

ORDEN Y DESORDEN EN LA REALIDAD

Cristina Blasco Roy
Universidad de La Rioja

RESUMEN: La cuestión de por qué se produce el desorden en momentos de orden, es decir, de por qué acontecen cambios en la realidad social, cultural, económica, etc. en momentos determinados de la historia de la humanidad, ha recibido múltiples respuestas de distinta índole. El objetivo que aquí nos planteamos es el de afirmar la hipótesis de que tales cambios se producen principalmente por azar, es decir, que no tienen una explicación causal y cerrada. Para ello, se verán algunas explicaciones sociales y ontológicas acerca de la existencia del orden y desorden, y defendemos aquellas posturas que apuestan por la necesidad de situarse en un nuevo paradigma de pensamiento, el pensamiento de la complejidad, por ser éste el único enfoque que nos permitirá comprender a fondo el asunto del orden y el caos y establecer conclusiones al respecto.

Palabras clave: Azar, desorden, historia, orden, pensamiento complejo.

ORDER AND DISORDER IN REALITY

ABSTRACT: The question of why the disorder happens in times of order, why changes happens in social, cultural and economic reality at certain moments in the history of humanity, it has received different responses. The goal here is to set ourselves affirm the hypothesis that such changes occur by chance besides that changes don't have a causal closed explanation. To do this, we will show some social and ontological explanations for the existence of order and disorder in reality, and we will defend those positions with are committed to the need to be in a new paradigm of thought, the thought of complexity, as this is the only approach which will allow us to understand the issue of order and chaos and that will allow us to stablish conclusions.

Keywords: Random, disorder, history, order, complex thought.

Introducción

Es notable el hecho de que nuestras sociedades contemporáneas se caracterizan, frente a las de la tradición, por su heterogeneidad y en muchos casos por una falta de coherencia. Nos encontramos, por ejemplo, con una gran multiplicidad de culturas conviviendo en un mismo espacio, con una variabilidad enorme de marcas sobre un mismo producto, y en general, una mayor segmentación dentro de los campos sociales (educación, política, economía, etc.). La gran pregunta histórica que nos hemos hecho es, además de por qué se ha producido el cambio de unas sociedades a otras, por qué dicho cambio se ha producido en un momento determinado del tiempo y no en otro. Y nos hemos ocupado especialmente de aquellos cambios producidos en el paso de la edad moderna a la edad contemporánea. Es decir, en este ensayo buscamos la respuesta a la siguiente cuestión: ¿qué es lo que hace que surja un desorden en un orden instaurado?

Dicha cuestión estará en principio enlazada –no reducida– a la cuestión social de las injusticias y violencias que han provocado los órdenes instaurados. De modo que, en primer lugar, identificaremos el concepto de desorden con el de revolución (sustitución de un orden por otro), y más adelante iremos variando esta figura hacia algo más complejo.

1. El desorden por azar

Se nos presentan cuatro posibles respuestas a la cuestión de por qué aparece el desorden en momentos de orden, entre las cuáles trataremos de argumentar a favor de una:

En primer lugar, podríamos decir que un desorden o revolución contra un orden instaurado se produce en un momento determinado porque dicho momento es el más oportuno, es decir, que constituye el contexto que nos ofrece las condiciones materiales necesarias para poder llevar a cabo dicha revolución. Este fue uno de los argumentos más utilizados por los filósofos de la historia del s. XIX, especialmente por filosofías marxistas. No obstante, no parece que esta respuesta responda de un modo definitivo al problema, pues se le puede contra-argumentar que, a lo largo de la historia, hemos tenido muchos momentos oportunos y sin embargo no se han aprovechado. Además, como veremos más adelante, nuestras acciones no nos llevan siempre a nuestras intenciones y pueden derivar incluso en intenciones contrarias, por lo que el hecho de tener las condiciones materiales necesarias para propugnar el cambio no garantiza la victoria.

En segundo lugar, otra respuesta podría consistir en defender que el desorden surge por el hecho de que la situación de miseria de los ciudadanos es demasiado grande como para seguir soportándola. Sin embargo, esta explicación tampoco nos sirve, pues la miseria ha existido siempre y no en todos los casos ha llevado a los afectados a sublevarse. Por ejemplo, la esclavitud se originó entre el cuarto y tercer milenio a. C., y hasta la caída del Imperio Romano en el siglo V no

se inició la desaparición del modo esclavista de producción. Aún así, en los siglos posteriores la esclavitud renació en una u otra forma y adquirió en determinados períodos grandes proporciones en forma de la llamada esclavitud de plantaciones. Esta misma situación de perdurabilidad se podría aplicar a otros modos de producción en los que se da una relación de explotación, como la servidumbre o el capitalismo, o con otro tipo de dominaciones de ciertos sujetos, ya sea por su sexo, raza, clase social, etc.

En tercer lugar, una solución que parece más satisfactoria consiste en decir que la iniciativa del desorden en las personas proviene del surgimiento de nuevas ideologías por parte de los intelectuales. Es cierto que la aparición de estas personas ha sido fundamental en las revoluciones surgidas a lo largo de nuestra historia, pero para que esta respuesta nos sirva tendríamos que contestar a otra pregunta, y es que no sabemos de dónde surge la iniciativa en estos autores de crear nuevas ideologías que contradicen al orden instaurado.

Desechadas estas tres respuestas y considerando cualquiera otra que podamos pensar como variante de ellas, llegamos a la conclusión de que tal vez el problema no esté en encontrar la mejor respuesta posible a la cuestión que estamos considerando, sino que tal vez el problema lo constituya la misma pregunta. Y es que no queda claro que podamos dar una explicación causal que sitúe al desorden como consecuencia directa de un fenómeno determinado. Tal vez nuestra obsesión por buscar un por qué nos ciegue y no nos permita ver que el desorden simplemente se da. Es por ello que la respuesta más sensata, a pesar de que nos pueda resultar menos satisfactoria, consista en afirmar que el desorden se da en unos momentos determinados y no en otros por una cuestión de azar, es decir, que se produce de forma espontánea. Esto no significa que aspectos como los que hemos referido anteriormente no tengan ninguna influencia en el surgimiento del desorden, tan sólo que no pueden considerarse causas únicas explicativas del fenómeno. El desorden no es algo que surja y desaparezca de forma total, sino que está y ha estado ahí siempre, sólo que unas veces se manifiesta más que otras. De este modo, se dan ocasiones en las que el desorden provoca un cambio de orden, mientras que en otras situaciones el desorden se queda en las meras reformas o incluso no llega a tener ningún efecto.

Centrándonos ya en los desórdenes producidos con el paso de la sociedad moderna a la nuestra, la sociedad contemporánea –que habíamos calificado como diferente del resto por su heterogeneidad–, habría que decir que esta diferenciación no está tan clara. Por un lado, las sociedades anteriores a la contemporánea no eran tan homogéneas como pudieran parecer pues, a pesar de que poseían una visión del mundo instaurada, existían otras distintas para algunos individuos. Lo que ocurre es que mostrar públicamente tales perspectivas estaba prohibido, motivo por el cual solían quedar ocultas. Por otro lado, mientras que en nuestra sociedad parece que domina una ilimitada libertad para ofrecer diferentes puntos de vista en torno a la realidad, esta libertad es en cierto modo aparente. Y decimos esto porque el individuo suele engañarse al pensar que sus

ideas y creencias son producidas de modo autónomo, cuando lo cierto es que tales ideas están más condicionadas de lo que cree (por ejemplo, por la ideología, la economía, los medios de comunicación, etc.).

2. Explicación social

Todo lo señalado hasta ahora nos lleva a entender el desorden ya no como simple revolución sino como un concepto más amplio: como diferencia y heterogeneidad. Siguiendo esta línea, tendremos en cuenta que la diferencia ha existido siempre, sólo que la tradición ha intentado ocultarla y en la contemporaneidad hay una consciencia de ella. Para ver por qué se ha producido este cambio (ocultación-consciencia), nos será de gran ayuda revisar el recorrido histórico por cual las sociedades occidentales han pasado en relación a la cuestión del orden y el desorden, tal y como lo establece G. Balandier en *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*.

Balandier nos habla de que el surgimiento del desorden y la nueva imposición posterior del orden ha sido siempre un enigma, al cual se le han dado dos tipos de respuestas: primero, la explicación mitológica (propia de la antigüedad), que intentaba dar una explicación total y armoniosa del orden (lo que debía ser) y segundo, la respuesta científica (propia de la modernidad), que nos ofrece una explicación parcial del desorden. Así que en la antigüedad el desorden era visto como algo negativo (caos, confusión e inestabilidad frente a permanencia, universalidad y verdad), pero desde la modernidad empieza a verse el desorden como algo que en ocasiones puede ser positivo, como un movimiento que transgrede fronteras. Es decir, la modernidad considera al desorden como creador. En cualquier caso, el desorden no se puede eliminar y existe siempre junto al orden, por lo que orden y desorden no pueden ser analizados por separado. En consecuencia, el objeto de nuestra investigación no puede ser comprender uno u otro sino sus relaciones. Y Balandier se ocupa de mostrar tales relaciones al enseñarnos cómo en la tradición se produjo un ocultamiento y traducción del desorden en orden y cómo en la modernidad se comenzó a reconocerlo, admitiendo su mezcla con el orden. Podría decirse que el autor nos da una explicación social de estos dos fenómenos, tal y como señalamos a continuación.

Habíamos dicho que la relación orden-desorden había sido abordada de dos modos: mitológico y científico. Desde la mitología, se entendía el origen del orden a través de los mitos, tanto del origen del mundo que se situaba en un tiempo fuera del tiempo, como del origen de los nuevos comienzos que sí se daba en el tiempo. Además, según la lógica del mito, los hombres producían diferentes actos rituales. Por ejemplo, los aztecas sabían que nada tenía asegurada la permanencia y por ello ligaban estrechamente sus asuntos humanos a la idea de economía del cosmos: hacían sacrificios humanos para equilibrar la energía o vida que les ofrecía éste y evitar la destrucción del mundo, que consideraban frágil. Se trataba de buscar un equilibrio, de producir orden a pesar del poder del

desorden. En suma, la perspectiva mitológica, cuando se sustituye un orden por otro, entiende al orden antiguo como desorden y al orden futuro como el orden verdadero y justo. Y una figura muy importante que representaba el advenimiento de ese orden futuro era la del Mesías. Junto a esta figura, también surgieron ritos o prácticas simbólicas que imponían una determinada visión del mundo y de la sociedad, con sus significados, valores, convenciones culturales, etc. que formaban a los hombres y los ponían en movimiento. De modo que, con el rito, el ser humano se completa como ser social.

Con todo esto, lo que el autor pretende mostrar es que, al no ser posible eliminar el desorden, las sociedades tradicionales lo desviaban hacia lo imaginario (lo mitos, ritos, etc.). Según Balandier, siempre se ha visto a la tradición como generadora de continuidad, pero más que eso es fuente de información del pasado, que da sentido al presente y que permite mantener el orden sólo porque es capaz de reducir el desorden o convertirlo en orden. Es decir, ya que no puede eliminarlo, o bien lo oculta o bien actúa con un dinamismo que le permite adaptarse a él. En este sentido, la tradición no es algo pasivo que simplemente conserve la estructura social, sino algo activo que le permite "hacer ser lo que ya ha existido"¹ gracias a la palabra, esto es, gracias al mito y al rito. La tradición parte de la idea de que la verdad nunca es nueva, que ha sido la misma desde el origen, pero que ha sido olvidada por los hombres, por lo que hay que recordarla². Esta creencia era un arma para conservar el orden tradicional, que siempre será el verdadero, mientras que lo nuevo, lo que pueda traernos el desorden, no nos aportará nada verdadero. Analicemos, por tanto, estas dos formas de enfrentarse al desorden que tenía la tradición:

En primer lugar, en cuanto al proceso de ocultamiento del desorden, Balandier nos habla de que el secreto es algo que se ha dado en todas las sociedades y en todos sus ámbitos, tanto privados como públicos. Podemos distinguir, por tanto, entre saberes esotéricos, aquellos saberes que se han ocultado y que por tanto lo poseen un grupo de personas muy reducido, y los saberes exotéricos, saberes comunes a los individuos. Los saberes esotéricos se calificaron como ocultos, misteriosos, imprevisibles y, por tanto, saberes temidos. Ante esto, las sociedades intentaron identificar los acontecimientos futuros que pudiesen traer desgracias, interrogando a lo sagrado (oráculos), por lo que no era suficiente con llevar a cabo los ritos, sino que también se requería conocer a los agentes y lugares más propicios para dicho acontecimiento. Se eligieron intencionadamente estos lugares y personajes identificándolos con las figuras que más podían atender contra el orden establecido. En cuanto a los agentes tendríamos a las mujeres (consideradas salvajes), cazadores, esclavos (de ningún lugar, casi animales), y

1. BALANDIER, G. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales* (1989), p. 87.

2. Esta idea de la verdad olvidada que hay que recordar, evoca la teoría de la reminiscencia de Platón, según la cual nuestras almas conocían las ideas antes de ser encerradas en un cuerpo, por lo que conocer es recordar. Este mito podría ser el origen de este modo de pensamiento.

especialmente las brujas (creadoras de desorden cuyo saber escapaba al saber y poder establecido, por lo que se calificó de malvado). En cuanto a los lugares, destacan la naturaleza, el bosque, África, etc., que se consideraban lugares salvajes frente a la ciudad, que representaba el orden civilizado.

En segundo lugar, hemos dicho que otro proceso de enfrentarse al desorden por parte de la perspectiva mitológica, consistía en convertir al desorden en orden. Orden y desorden van siempre unidos, son inseparables ya que el desorden es la inversión del orden, la otra cara de la moneda que nos sitúa en un “mundo al revés”. Y ante la imposibilidad de eliminarlo, las sociedades tradicionales lo tradujeron a orden a través de un proceso de ridiculización. Es decir, sometieron el desorden a la risa o burla para que nadie se lo tomara en serio, ya sea a través de la ficción o del drama narrado. Por eso Balandier apunta que el desorden también produce orden: “puesto que es irreductible, y aún más necesario, la única salida posible es transformarlo en instrumento de trabajo con efectos positivos, utilizarlo para su propia y parcial neutralización, o convertirlo en factor de orden”³. Esto ocurre porque el orden sin movimiento no se puede mantener indefinidamente, de modo que se usa el desorden a través de la ridiculización a favor del orden, que es dinámico pero que sigue manteniendo sus aspectos más elementales. Y es necesario hacer esto si se quiere mantener el orden, pues admitir el desorden supondría situarnos en ese mundo “al revés” donde los roles, las posiciones sociales, las jerarquías, etc. serían invertidas. Así que se califica el desorden como ficción o mentira, pero en realidad lo que se está escondiendo son las críticas serias al orden instaurado.

Algunos ejemplos de personajes que sobrepasan los límites del orden y que son utilizados para dinamizar dicho orden son: el héroe (el cual tiene un exceso de saber y poder con el que, sin quererlo, provoca la destrucción), la bruja (figura por excelencia asociada al mal), los dioses, semidioses, bufones, etc. En cualquier caso, se trata de personajes configurados como seres que siempre están al margen, agresores del desorden, diferentes que transgreden los valores sociales. Son un contra-pensamiento, un pensamiento prohibido por no estar limitado por las categorías, las reglas o el espacio. Todos ellos tienen algunas características comunes, y es que son “otros” con respecto a los individuos “normales”, de identidad incierta o variable, semi-locos. Aunque también es cierto que sólo pueden ser comprendidos en el interior de las creencias del sistema. Además, Balandier señala que las producciones de lo imaginario no se transmiten sólo por la palabra o la escritura sino también a través de prácticas materiales, como la creación artística de máscaras o el carnaval. Rituales como estos oponen el desorden al poder y así lo atrapan y domestican. Al identificar el desorden con lo ridículo, malo o violento crean un deseo de orden.

Y si la tradición calificó al desorden como algo negativo que había que intentar predecir para evitarlo, ya sea ocultándolo o transformándolo en orden a

3. BALANDIER, G. *op. cit.*, p. 112.

través de los mitos y ritos, el paso a la sociedad moderna (y a la contemporánea) no acabó con tales prácticas. En este *segundo modo* de entender las relaciones entre el orden y el desorden, también se intenta predecir el desorden, sólo que ya no se hace una interrogación a lo sagrado sino que se utiliza la ciencia. Por ejemplo, en la modernidad nos encontramos con la filosofía de la historia en la que, autores como Hegel o Marx, pretendían predecir un desorden frente al orden establecido, que conllevaría un nuevo orden mejor. Por otro lado, en la contemporaneidad, los nuevos dispositivos técnicos también intentan predecir el futuro. Pero este intento de predicción es en vano, pues mientras que la sociedad tradicional se anclaba en un tiempo permanente, el tiempo de la sociedad moderna y contemporánea se caracteriza por el movimiento. Es decir, el desorden es visto como movimiento, pero que es necesario dominar para quitarle su carga negativa y usarlo a favor del orden. De modo que en la modernidad realiza fracturas en el pensamiento, elimina la permanencia y capta todo bajo el movimiento, es decir, bajo el tiempo dinámico.

Según Balandier esta fractura se produjo sobre todo por el paso del pensamiento mítico al lógico, el cual se suponía que lo poseía un sujeto libre y neutral, es decir, que era un pensamiento objetivo e igual para todo el mundo. El problema surgió cuando, tal y como manifestaron muchos autores de la época (Th. Adorno, M. Horkheimer, H. Arendt), este pensamiento racional se convirtió en instrumental. La razón instrumental materializa e instrumentaliza toda actividad humana y natural, es decir, hace que el pensamiento prime la utilidad de la acción y considere a los objetos (incluyendo entre éstos al ser humano) como meros medios para conseguir un fin. En consecuencia, el pensamiento instrumental se convierte un conducto a la barbarie. No obstante, tal pensamiento no se mantiene, ya que las actitudes que desarrollaron algunos sujetos a partir de esta razón instrumental –antisemitismo, machismo, etc.– no son capaces de justificarse en términos racionales y acaban por mostrar contradicciones. No podemos decir que ocurra lo mismo con otro tipo de actitudes, como la religiosa, ya que, al no tener la necesidad de justificarse racionalmente –o al menos no en la misma medida–, ha perdurado a lo largo de la historia. Observamos que hoy en día no hay más ateos que hace cientos de años. Es decir, que al ser la religión un asunto de fe, tiene más posibilidades de sobrevivir a sus contradicciones internas.

Volviendo al tema que nos ocupa, incidimos en que la modernidad se caracteriza por concebir todo como suscrito al tiempo o movimiento, y por tanto por la incertidumbre en todos sus sentidos: el hombre común se siente perdido en su orientación cotidiana (que la política debe contemporizar) y, además, nos encontramos con una multiplicación y especialización de la información que tiene efectos imprevisibles. Así que podemos hacer dos lecturas contrarias sobre esta nueva situación que nos encontramos en la modernidad: una pesimista, que nos habla de la degradación del saber (acumulación de ruido) y otra optimista, que confía en una nueva situación de estabilidad general que usará todos los elementos y conocimientos adquiridos. Pero, al final, demos la lectura que demos, lo

que tenemos por seguro es que en la modernidad hay que pensar lo real junto al movimiento. Y ésta es una nueva forma de entender la temporalidad, ya no lineal sino fragmentada. Nos encontramos en una visión del tiempo que entiende que en el futuro ya nada es seguro (ni el trabajo, ni el saber), y que se expresa, según Balandier, en un vocabulario informático. A causa de esta incertidumbre sobre el futuro, hay una sensación de extranjería ante lo que no sea el ahora, y así el cambio, lo nuevo, el movimiento, etc. se convierten en lo familiar. De modo que la temporalidad propia de la modernidad, frente a la temporalidad de la tradición, ya no atiende a la regularidad, sino a lo inesperado, al acontecimiento.

Otro cambio que caracteriza a la modernidad con respecto a la tradición, es que la modernidad no elimina a esos individuos y lugares que la tradición consideraba como portadores de desorden, sino que los sustituye por otros. Los enemigos ya no serán internos a la sociedad sino externos. De ahí que dos de los nuevos mecanismos de odio sean el racismo y la xenofobia. Esto es así porque las teorías modernas del mundo, del hombre y de lo social, tienen una pretensión de universalidad y unificación, que al fin y al cabo no es más que la conversión de lo otro a lo mismo, la conversión del desorden en orden. La modernidad convierte al hombre en un ser indeciso y fabricado, en un hombre cambiante que intenta definirse a través de las variaciones corporales (modas, looks, etc.), sociales y culturales. Así que el acontecimiento, imprevisible e irreversible, es la figura que expresa el desorden. El acontecimiento es imprevisible porque no es racional, no lo podemos predecir usando la razón como había pretendido la tradición, sino que tiene que ver con el azar. Y es por esta incapacidad de la razón de predecir sucesos por lo que, cuando el desorden se identifica con el caos y no es posible controlarlo, surge una especie de escepticismo en los ciudadanos y un descrédito de los políticos que afecta también a lo simbólico. Tal descrédito implica que la tendencia general sea la de reintroducir el mito, que nos permitirá restaurar el orden.

Con todo esto, es el moralismo el que aparece como restaurador del orden. Y con ello, en la modernidad la figura que más caracteriza el desorden será la epidemia, especialmente el sida (al que se le ha atribuido una gran carga moral negativa). Es decir, se identifica el desorden con una enfermedad no tanto física como moral, "venida de otra parte", que se caracteriza por el contagio simbólico (por ejemplo, la iglesia sitúa a los homosexuales como grupos de riesgo de tener sida). Pero no sólo el sida, sino que también la violencia puede verse como una enfermedad contagiosa, ya que es un elemento que se ha dado en todas las sociedades, ya sea de forma controlada (ordenada) o libre (desordenada). Y esta última nunca es eliminada totalmente. Todo esto nos lleva a considerar la violencia no como una amenaza sino como algo inherente a lo social: es el resultado del movimiento. Y con respecto a la modernidad, no podemos decir que sea más violenta que la sociedad tradicional, ya que no es posible cuantificar la violencia, pero sí que podemos decir que en la modernidad existe una mayor consciencia de ésta. Hoy en día esto es muy visible, pues los medios de comunicación, los

videojuegos, etc. nos enseñan continuamente la existencia de la violencia en la vida, lo cual la hace más contagiosa (crece el vandalismo, el terrorismo, el abuso, etc.).

Partiendo de todo lo anterior, podemos decir que, si en las sociedades tradicionales había dos formas de respuesta al desorden (ocultamiento y transformación), en la modernidad Balandier nos habla de que nos encontramos con tres posibles formas de comportarnos ante él⁴: 1) totalitarismo: las sociedades pasan a ser totalitarias en el sentido de que hay un control total del desorden a través de las armas, técnicas, medios de comunicación, etc.; 2) respuesta personal buscando el orden en lo sagrado, ya sea adaptándose a los continuos cambios como en una especie de nomadismo, o bien anclándose en el orden y los valores sociales y culturales antiguos a través de lo sagrado (respuesta muy común debido a la secularización general que se produjo en la modernidad). Lo que ocurre es que, en muchas ocasiones, esta vuelta a lo sagrado no se dio a través de las religiones establecidas sino de las nuevas religiones o sectas, que más que reveladoras eran calculadoras y oportunistas; 3) respuesta pragmática, que busca el orden en el movimiento. Ésta tendría más que ver con esa opción personal de ser un nómada, de adaptarse al movimiento en todos los sentidos. Se trata de asumir que la sociedad siempre se está produciendo, que nunca está ni estará acabada.

Señaladas las características principales de la gestión del desorden por parte de las sociedades tradicionales y modernas, podemos pasar, ahora sí, a ver en qué posición se encuentra el desorden en la sociedad actual, la contemporaneidad. Tras un periodo de liberación total y valorización del desorden, el caos ha ido muy allá con la crisis económica actual. De ahí que nos encontremos con posturas que exigen orden y que se haya recurrido, según Balandier, a la ética, que avecina una generación moral que pretende volver a una mayor estabilidad que corrija los efectos del descontrol. En este sentido, cobra importancia la palabra "solidaridad" como reconocimiento y seguro de vida. Dice Balandier que "la vida intelectual de los últimos años es un ingreso en la era del vacío"⁵. Es decir, hoy en día, a pesar de los intentos de la ciencia y la técnica, somos conscientes de que no se puede predecir nada. Lo que se nos aparece a los sujetos es una realidad en continuo movimiento y cambio, por eso es muy difícil alcanzar un saber sobre lo real. Todo orden se disuelve en la sucesión de cambios. Y es por esto por lo que la interpretación de una sociedad por la crisis muestra la incapacidad que tenemos para definirla y organizarla por nuestro propio autoconocimiento. Lo que nos enseña la crisis es que orden y desorden van siempre unidos, que no podemos hacer que el orden sea completo porque las sociedades son fluidas y no estructuradas.

Pero, ¿por qué se reconoce la imposibilidad de controlar la realidad en la contemporaneidad y no antes? Ante esta cuestión se han dado dos respuestas

4. BALANDIER, G. *op. cit.*, pp. 203-222.

5. BALANDIER, G. *op. cit.*, p. 146.

en términos sociológicos. En primer lugar, se ha hablado de que este cambio se ha producido por la aparición de las nuevas tecnologías. El orden cada vez es más complejo y por tanto el desorden más perverso. Muestra de ello son acontecimientos como las catástrofes nucleares de Japón, que tras arrasar con la vida de miles de personas nos enseñan que tal vez nos estemos todavía preparados para controlar y manejar la energía nuclear, o el desarrollo de armamento militar (armas de destrucción masiva), que ha llevado a muchos pensadores a afirmar que, en el caso de que se diera una nueva guerra mundial, podría exterminarse la raza humana. En segundo lugar, la sociedad ya no está claramente ordenada por las categorías de sexo, edad, clase social, etc., debido a que aspectos como el consumo o el sistema productivo capitalista actual tienen un efecto de homogeneización de las personas, que disminuye la conciencia de nuestras diferencias. Y es este el motivo por el que, en la actualidad, los lugares y personajes que caracterizan el desorden –al ser éste imprevisible– ya no están especificados, sino que el desorden (que aún conserva cierta carga negativa) se considera omnipresente y acumulable.

Todo lo dicho hasta ahora nos lleva a afirmar que, tanto en la modernidad como en la contemporaneidad nos encontramos con una situación un tanto paradójica, pues por un lado se quiere hacer cargo de la contingencia, lo nuevo, etc. pero, por otro lado, se pretende asegurar un mínimo de estabilidad u orden a través de las leyes e instituciones. Podemos hablar de la modernidad-contemporaneidad como la época de los simulacros, ya que se caracteriza por la producción y anulación continua, y por un reemplazamiento de los contenidos por meras imágenes (privilegio de la visión frente a otros sentidos), es decir, por un desmoronamiento del orden simbólico. De ahí que muchos filósofos como Derrida, Lyotard, Deleuze o Vattimo intenten investigar el tiempo a través de la deconstrucción, rechazando las representaciones unívocas del mundo, las asignaciones de sentido, los valores, etc., y que lo hagan no a través de una lógica totalizadora sino de micrológicas. Las micrológicas parten de un fondo documental parcialmente articulado que se presenta en la forma de segmentos unitarios (identificables por sus temas y motivos). Se trata de un tipo de reflexión de composición continua pero de accesos intermitentes, ya que tal reflexión está en permanente revisión y reestructuración. No obstante, la inmersión micrológica ha de articularse con la expansión ideática, pues sólo de este modo evitamos las representaciones unívocas sobre la realidad al mismo tiempo que conseguimos articular semióticamente lo concreto y lo abstracto, lo particular y lo general, lo fáctico (hechos) y la significación, etc.

3. Explicación ontológica

Establecida una posible interpretación del origen del desorden a lo largo de la historia en términos sociales (a pesar de que dividirla únicamente en tres momentos –radición, modernidad, contemporaneidad– pueda parecernos un tanto reduccionista), podemos responder ahora a la pregunta de por qué ocurren estos

cambios atendiendo a una explicación ontológica. Si bien es cierto que dichos cambios se producen por más de un motivo y que son de muchos tipos (cambios sociales, económicos, culturales, etc.), al centrarnos en el sentido originario de los fenómenos, lo que se pretenderá demostrar es que el cambio de un tipo de sociedades a otras tiene que ver con el hecho de que el desorden es más fuerte que el orden. Es por esto que nuestros intentos de controlarlo y ordenarlo son siempre en vano. Tales intentos de control no son ni serán nunca definitivos porque el desorden siempre se vuelve a imponer. En este sentido, en el apartado anterior veíamos que la localización del desorden tiende a ser cada vez más lejana. En primer lugar, la tradición localizaba el desorden en individuos que pertenecían a la propia sociedad (mujeres, esclavos, etc.), hasta que se hizo insostenible y el desorden (revoluciones contra la esclavitud, etc.) venció, acabando con ese orden que ya no podía volver a establecerse. En consecuencia, en la modernidad los elementos que provocaban desorden, esto es, que amenazaban el orden instaurado, se trasladaron fuera de la sociedad, siendo la distancia cada vez mayor (pueblos, países, razas, etc.). Pero, con la pretensión de universalidad propia de la época, la lucha por mantener el orden y extenderlo frente a estos desordenes desembocó en la destrucción del propio orden (Guerra Mundial). En tercer lugar, hablábamos de que, en la contemporaneidad, hemos dejado de identificar al extranjero con el desorden. Es más, se ha querido hacer cercano (transformar en orden) a “lo extranjero” para sacar provecho de él, por ejemplo cuando nos encontramos en nuestra sociedad con productos exóticos que han sido “occidentalizados”, quitándoseles así su “otredad”. Y es este el motivo por el que nuestra sociedad es caracterizada como más heterogénea que las sociedades anteriores, porque el desorden y la diferencia se resisten a ser ocultados o normalizados.

Hasta ahora, parece que hemos dejado claro que la cuestión de por qué los tres cambios a los que nos acabamos de referir se sucedieron en momentos particulares del tiempo guarda relación con el azar, pues el cambio, que es producido siempre por un acontecimiento, no es racional ni previsible. Por eso debemos evolucionar a una forma de pensamiento nuevo, consciente y respetuoso con la existencia del desorden y de la diferencia. Dice Balandier: “Una época del movimiento y de conciencia del desorden es a la vez una época de grandes riesgos y grandes posibilidades”⁶. No se trata, sin embargo, de llegar a un pensamiento del desorden extremo (el cual sería destructivo), sino de conocer y dirigir lo real teniendo siempre en cuenta el movimiento, que no es esquivable. Y por ello no debemos ver al desorden como caos sino como devenir, como algo que puede ser positivo y del que debemos asumir sus riesgos. La administración del movimiento no debe consistir en adoptar una actitud defensiva, sino en una creación constante de valores que se abran a las posibilidades de lo que es portador de vida y no a los funcionamientos mecánicos. Tal meta requiere un nuevo tipo de pensamiento: el pensamiento complejo.

6. BALANDIER, G. *op. cit.*, p. 235.

4. El pensamiento complejo

En relación a este nuevo pensamiento, el pensamiento complejo, Edgar Morin nos habla de que el paradigma de la simplicidad ya no nos sirve. Dice que la ciencia ha querido explicar el universo de forma simplista, reduciendo o eliminando la complejidad y el desorden. Pero el desorden está en el universo físico y no podemos olvidarlo. Antes se creía que en física había una tendencia al desorden y en la vida humana una tendencia al orden. Pero esto era falso, pues ahora sabemos que orden y desorden cooperan el uno con el otro para organizar el universo (por ejemplo, la teoría del big-bang dice que la agitación, el encuentro, el azar, etc. son necesarios para la organización del universo). Pero, ¿qué es la complejidad? Según Morin la complejidad es una cantidad extrema de interacciones, incertidumbres, indeterminaciones y fenómenos aleatorios, por lo que la complejidad está siempre enlazada con el azar o constitutivamente insertada en la realidad. El problema del pensamiento simplista propio de la ontología occidental, era que se fundaba en entidades cerradas (sustancia, identidad, causa, sujeto-objeto) que no se comunicaban entre ellas y que dividían la realidad mediante oposiciones binarias (una cosa es lo que no es su contrario, no una cosa meramente diferente). Y esto afectaba no sólo al conocimiento o a la ciencia sino también a la vida cotidiana del hombre. Así que lo que afecta a un paradigma o clave de un pensamiento afecta también a la ontología, metodología, lógica, epistemología, etc. y por tanto a la práctica, la sociedad y la política⁷. Esto equivale a decir que el cambio de pensamiento supone un cambio de sociedad.

La tesis principal de Morin consiste en afirmar que la vida cotidiana de los seres humanos también es compleja, no sólo el pensamiento y la ciencia. Cada ser humano tiene en su vida una multiplicidad de roles sociales, una variabilidad de identidades o roles (en el trabajo, con los amigos, en soledad, etc.). El hombre es lo que Lahire ha llamado un "hombre plural". La tesis del hombre plural es contraria a la idea del "hombre unitario". Una teoría que afirmaba dicha unidad en el ser humano era la teoría del *habitus*, según la cual los gustos, objetos o ideas de una persona suponían un estilo de vida. Es decir, que en función del trabajo que se tuviese (empresario, obrero, artesano, etc.) se tenían unas características u otras. Frente a esto, la teoría del hombre plural nos habla de que las encuestas demuestran que esto era falso, pues las respuestas de los diferentes sujetos no solían coincidir con las del sujeto ideal de su profesión. Por ejemplo, se encontraban con obreros a los que les gustaba leer, amas de casa que sabían de política, etc. Por eso dice Lahire que "los actores no combinan la totalidad de las propiedades que caracteriza al grupo en su conjunto"⁸. El hombre plural sería propio de la contemporaneidad, que se caracteriza por ser un mundo muy escindido. Los niños de hoy se enfrentan a situaciones cada vez más heterogéneas y contradictorias. Dice Lahire que "todo cuerpo (individual) inmerso en

7. MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo* (1998), p. 82.

8. LAHIRE, B. *El hombre plural* (2004), p. 28.

una pluralidad de mundos sociales está sometido a principios de socialización heterogéneos y, a veces, incluso contradictorios, que él incorpora⁹. Así que todo hombre está inmerso en una pluralidad de contextos sociales y de repertorios de hábitos, y estas experiencias no siempre son coherentes, homogéneas o compatibles entre sí. Además no todas ellas tienen el mismo peso en cada persona. Un actor plural no tendría que ver ni únicamente con la familia ni únicamente con los campos de poder, sino que es “el producto de la experiencia de socialización en contextos sociales múltiples y heterogéneos”¹⁰ Y su *hábitus* no se reduce tampoco a la suma de estas experiencias, sino que hay una especie de clasificación lógica: las experiencias son distintas pero están interconectadas de algún modo, y el sujeto sería el resultado del modo de unión de esas experiencias. Braidotti explica muy bien esto, al afirmar que las diferencias constituyen al sujeto (sexo, género, sexualidad, raza, edad, clase social, etc.), en sentido cualitativo, no cuantitativo. Es decir, que el sujeto no es una suma de diferencias sino un cruce, una cualidad subjetiva que resulta de la intersección de estas diferencias, que pueden ser o no conscientes en el sujeto. Y esto es así porque no es un sujeto incorpóreo o intemporal, sino un sujeto corpóreo y situado en un determinado tiempo, cuerpo y lugar, o en palabras de Ortega y Gasset, en su circunstancia. Así que el hombre plural está compuesto por varias “personas superpuestas”: “somos, pues, plurales, diferentes en situaciones diferentes de la vida cotidiana, ajenos a otras partes de nosotros mismos cuando estamos investidos en tal o cual ámbito de la existencia social”¹¹.

Por tanto, el sujeto no es una entidad auto-transparente para sí misma capaz de conocerse totalmente. La auto-reflexión absoluta no es posible, el hombre se puede engañar a sí mismo. Por eso, ser sujeto para Morin no puede significar ser consciente, tener sentimientos, afectos, etc. sino ocupar un lugar del yo. Poder decir “yo”, algo que sólo puede decir uno de sí mismo, “es ocupar una posición en la cual uno se pone en el centro de su mundo para poder tratarlo y tratarse a sí mismo”¹² (egocentrismo). La complejidad individual se comprende situándonos en el centro de nuestro mundo y de los otros, como seres autónomos que nos auto-organizamos. Aunque, según Morin, hay que reconocer que la autonomía depende, en cierto modo, de aspectos como la educación, el lenguaje y la cultura, ya que las condiciones culturales y sociales son necesarias para que podamos ser nosotros mismos. No obstante, no debemos entender ese “nosotros mismos” como ser un yo verdadero específico que es el nuestro, ya que eso significaría seguir manteniendo el pensamiento simplista. Se trata más bien de vernos a nosotros mismos como seres complejos, conscientes de todo lo que esa complejidad conlleva (contradicciones, azar, multiplicidad, roles, cultura, etc.) al mismo tiempo que nos consideramos como el centro de toma de decisiones. El

9. LAHIRE, B. *op. cit.*, p. 47.

10. *Ibidem*, p. 54.

11. *Ibidem*, p. 59.

12. MORIN, E. *op. cit.*, p. 97.

problema que el autor señala es que los seres humanos, en tanto que seres complejos, pueden ser a la vez autónomos y poseídos: a veces creemos que hacemos algo porque lo hemos elegido nosotros mismos pero no es así, como ocurre por ejemplo con los casos extremos del lavado de cerebro o la hipnosis. Por tanto, somos una mezcla de autonomía y posesión de fuerzas ocultas inconscientes, de ahí nuestra complejidad. A la hora de comprender al ser humano, hay que evitar los reduccionismos y determinismos geneticistas, culturalistas y ecologistas. Debemos comprender la relación entre la sociedad y los individuos a partir del principio de recursividad organizacional: ni la sociedad es una mera suma de individuos ni el individuo es entendible fuera de la sociedad en la que vive (holismo). Los individuos y la sociedad se producen mutuamente, ya que la sociedad resulta de las interacciones entre individuos, cobrando entidad propia y retroactuando sobre ellos., y sin la sociedad (con su cultura, conocimiento, lenguaje, etc.) los sujetos no serían humanos.

Todo esto demuestra que, tanto las sociedades como los individuos son complejos, y los efectos de sus acciones y decisiones no los podemos predecir sino que dependerán del azar. Por eso, no debemos perseguir el organicismo, es decir, la organización total y armoniosa de la sociedad, sino el *organizacionismo*, que tiene en cuenta la complejidad y el azar y que simplemente busca unos principios de organización y la evolución de estos para hacer la vida vivible. Pero, ¿qué relación hay entre acción y complejidad? La acción es decisión y apuesta (riesgo, incertidumbre), por tanto es una estrategia que imagina varios escenarios de acción y lucha contra el azar o lo utiliza para buscar información. Pero información no equivale a conocimiento, ya que la información, frente a éste, organiza la realidad sin separarse de sí misma, es decir, no distingue entre sujeto y objeto, no sabe qué sabe. Por eso el azar es a la vez negativo y positivo. En referencia a esto, decíamos que cuando llevamos a cabo una acción, ésta tiene efectos no intencionados en el momento de hacerla, lo cual nos lleva a intentar corregirlos. Vemos por tanto que la acción es algo complejo, pues muestra a la vez iniciativa, azar, transformaciones, derivaciones, etc. y por eso el pensamiento complejo es un desafío. La complejidad no permite conocer lo inesperado sino asumirlo. No rechaza el orden, sólo lo considera insuficiente para conocer la realidad, razón por la cual actúa mediante estrategias (que tienen en cuenta el azar). Es decir, el pensamiento de la complejidad no soluciona los problemas pero ayuda a la estrategia para que lo haga. Además, Morin nos habla de que los seres humanos, en momentos de orden, actuamos como máquinas triviales, lo que significa que nuestros comportamientos son previsibles, pero que en periodos de crisis o desorden dejamos de ser triviales y nos volvemos impredecibles. Es por eso que, cuando una sociedad entra en crisis, no nos sirven las soluciones tradicionales sino que necesitamos soluciones nuevas.

El orden-desorden aumenta cuando la estructura se hace más compleja. Así, Morin dice que nuestro universo incluye a la vez armonía y desarmonía, por lo que la aceptación de la complejidad es la aceptación de la contradicción. Sin

embargo, no debemos confundir la complejidad con completud o completitud. Es cierto que toda realidad (económica, social, cultural, etc.) debe comprenderse siempre en relación a otras y no de forma independiente (multidimensionalidad), pero esto no supone que el saber sea completo, ya que no es posible un saber total que lo abarque todo. Nuestro pensamiento es complejo pero incierto, y la complejidad no debe ser entendida como complicación porque no es algo negativo, simplemente es el modo de ser de nuestra realidad. Por tanto, no debemos ver las contradicciones como un error del que nos debamos deshacer, pues éstas simplemente nos muestran la complejidad existente. Según Morin, para comprender la realidad necesitamos la racionalidad, pero no la racionalidad propia de la modernidad que pretendía ser totalizadora y que cuando surgía algo que contrariaba su lógica lo calificaba de apariencia. Frente a ésta, dice el autor que necesitamos una racionalidad que busque una visión coherente de los fenómenos, creando y aplicando unas estructuras lógicas que dialoguen con la realidad. Y añade que si tales estructuras no coinciden con la realidad, admitirá que el error está en sus propias estructuras lógicas, no en la realidad. Sin embargo, es muy difícil darse cuenta de cuándo se ha pasado de una razón a otra, por lo que la razón no sólo deberá ser crítica sino también autocrítica. En cualquier caso, este tipo de racionalidad que Morin defiende para conocer la realidad y su complejidad, es sólo una propuesta entre otras posibles.

Una vez que Morin ha señalado la herramienta que nos puede ayudar a conocer la realidad, la razón crítica y autocrítica, el autor nos ofrece tres conceptos que nos pueden ayudar a comprender mejor la complejidad¹³: 1) el diálogo: el orden y el desorden son dos enemigos que dialogan entre sí, pues uno suprime al otro y a la vez colaboran; 2) la recursividad organizada: las cosas son a la vez producidas y productoras (por ejemplo, la sociedad es producida y productora del individuo); 3) el principio hologramático: el todo está en la parte y la parte está en el todo. Este principio tiene que ver, entre otras cosas, con la idea de que ningún sistema de pensamiento se puede auto-explicar a sí mismo de forma completa.

En resumen, el pensamiento complejo, y por tanto, la complejidad, se caracteriza especialmente por cuatro aspectos: 1) La complejidad es un desafío no una respuesta. No pretende eliminar la incertidumbre y la contradicción sino incluirlas. 2) La complejidad admite que la simplificación o reducción es necesaria (sin ella no podríamos pensar todas las diferencias de la realidad porque son demasiadas, en tanto que son lo único que existen) pero que debemos ser conscientes de ella, de que es una creación humana que puede ir variando. Hay una relación entre lo simple y lo complejo, relación que es a la vez antagonista y complementaria. 3) La complejidad no es trivial, no es predecible. 4) En el fondo, la esencia del mundo no es compleja (progresión de orden-desorden-organización) sino inconcebible. La función de la complejidad es criticar la metafísica tradicional

13. MORIN, E. *op. cit.*, pp. 105-109.

del orden. De modo que podemos entender la complejidad como el principio de pensamiento que considera al mundo, y que no revela su esencia como se pretendía antes.

Si bien la exposición que lleva a cabo Morin sobre el pensamiento complejo es bastante acertada, hay un punto que podría ser sometido a discusión. Se trata de la consideración ya no sólo del orden y el desorden, sino también de otros muchos elementos de la realidad y la sociedad, como contrarios. Tal y como defendían algunos de los autores postmodernos de la deconstrucción como Derrida, Lyotard, Deleuze y Vattimo, la contradicción no es real. Esta contradicción no es más que una creación humana que utilizamos para ordenar el mundo pero que no tiene ningún fundamento. Dice Deleuze: "Sólo lo que se parece difiere; y, sólo las diferencias se parecen. La primera fórmula plantea la semejanza como condición de diferencia. (...) Según la otra fórmula, en cambio, la semejanza, y también la identidad, la analogía, y la oposición, sólo pueden ser considerados como efectos"¹⁴. La primera forma de ver el mundo es la que se ha dado desde Platón hasta nuestros días, mientras que la segunda muestra el mundo tal y como es y ha sido siempre ocultada. Vemos que la diferencia y la semejanza se relacionan (a partir de una se crea la otra), que orden y desorden no son contradictorios y no tienen por qué darse por separado. Ambos pueden darse a la vez, es más, siempre se han dado a la vez. Una muestra de ello es el hecho de que, en aquellas sociedades en las que ha prevalecido el orden establecido, se han dado siempre pequeños desordenes (personas que constituyen identidades contrarias al ideal, revueltas sociales, etc.), aunque éstos no hayan implicado la eliminación total del orden. El orden nunca se da de forma completa, siempre tiene disyunciones internas. Y lo mismo ocurre en el caso inverso, pues los momentos de crisis, de cambio de pensamientos o de paradigmas, no suceden de golpe, sino que se dan poco a poco, y los individuos no rechazan todos los valores y categorías del orden anterior, sino que componen una mezcla de los viejos y los nuevos valores.

Escohotado reflexiona sobre esta idea de que el desorden es real y positivo, y lo ejemplifica a través de la física. Este autor parte del hecho de que, a lo largo de la historia de la ciencia –y aún teniendo en cuenta todos sus fracasos y su falta de exactitud pretendida–, ni la física relativista ni la cuántica pusieron en cuestión el principio inercial. Además cree que una particular interpretación de la termodinámica contribuyó a ello, al plantear opciones la repetición o progresivos niveles de desorden. Al mismo tiempo, Atlan trata este tema de la termodinámica y reelabora la teoría matemática de la información.¹⁵ Para ello, investiga las relaciones que tiene esta teoría con el segundo principio de la termodinámica, y se encuentra con que se han dado dos épocas diferentes en las que la formulación del segundo principio de la termodinámica es diferente.

14. DELEUZE, G. *Diferencia y repetición* (1988), p. 203.

15. ESCOHOTADO, A. *Caos y orden* (1999), p. 85.

En la primera época, por un lado, Carnot, observando las máquinas térmicas (tren de vapor, etc.) ve que con el tiempo éstas tendían a degradarse y morían. Por primera vez se descubría una ley que hablaba del tiempo, con una fecha temporal que apuntaba a la muerte por falta de energía: “todo vuelve a la nada”. Por otro lado, Boltzmann vio que un sistema está más ordenado cuando ciertas moléculas tienen más probabilidades de aparecer que las otras. Es decir, que un sistema tiene una jerarquía u organización interna, pero cuando las probabilidades de aparición de todas las moléculas son las mismas, entonces el sistema está desordenado. Finalmente, Bricmont relaciona las nociones de orden y desorden con la noción de información, y afirma que un sistema está ordenado cuando lo conocemos, mientras que un sistema está desordenado cuando no lo conocemos. En la segunda época, cabe destacar a Bricmont y su reformulación del segundo principio de la termodinámica, que presta atención a los elementos más dinámicos y observa que pequeñas fluctuaciones (ya no moléculas) pueden ser capaces de generar cambios en todo el sistema. De este modo, el desorden (que es lo improbable) tiene propiedades positivas porque hace cambiar los sistemas aumentando su complejidad.

Partiendo de estos ejemplos, Atlan defenderá en su *Entre le cristal et la fumée* que los sistemas que trabajan con información se protegen contra el ruido (desorden), pero que el ruido es positivo y creativo, no destructor. Además descubre que la información que trabajan los distintos niveles (observadores y participantes) de un sistema no es la misma, que es inversamente proporcional. De este modo, un sistema ordenado (que está destinado a desaparecer) se caracteriza por un menor grado de desorden, por un mayor conocimiento del observador exterior (científico) y un menor conocimiento del participante, mientras que los sistemas desordenados (que son los más complejos) se caracterizan por un mayor grado de desorden y un menor conocimiento del observador. Por su parte, Escoffier dice que la negación del fundamento cartesiano-galileano es muy reciente, y es significativo que surja de investigaciones físicas, químicas, biológicas, etc., que se denominan *ciencias del caos* y que poseen ciertos rasgos homogéneos: rechazo de lo lineal, lo analítico, la axiomatización como método, lo meramente ideal, la falta de intuición que siempre subyace al formalismo, lo estable, lo reversible, la simplicidad de lo simple, el reduccionismo, el concepto abstracto de la infinitud, etc. Además, éstas no entienden el caos como desorden u oscuridad, sino como el concreto mundo donde existimos y como una capacidad cosmogónica, que debe considerarse la principal fuente creadora de presencias.

4. Conclusión

El recorrido que hemos llevado a cabo en este artículo, comenzaba planteándose la cuestión de por qué surge el desorden en momentos de orden, y acababa por defender al azar como causa principal de éste y la necesidad de adoptar un nuevo pensamiento, el pensamiento complejo, para comprender las relaciones

entre estos dos aspectos de la realidad. Este salto nos lleva a concluir que debemos abandonar la creencia de que las sociedades o temporalidades anteriores a la nuestra se caracterizaban por ser totalmente ordenadas y homogéneas, y de que la sociedad contemporánea es pura heterogeneidad. Frente a esto, debemos admitir que el desorden ha existido siempre, y que la diferencia entre las distintas épocas reside en que, anteriormente, el desorden era ocultado y prohibido, mientras que ahora somos conscientes de él. Tal consciencia se debe en parte al hecho de que hemos pasado de darle una valoración negativa (desorden como caos) a una positiva (desorden como devenir). Y ante la pregunta de por qué se ha pasado de ocultarlo a valorarlo, se ha ofrecido una respuesta tanto en términos sociales (desengaño de la razón opresora, surgimiento de las nuevas tecnologías, y por tanto, de la complejidad) como en términos ontológicos, el desorden es lo existente y se resiste a ser ordenado, por tanto, nuestros esfuerzos por encerrarlo siempre acaban siendo en vano y cada vez son menos efectivos. El estancamiento de un orden determinado sin movimiento lleva siempre a la autodestrucción, por lo que poco a poco hemos ido admitiendo el movimiento o el desorden en el orden.

Tal vez, en última instancia, si nos situamos en un punto de vista muy general (tiempo y espacio infinitos), podríamos decir que el orden ocupa momentos del tiempo tan insignificantes y espacios tan pequeños, que no tiene mucho sentido hablar de él. Quizá el orden sólo sea una categoría humana que nos inventamos para tener una visión organizada y comprensible del mundo. En este sentido, podríamos relacionar el orden con la identidad y el desorden con la diferencia, y como nos ha mostrado Deleuze, la identidad-orden no es real, a pesar de que sea necesaria para la vida cognitiva y social por ser el ser humano un ser limitado.

Bibliografía

- ATLAN, H. *Entre le cristal et la fumée: essai sur l'organisation du vivant*, París: Editions du servil, 1979.
- BALANDIER, G. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Traducción de Beatriz López, Barcelona: Gedisa, 1989.
- BRAIDOTTI, R. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid: Akal, 2005.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988.
- ESCOHOTADO, A. *Caos y orden*, Madrid: Espasa, 1999.
- LAHIRE, B. *El hombre plural*, Barcelona: Bellaterra, 2004.
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*, Traducción de Marcelo Pakman, Barcelona: Gedisa, 1998.