador y el interés que le mueva hacen viable una forma de ver un objeto dado en cierto momento y crear un modelo descriptivo dado, puede variar, y por lo tanto los subsistemas que lo componen, para dar cabida a una nueva división que genere un nuevo modelo más eficaz en unas circunstancias diferentes. En su artículo

«Sistemas complejos», R. Levins trae un ejemplo excelente: «*Un vegetal superior puede descomponerse en hojas, ramas, tallo y raíces; y si procedemos así, las hojas resultarán en gran medida independientes las unas de las otras en lo que se refiere a la mayor parte de su fisiología. Por otra parte, una subdivisión completamente diferente, que considere en el vegetal procesos de asimilación mineral, fotosíntesis y respiración, producirá unos resultados muy diferentes. Quiere esto decir que ya no es obvio cuales son los subsistemas propios; estos pueden ser procesos, subconjuntos físicos o entidades de naturaleza diferente*».

Según Ilya Prigogine, a mayor cantidad de elementos al interior de un sistema, mayor inestabilidad de éste. Cuando la interacción con otros sistemas estimula salidas innovadoras de parte de sus elementos constituyentes que alejan el sistema del equilibrio, éstos pueden o destruirlo para dar nacimiento a un sistema nuevo donde los elementos determinantes serán otros o llegar, luego de superar un umbral de equilibrio soportable para el sistema, a una variación al interior del sistema que dará origen a una nueva forma de organización de éste. Según Prigogine los sistemas llegan, después de un momento de caos facilitado por las innovaciones al interior de ellos, a nuevas formas de organización; lo cual va en un sentido diferente del que propone la segunda ley de la termodinámica, en relación con los niveles de entropía al interior de un proceso, que supone una tendencia al caos, pues, según el químico ruso, la tendencia sería más bien del caos al orden.

Es importante de todas maneras recordar que el aparato psíquico no está aislado y no quedó congelado en un estado de evolución después de la elección de neurosis, de la resolución del Edipo o del estadio evolutivo que se quiera; además, sólo es un modelo que puede ser eficaz para explicar algunos fenómenos, pero el hecho de ser un modelo lo limita y permite la posibilidad de elaborar modelos paralelos para explicar otros procesos. Por lo tanto sus determinaciones sobre las reacciones, las respuestas a estímulos y las elecciones no son absolutas, queda un pequeño margen por fuera de la estructura, un margen para el que se hace necesario elaborar nuevos modelos que muy seguramente no serán suficientes y que siempre dejarán una brecha, un resto irreductible a una construcción teórica. No se puede olvidar que la estructura psíquica como modelo es flexible, que lo que queda por fuera de ella estaría jugando un papel que no sería nunca despreciable en el devenir del hombre, ¿se podría buscar la libertad en este lugar?

#### **Nota:**

1. Escribe Aldous Huxley en un ensayo sobre D. H. Lawrence (publicado en *El tiempo y la máquina*, Losada, Bs. As. 1945): «La realidad psicológica como la realidad física está determinada por nuestra estructura mental y física. El sentido común, apoyándose en las pruebas que les proporcionan nuestros sentidos con sus solos recursos, postula un mundo donde la realidad física consiste en cosas como mesas y sillas sólidas, trozos de carbón, agua y aire. Llevando más allá sus investigaciones, la ciencia descubre que estas muestras de realidad física se componen 'realmente' de átomos de distintos elementos, y que estos átomos a su vez, se componen 'realmente' de electrones y protones más o menos numerosos dispuestos en una variedad de esquemas. De igual manera hay una concepción de la realidad psicológica pragmática, de sentido común, y también una concepción contraria. En la práctica concebimos a los seres humanos como criaturas con carácter. Pero el análisis de su conducta puede llegar tan lejos, que dejan de tener carácter y se revelan como colecciones de átomos psicológicos.» Y cita una carta del mismo Lawrence: «No busques en mi novela el viejo yo estable del personaje. Hay otro yo por cuya acción el individuo es irreconocible y atraviesa por decir así estados alotrópicos que requieren una sensibilidad más profunda que la que estamos acostumbrados a ejercitar.» (Nota de Cravan Editores).



**CRAVAN EDITORES**

<http://www.contranatura.org>