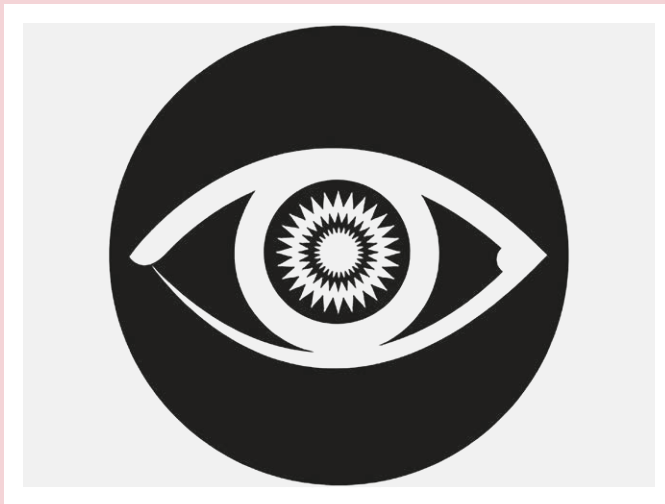


# circum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 8 / Vol. 15 / 2022

- ↻ Influencia de C.G. Jung  
en la psicoterapia de Stanislav Grof  
Erik Hendrick Carpio
- ↻ El proceso del diseño arquitectónico  
Hacia un modelo heurístico  
Patricia Esther López Coracides



- ↻ El desarrollo psicológico desde el paradigma  
de la complejidad: consciencia, autoconocimiento  
y espiritualidad  
Christian Omar Bailón Fernández
- ↻ La exacerbación del ego y el individualismo como riesgos  
en las narrativas y prácticas de la espiritualidad  
transpersonal contemporánea  
Ana Belén Leal Literas



---

## **Christian Omar Bailón Fernández**

---

Licenciado en Psicología y Maestro en Ciencias de la Educación por la UVM. Doctor en Desarrollo Humano por la UNAG. Con diversas especializaciones en los ámbitos educativo y psicológico. Consultor, Investigador y Docente en Psicología, Orientación Familiar, Desarrollo Humano y Educación, ha participado como docente, director de tesis y artículos de investigación en diversas universidades. Es coautor del libro *Analogías alternantes de la nada. Doce ejercicios filosóficos sobre el va-*

*cío*, coordinado por el Dr. Héctor Sevilla, de Editorial Ítaca, así como autor de diversos artículos de investigación publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus líneas de investigación abarcan diversos análisis y aplicaciones del paradigma de la complejidad, el paradigma existencial y el paradigma transpersonal en el campo disciplinario de las humanidades.

Correo de contacto:  
[dr.christian.b.f@gmail.com](mailto:dr.christian.b.f@gmail.com)

# El desarrollo psicológico desde el paradigma de la complejidad: consciencia, autoconocimiento y espiritualidad

Christian Omar Bailón Fernández

## Resumen

Desde la perspectiva del paradigma de la complejidad desarrollado por Edgar Morin, se problematiza sobre lo implicado respecto del desarrollo psicológico a través de una perspectiva antropológica, desde ahí se organiza la concepción del psiquismo que se encuentra implícita en la perspectiva mediante el reconocimiento de aquellos factores entrelazados en la concepción del sujeto en la tríada irreductible entre el individuo, la sociedad y la especie. En el reconocimiento del entrelace y la articulación que ello supone, se visibiliza la relevancia para el desarrollo humano que comporta la dimensión psicológica, a la vez que se fundamenta la relevancia epistemológica, ética y ontológica que supone el reconocimiento de la variable del sujeto psíquico desde las dimensiones del conocimiento, el autoconocimiento, la consciencia, el lenguaje y la participación auto-eco-organizativa que despliega el individuo en la medida en que se concibe como elemento ampliamente importante a ser tomado en cuenta en las comprensiones de desarrollo humano de la sociedad, por último se aborda la concepción del individuo y lo implicado desde una

## Abstract

From the perspective of the paradigm of complexity developed by Edgar Morin, the issue of what is implied with respect to psychological development is problematized through an anthropological perspective, from which the conception of the psyche implicit in the perspective is organized through the recognition of those factors interwoven in the conception of the subject in the irreducible triad between the individual, society and the species. In the recognition of the interweaving and the articulation that this implies, the relevance of the psychological dimension for human development is made visible, while the epistemological, ethical and ontological relevance that implies the recognition of the variable of the psychic subject from the dimensions of knowledge, self-knowledge, consciousness, the language and the self-eco-organizational participation that the individual deploys insofar as it is conceived as a widely important element to be taken into account in the comprehensions of human development in society. Finally, the conception of the individual and what is implied is approached from a complex



óptica compleja en relación con la espiritualidad para proponer desde una mirada global una concepción enriquecedora desde una mirada ecológica del ser humano.

**Palabras clave:** desarrollo psicológico, complejidad, consciencia, auto-eco-organización, espiritualidad.

## Introducción

El desarrollo humano se ha comprendido generalmente desde ópticas ligadas al bienestar económico, político, cultural o de salud física, pero rara vez en un contexto social se ha asociado a las variables psicológicas. Es llamativo que esto suceda en una actualidad donde hay una predominancia al alza de los trastornos mentales (World Health Organization, 2022), ciertamente acelerada por la crisis sanitaria actual, pero que no puede considerarse causa puesto que la dimensión psíquica de los individuos no se encuentra únicamente sujeta a las variables ambientales, pues si fuera el caso, cualquier situación problemática ligada al ambiente afectaría a la totalidad de la población en igual medida. Frente a las variables ambientales y su relación respecto a la salud psicológica queda claro que las resiliencias individuales asociadas a un desarrollo psicológico sano funguen como factores tanto subjetivos como contextuales que fortalecen las identidades mediando frente a las situaciones críticas de la vida (Demogeot, 2016). Llama la atención que a pesar de ello sigue con-

perspective in relation to spirituality in order to propose from a global viewpoint an enriching conception from an ecological viewpoint of the human being.

**Keywords:** psychological development, complexity, consciousness, self-eco-organization, spirituality.

siderándose notoriamente la salud psicológica frente a las concepciones dominantes de desarrollo como un epifenómeno. Si bien es cierto que la salud psicológica se encuentra entrelazada con dimensiones sociales, económicas, culturales, políticas y de salud física, también es cierto que no es una variable subordinada puesto que afecta con la misma relevancia esta misma a todas las otras:

Mientras seamos mentalmente subdesarrollados, aumentaremos el subdesarrollo de los subdesarrollados. La disminución de la miseria mental de los desarrollados permitiría rápidamente, en nuestra era científica, resolver el problema de la miseria material de los subdesarrollados. Pero carecemos, precisamente, de toda conciencia de ese subdesarrollo mental del que no conseguimos salir (Morin, y Kern, 2005, p. 130).

Desde la apuesta del paradigma de la complejidad, la perspectiva Moriniana frente al desarrollo alude a la importancia de una concepción compleja que tome en cuenta

todas aquellas dimensiones del desarrollo humano que en la concepción dominante se encuentran invisibilizadas, puesto que una perspectiva de desarrollo que no englobe la mayor parte de las dimensiones imbricadas en realidad no acaba por lograr precisamente el desarrollo que supuestamente busca lograr:

El desarrollo surge (...) como una noción crucial que reclama una itinerancia. Hay que plantear el desarrollo como noción total y multidimensional, y por este mismo medio romper los esquemas, unos economicistas, otros culturalistas o humanistas, que pretenden fijar el sentido y las normas del desarrollo del hombre. (...) Para formular el concepto total del desarrollo, se necesita previamente una nueva interrogación del hombre, un mínimo de teoría antropológica (Morin, 1999, p. 65).



Edgar Morin



Anne Brigitte Kern

Particularmente hablando del desarrollo psicológico, este no solo atañe a las categorías de salud psicológica, sino también a las categorías ligadas al desarrollo de las dimensiones psicológicas relevantes para el mantenimiento de una sociedad que pueda lograr más desarrollo, y aunque un enfoque así tendría que contemplar mínimamente un espectro bio-psico-social irreductible, vale la pena señalar que tampoco es irreductible cada una de las variables frente a la otra, muchos de los aspectos ligados a la violencia actual no se agotan meramente en la precariedad económica, social o cultural sino que también engloban el infradesarrollo cognitivo y afectivo así como las dimensiones psicológicas de la salud mental ligadas a espacios físicos y relacionales de producción y reproducción de la violencia (Duch, 2019), el camino del progreso del pensamiento, del autoconocimiento, de la solidaridad y de la ética, son suelo posible solo en la medida en que me-



diante un cierto desarrollo de la consciencia que no es sino madurez psicológica sea posible la complejización de la propia existencia en la relación del individuo consigo mismo, los otros y el mundo.

### **Auto-eco-conocimiento, auto-eco-poiesis y lenguaje**

La finalidad del incremento del conocimiento, del autoconocimiento, la consciencia y la inteligencia, no es la búsqueda de la erradicación de la ignorancia, la incertidumbre o la ceguera, ya que el aumento del desconocimiento, la ignorancia, la incertidumbre y el reconocimiento de ello también es un aporte al conocimiento y por ende, un progreso en el desarrollo en la comprensión del hombre de sí mismo, del mundo y de los otros. El juego del conocimiento y el juego del hombre es un juego de habitar las fronteras; reconocido que el sujeto del conocimiento y la cualidad del mundo se encuentran emparentados, el hombre se juega sus límites en la apuesta por el conocer, puesto que el "sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (Wittgenstein, 2014, p. 107), y la definición y percepción del mundo es dependiente y termina por tener la misma cualidad que el hombre que la define.

El ser humano es habitante de la frontera de sí mismo, en el juego de vivir encuentra siempre la afrenta fronteriza del juego de su definición de ser en el mundo, si el ser habita en el lenguaje también el lenguaje se ve habitado por el ser, ello quiere decir que el sujeto es irreductible al igual que sus constreñimientos, y el lenguaje y lo

simbólico como puede habitar al individuo y tomar posesión de él, también puede ser habitado y poseído por el hombre, el mundo es a su vez algo dado y creación, co-creación infinita, el hombre como parte de éste y límite igualmente participa de la misma cualidad de ser autocreativo y co-creativo:

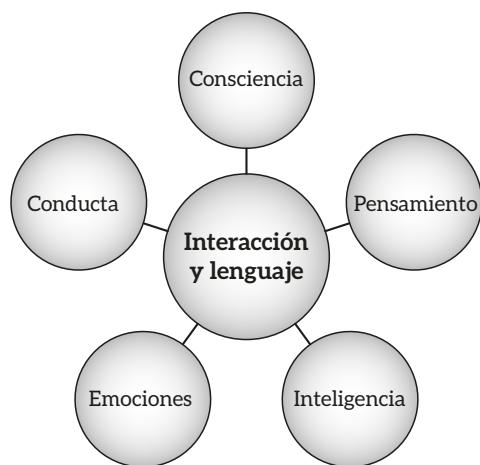
Crear es recrearse recreando; y lo que puede crearse y recrearse es ese *ser del límite* que a través de sus propias variaciones se va gestando y produciendo; proyectándose en el sujeto fronterizo al que se le da ese ser (del límite) en la existencia; y al que se le da también *el límite* como lugar de prueba (ética) y de discernimiento. Un discernimiento crítico relativo a la verdad de la propuesta; y a la libertad con que, en relación a esa misma propuesta (ético-filosófica), puede darse curso a través de la respuesta (ética) (Trías, 2014, p. 92).

Ello nos sitúa en la problemática sobre el lenguaje, en el reconocimiento de que el lenguaje se encuentra en lo que somos y que somos lo que somos por el lenguaje, que el lenguaje funge como el modo en que la realidad es sintonizada (cualquiera que esta sea) y que por ello, de sus límites y limitaciones se encuentran los propios límites lingüísticos que reflejan a su vez los límites comprensivos, práticos, éticos, y que de una más alta o baja complejidad individual y social es dependiente toda riqueza o pobreza simbólica, lingüística, que es a su vez dependiente de la complejidad relacional, práctica, social, afectiva en un bucle auto-

productor y retroalimentatorio, de modo que puede pensarse “un empobrecimiento del pensamiento vía empobrecimiento del lenguaje” (Zemelman, 2011, p. 32). Se asume en ese sentido que el aumento de la complejidad individual viene auspiciada por un enriquecimiento de la capacidad lingüística en este bucle autoprodutor:

La consciencia es inseparable del pensamiento que es inseparable del lenguaje (...) la naturaleza del lenguaje ofrece la posibilidad reflexiva que permite que todas las operaciones del espíritu se conviertan en objetos de consciencia. Se constituye así un nivel de reflexividad en el que la consciencia puede levantar el vuelo y, a su vez, desarrollar la reflexividad del pensamiento sobre sí misma, que la desarrollará de nuevo (Morin, 2010, p. 134).

**Figura 1.** Interrelación lenguaje-interacción, inteligencia, consciencia, pensamiento, emociones, conducta.



Entendido el lenguaje como un sistema en el sistema que es el individuo y la sociedad, el incremento de su complejidad llevaría a una precipitación de cierto equilibrio a la inestabilidad, esta inestabilidad, posibilitadora de nuevas configuraciones autoorganizadoras en el individuo a partir de innovadoras estructuras disipativas que constituyen redes de significado que a su vez habilitan posibilidades cognitivas, afectivas y volitivas. Si el pensamiento, la consciencia y la inteligencia se nutren entre sí, entonces el lenguaje es el alimento por el que cada una de estas instancias nutre al consiguiente:

Un gran progreso de la consciencia, (...) sería correlativamente un gran progreso en el conocimiento (del mundo, de la sociedad, del hombre, de sí) y un progreso hacia el copilota-je y de la sociedad por la consciencia. El devenir de la humanidad se juega por ello en el devenir de la consciencia (Morin, 2010, p. 216).



El reconocimiento de ser seres que habitan la frontera es el reconocimiento de la capacidad autocreativa del individuo sobre sí mismo y sobre el mundo, y es el posibilitamiento autónómico (subjetivo) que habilita la trascendencia de los límites condicionados simbólicamente, así como de la recuperación del margen de posibilidad sobre la propia existencia y el mundo mediante lo crítico y lo autocrítico, en razón de que ello permite el surgimiento de posibilidades vedadas y bloqueadas por marcos referenciales condicionantes, por la falsa consciencia, por esquemas ideológicamente invisibilizadores o por la incapacidad lingüística o comprensiva de ver más allá.

### **Homo complexus y desarrollo psicológico**

Por tal cuestión es que se sitúa al hombre en su sentido propio, como único fin definido de lo humano, el de ser constructor de fines indefinidos. Cuestión que alude al individuo como “el ser negativo que es únicamente en la medida en que suprime el ser” (Debord, 1995, p. 79), lo cual implica que su humanización y concientización depende de que suprima en clave negativa la construcción que han hecho de él, la construcción de sí depende de la deconstrucción de su ser condicionado, su libertad está de por medio, puesto que “cuanto más rica e inventiva es la vida psíquica, menos programada está (en relación a los genes, a la sociedad, a la cultura), más campos de libertad abre” (Morin, 2009, p. 310). El sujeto se complejiza mediante un enriquecimiento psicológico en la medida en



que trasciende su egocentrismo y apunta existencialmente hacia un modo de vivir que relaciona comprensivamente aquello que lo engloba a él mismo pero que le trasciende comunitariamente, hasta abarcar lo planetario (Morin, 2003).

Mayor complejidad individual supone una vida más enriquecida intelectualmente, afectivamente, prácticamente, aunque mayor autonomía individual supone mayor dependencia cultural, también supone una vida menormente condicionada (biológica, social y culturalmente) (Morin, 2009), y mayor el aporte hacia un incremento de los campos de libertad por parte del individuo a sí mismo y a la sociedad a la que pertenece:

Cuanto más rica es la consciencia, más ricas son las libertades posibles. La consciencia, emergencia de tantas posesiones poseídas, de tantas depen-



dencias productoras de autonomía, metapunto de vista reflexivo de sí sobre sí, de conocimiento del conocimiento, es la condición de la pertenencia de la elección y la decisión, y finalmente del valor moral e intelectual de la libertad humana (Morin, 2009, pp. 310-311).

La complejidad más alta de la consciencia y de la mente es también su profundidad más honda, aquella que parcialmente vislumbra la vacuidad del mundo y de la mente misma, cuanto más se profundiza en ésta, tanto más se profundiza en el mundo y viceversa (Moskvitin, citado en Morin, 2010), y entonces, como imperativo ético, “tenemos que darnos cuenta de hasta qué punto nuestra mente es responsable del mundo que nos rodea. Y eso significa comprender lo implicada que está nuestra imaginación en la configuración del mundo que vemos” (Lachman, 2016, p. 297). Mente y mundo se saben análogos en la inclusión del tercero excluido: el sujeto (Nicolescu, 1996).

Una imaginación radical y libre recreadora del mundo propio, de la relación con el mundo y los otros (Castoridis, 2013), sólo ha de poder fun-

darse en una elevada complejidad, cultivada por el pensamiento, la reflexividad, la sensibilidad, la consciencia, la inteligencia y el lenguaje llevados al límite, en franca superación de aquellas aparentes aporías que tienden a dominarle. En esta posición, el autor comparte una serie de similitudes con los planteamientos de Bergson (2007) sobre el individuo, la consciencia, la complejidad y la realidad, su obra cumbre en relación con su comprensión de la consciencia se llamó la evolución creadora, y en ella, planteaba que el ser humano, como culmen del desarrollo biológico, también lo es a la par del desarrollo espiritual (Bergson no aceptaba la dualidad mente-cuerpo), esta consciencia resultado del impulso vital de la realidad, ha sido el progreso más alto de la vida en su danza co-creativa con todo lo vivo.

El impulso creador inherente a la vida (*elán vital*), propugna por la evolución hacia formas de mayor complejidad y hacia mayor libertad. Así, el hombre, debe hacer justicia a esta potencia novedosa mediante el autoconocimiento y el sumergimiento en la pura duración, inmersión profunda hacia un marco





reflexivo y atento de ser y estar en la vida experimentada, ritmo implícito del palpitar vital que hace emerger la riqueza de existir mediante la intuición, que no es sino el elemento que permite el reconocimiento de la unión del sujeto con el objeto y de la concepción de la vida como talidad reflexiva.

A partir de ello, entiende que “actuar libremente es tomar posesión de sí, colocarse en la pura duración” (Bergson, citado en Arnau, 2016, p. 115), pues la vida misma es una corriente de consciencia, de potencialidades y posibilidades, que tiene como fin comprender y desarrollar la mente asociada el pensamiento, la intuición, la sensibilidad, la participación, y así incrementar la consciencia, principio consecuente con la concordancia del hombre con la vida (*elán vital*) y con la evolución creadora, mediante la creación y recreación constante de nosotros mismos (en el reconocimiento mediante situarse en la duración), bajo la perspectiva de Bergson, “el ser humano ocupa un puesto privilegiado en el cosmos, pero para realizarse debe abandonar una parte de sí mismo, reconocer la imprevisible novedad, asumir la exigencia de la creación y abolir el automatismo” (Arnau, 2016, p. 100), la creatividad adquiere el carácter analógico de lo complejo, pues ésta, para subsistir, necesita de cierto desorden y azar (Pániker, 2001), el hombre complejo es el hombre creativo, aquel que mediante su imaginación puede crear y recrearse a sí mismo, crear y recrear el mundo, crear y recrear su relación con el todo.

Al final de su vida Bergson pugna por plantearse las diferencias entre una sociedad estática y cerrada, tendiente al



Henri Bergson

automatismo por estar dirigida por la mera racionalidad condicionada y, en cambio, una sociedad dinámica y abierta, tendiente a la creatividad, dirigida por la intuición en conjunción con la razón.

La propuesta de Bergson, como la de Morin, pugna por una perspectiva abierta de la vida, la apuesta por la inclusión de la intuición es el desdén de una concepción de la vida racionalizadora y por ende fragmentaria, disyuntiva y reductiva, es la invitación a la inclusión del hombre como unidad en relación con el mundo que también es unidad con el hombre, la vida misma como unión de todo, y la afrenta por colocarnos en la duración, una apuesta por una forma de vivir no fragmentaria, ni disyuntiva, ni





reductiva, el pensamiento complejo en el reconocimiento de las dialógicas humanas hace de la aporía el suelo nutricio del hombre y como tal, aboga por un pensamiento y consciencia que busca superarse.

Se concibe también al sujeto como un sujeto complejo en tanto que asume una dimensión del conocimiento y una epistemología de la complejidad, que aboga por una concepción múltiple de la realidad, que asume el habitar un multiverso. Si bien por una parte la realidad microfísica se encuentra accesible, verificable, evidenciable en la realidad, el conocimiento del hombre sobre el mundo como tal es siempre una traducción perceptual y por ello dependiente del propio mundo perceptual, de la propia capacidad cognoscitiva, de la mirada; pues cuanto más se sabe sobre algo, más complejo ello se vuelve (Skolimowski, 2016).

Toda percepción del mundo se encuentra emparentada con la óptica del receptor e incluso participa activamente en su consolidación como es vista desde tal traducción, el mundo fenoménico no es independiente de nuestra mirada, aunque no por ello nos sitúa en una errancia absoluta, con lo que podemos concederle cierta independencia, ya que podemos verificarlo unos con los otros interior y exteriormente en ciertos niveles de realidad. Pertenecer al mismo mundo fenoménico que se percibe es de hecho condición necesaria para su conocimiento y la distinción entre sujeto y objeto, una distinción que, si bien puede ser necesaria para algún tipo de conocimiento, no es una posición última, ni única, ya que también ella parte de la misma significación perceptual propia (Soto, 1999).

Nuestro mundo fenoménico es real, aunque relativamente real, dependiente de la relacionalidad entre el sujeto y el sujeto, entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y el mundo, esta relatividad es dependiente a su vez de los medios con los que se conoce y de la relatividad misma de la posibilidad del conocimiento en reconocimiento de que el ser humano se encuentra implicado en una traducción de lo real – y por ello la factible errancia de siempre-, navegante entonces en una brecha múltiple en razón de la multiplicidad de niveles de realidad y quizá a su vez de la multiplicidad de realidades que coexisten (Morin, 2010).

### **Participación y desarrollo de la consciencia**

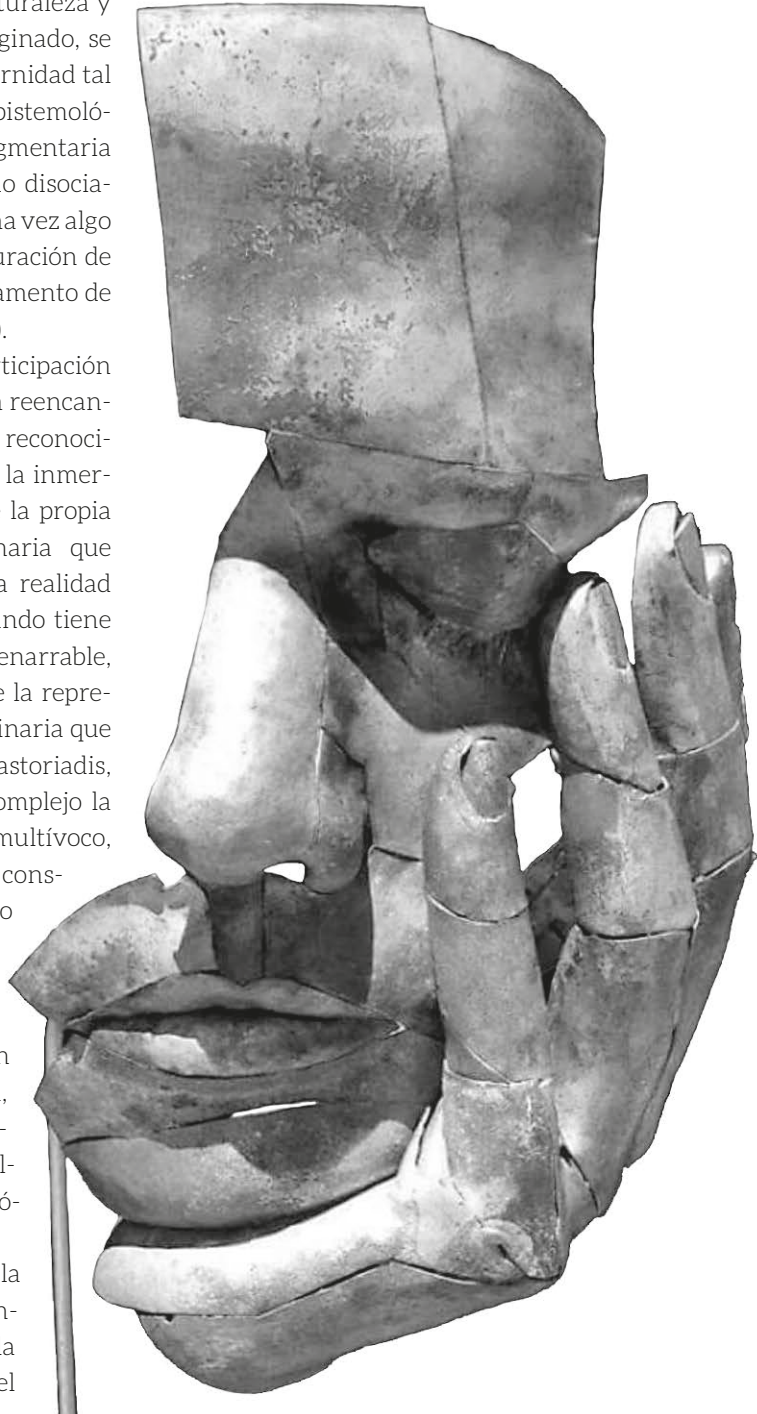
Aquí adquiere relevancia la noción de participación, que Morin refiere constantemente y que es definido en primera instancia desde la perspectiva antropológica de Levy Bruhl para hablar de la manera en que fue considerado el modo de convivir con el mundo de la mentalidad "primitiva", de una manera inmersa en los fenómenos, de manera religada, mediante una relacionalidad y aceptación sin velos de los fenómenos en una convivencia con el mundo natural (Gómez, 2003). En la perspectiva del paradigma de la complejidad de Morin, esta noción adquiere una connotación diferente cuando, si bien se vislumbra en un primer paso de una participación primitiva en fusión con lo que es emergente y espontáneo, la mente y la naturaleza plenamente correlacionadas, de manera que lo



imaginado era el mundo y la naturaleza y el mundo y la naturaleza lo imaginado, se observa también que en la modernidad tal concepción queda restringida epistemológicamente por la concepción fragmentaria de mente, cuerpo y mundo como disociados, sin dejar de ser esto a la misma vez algo progresivo en cuanto a la inauguración de la capacidad perspectívica, fundamento de la estructura yoica (Gebser, 2011).

Un último paso de la participación puede entreverse advirtiendo un reencantamiento del mundo por vía del reconocimiento de que el acceso a éste y la inmersión profunda en él depende de la propia disposición simbólica e imaginaria que el hombre mismo tiene con esa realidad con la que se relaciona; si el mundo tiene mucho de incertidumbre e inenarrable, nuestro acceso a él es por vía de la representación, de la institución imaginaria que los individuos han hecho de él (Castoriadis, 2013), de ahí que en el sujeto complejo la realidad adquiera un carácter multívoco, de participación co-creativa y la consciencia como reflexividad, como pensamiento del pensamiento, se vuelva un elemento clave para la reconstrucción del sujeto mismo y de su reperiencia constante del mundo y la vida, manifestación plena de la autoeco-organizatividad, como resultado de la complejización autonómica subjetiva.

Puesto que en el límite de la consciencia sucede la comprensión de la mayor incertidumbre, la lucidez sobre el vacío del ser, del





mundo y de la vida no son sino el correlato del espacio más ampliado de libertad, novedad y por ende del acceso a un mundo infinito de posibilidades más allá del condicionamiento dado por las representaciones colectivas (Barfield, 2016). Sin embargo, toda libertad se asume como libertad-en-el-condicionamiento, ya que depende del reconocimiento parcial de aquellas determinaciones estructurales que rondan a los seres humanos y la también parcial lucidez a partir de ello. Recordando que el individuo es indisociable de la tríada individuo-sociedad-especie.

En este sentido, en el plano individual del *homo complexus*, la historia de las progresiones de la consciencia ha sido también la historia del descubrimiento por el hombre de la ingenuidad respecto de sus propios condicionamientos y de su operar perceptual inconsciente, historia que no se encuentra ni por asomo finalizada, y que el mínimo atisbo de conscienciación que hoy se revela es una brecha aún por andar; el engaño de creer el mundo como dado, como conocido, como verdadero, como estático, el conocimiento del hombre sobre éste como absoluto, remite a una falsa consciencia que se vuelca autoengaño por la razón misma del desconocimiento frente al hombre mismo y su frágil sentido:

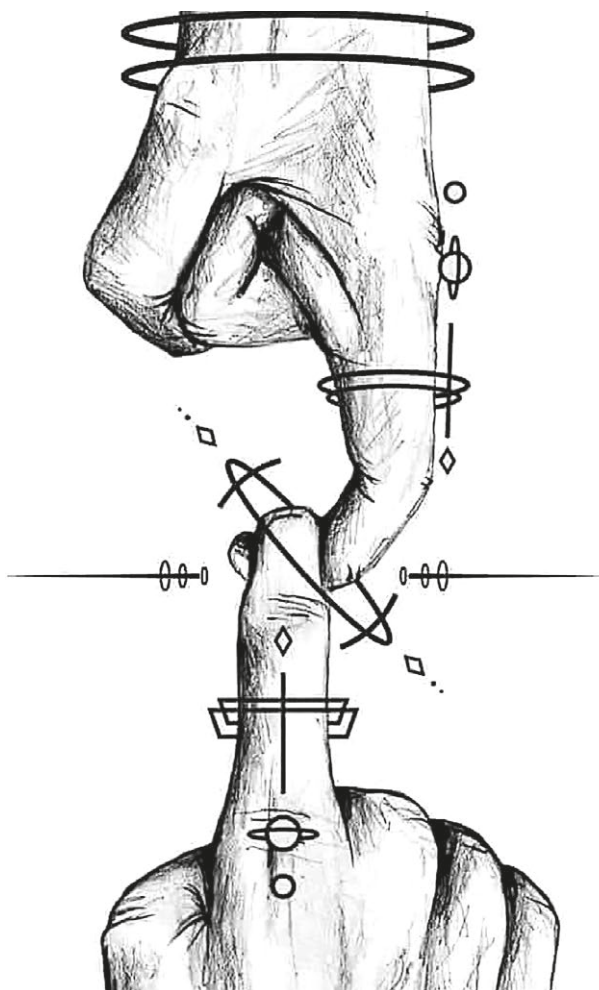
El sistema del que el punto (la consciencia) es a su vez un elemento permanecerá siempre desconocido para el punto. Está en sí mismo gobernado por un sistema cuya totalidad nunca captará (...). Captar plenamente y entender qué es en sí sería captar la

totalidad. Así pues, en sí mismo siempre permanecerá algo desconocido, y por lo tanto algo permanecerá desconocido en el mundo que percibe como exterior a sí mismo. Aquello desconocido aparecerá como vida. El progresivo acercamiento a lo desconocido —al punto ciego en sí mismo— es la creación de la vida misma (Moskvitin citado en Lachman, 2016, p. 294).

Engaños y autoengaños no desde el reconocimiento de una certeza de lo real, sino como descubrimiento de la siempre patente incertidumbre sobre lo propio y el mundo, lo real del no saber sobre lo real, paradoja incluida.

### **Espiritualidad y complejidad**

Llama la atención la autodenominación del propio autor como neobudista (Morin, 2001, p. 53); su énfasis sobre la interdependencia, el misterio y la aceptación de un carácter comprensivamente inconmensurable de la vida (¿transracional?), su reconocimiento de la unidad/múltiple pérdida, del orden paradójico (primera paradoja) de toda realidad (y su consecuente desorden), del asumir las tensiones antagónicas de toda realidad concebida como no-dialógica (recursividad circular) y en cambio la sustentación en pos de la sabiduría de vivir en ese diálogo con las polaridades ontológicas del individuo, de la no-fragmentariedad del mundo y de la no-dualidad del ser (*sapiens-demens*, *vacuidad-plenitud*, *sabiduría-locura*, *prosa-poesía*...), la procuración de un incremento de la consciencia



como eje transformador del individuo por vía del incremento multidimensional de la complejidad social, cultural, humana (no lineal ni ascendente ni meramente espiritual sino compleja y participativa, interaccional), la señalización de la compasión y el amor como la más alta complejidad a través de la recuperación de una consciencia planetaria (Morin, 2006), hacen de Morin sin duda un autor que, por vía de las perspectivas epistemológicas más actuales,

sustenta analógicamente una proposición ontológica con consecuencias similares a la de tal tradición.

Siendo que el conocimiento y la aprehensión cognoscitiva del mundo supone incertidumbres diversas respecto al entorno, a nuestra naturaleza cerebral, a la relación cognitiva con el otro y lo Otro, a nuestra percepción y forma de organización del conocimiento, así como a las determinaciones socioculturales del conocimiento (Morin, 2010), se ha de entablar que podamos decir, paradójicamente, que navegamos con certeza en multiversos de incertidumbre, de modo tal que en el establecimiento de la finalidad del hombre en función de asumir la inagotable inefabilidad, incertidumbre y errancia del conocimiento y reconocimiento propio de y sobre la vida, la tolerancia de la finitud de todo lo existente, la comprensión del otro y lo otro desde una posición de alteridad solidaria, la religación con los otros, el mundo y el cosmos por medio de afirmar la necesidad de una religación cósmica (Morin, 2006; Morin y Kern, 2005). Sin embargo una religación cósmica más allá de cualquier credo totalitario o ideología fanática, justo polarmente un evangelio de la humanidad que se decide solidaria porque se sabe en igualdad de desconocimiento e ignorancia, resultado de un pensar los propios límites, de “una razón crítica que nos hace agnósticos” (Pániker, 2016, p. 24), y que, “conducida hasta su límite, nos abre a lo místico” (Pániker, 2016, p. 24), entonces hacia lo transpersonal, suelo de posibilidad para entablar una mirada que reconoce al otro. Por esta situación, puede fácilmente equipararse al



autor sefardí, desde una perspectiva finalista antropológicamente, como un autor que en muchos sentidos coincide con un misticismo nihilista del mismo modo paradójico en que Panikkar (1999) habla de un ateísmo religioso, y que coincide incluso en la perspectiva búdica del autor, en cuanto a concebir la comprensión más lúcida del mundo y la vida (la iluminación en el budismo), como “la visión de todo el cosmos en una intuición unitaria que muestra la concatenación de todo con todo, la responsabilidad mutua de todos los seres, la caducidad de todo y la nihilidad de todo el cosmos” (Panikkar, 1999, p. 122), ampliamente equiparable a las intuiciones metafísicas subyacentes en los planteamientos de Morin.

Este oxímoron es comprensible, en la medida en que se plantea por parte del autor un nihilismo epistemológico moderado debido a la negación de la posibilidad del conocimiento último y de la verdad respecto al mundo, la vida, respecto a nosotros mismos, si bien no hay una negación decantada de la vida que culmine en un nihilismo pasivo que niegue incluso la posibilidad del sentido humano, que se sitúe en el absurdo, sí hay un asumir que el conocimiento del mundo nunca es pleno y siempre es errático, de ello se extrapola también que el conocimiento del hombre sobre sí mismo, así como de la vida y de los otros está velado por estas mismas razones.

A su vez, sólo una visión que navegara en un misticismo nihilista podría



asumir al hombre como un ser perdido existencialmente (debido a todas las incertidumbres que nos atañen) y a su posible parcial salvación mediante el asumir el misterio y mediante la recuperación del lazo amoroso y solidario. Siendo así que en ese reconocimiento de que como seres humanos nos encontramos perdidos por desconocimiento del mundo en el que estamos “conviene captar que el sentido de la trascendencia y el nihilismo son el haz y el envés de una misma lúcida vivencia” (Pániker, 2016, p. 72), del sentido que ésta tiene, en el desconocimiento de lo que nosotros mismos somos, propone el autor un sentido de religación planetaria y solidaridad en función del reconocimiento de esta incertidumbre ontológica, esta religación desemboca en una concepción no-dual de la vida, que de nuevo atañe a un sentido de trascendencia mediante la mística, es desde ahí, desde el reconocimiento de esta vacuidad inherente al mundo, de la vida y del hombre mismo desde donde se puede asumir la complejidad y la incertidumbre creativa y solidariamente (Morin, 2001; Morin y Kern, 2005; Pániker, 2016).

Este mundo concebido como un mundo de apariencias, como un mundo ilusorio (Morin, 2001), es correlativo a nuestra mente, encarna los mismos problemas que se encuentran en nuestros dilemas interiores, y sólo la profundización en busca de cierta sabiduría posibilitará que podamos sobrellevar su carácter confuso. En el *credo* moriniano, el evangelio de la pérdida mantiene la esperanza de que la consciencia misma del sufrimiento garantizado en los hombres, a la par de

la lucidez sobre lo contingente y efímero del vivir por sí mismo, despierte al hombre como individuo-sociedad-especie, en el sentido de la responsabilidad y corresponsabilidad humana que aboga por la construcción de un sentido vital que invita a una ética profunda, respeto, solidaridad, religación planetaria (Morin y Kern, 2005).

Si la apariencia, la ilusión, el error, la incertidumbre y el caos pueblan en buena parte el mundo que vivimos, a la par de cierta posible lucidez, lo sublime, la esperanza, cierto orden, entonces la concepción moriniana navega en la comprensión del mundo como paradójico y en razón de ello, la necesidad del ser humano de asumirla, pues el hombre que asume un mundo paradójico es aquel que busca el camino del diálogo entre opuestos, de ahí que el autor asuma que la sabiduría (complejidad más elevada) navegue en la capacidad de dialogar permanentemente entre nuestros constantes opuestos o contrarios de manera retroalimentaria: razón-pasión, locura-sabiduría, prosa-poesía, entre muchas otras (Morin, 2001).

Al nihilismo de la época se antepone la mística para neutralizarlo y redirigirlo, es la única forma en la que parece que se pueda reconducir el relativismo radical que acaece en la actual época pluralista, entendida ésta mística como el contacto con la indecibilidad, la inefabilidad, el misterio y enigma del mundo, del vivir, del ser y la existencia, que deviene de un reconocimiento de los límites del propio conocimiento, de la complejidad asumida y de todos sus antagonismos y paradojas intervinientes como parte de la *naturaleza*



como por los errores de nuestros propios sistemas perceptuales a la hora de percibir y de traducir lo percibido, errores cerebrales y psicológicos, en el otro, porque la comunicación nunca es un encuentro sino siempre un intercambio sujeto a los límites de la interpretación de los ahí presentes, sobre la ética porque no acabamos por saber el resultado final de nuestras acciones por el principio ecológico de sus resultados como efecto en el mundo, por el desconocimiento último de lo que es óptimo en potencia y del resultado o consecuencias últimas de nuestros actos.

de la realidad. De las relaciones de todo con todo, un asombro que revivifica la vida y que potencia una nueva relación creativa con el mundo no condicionada por los márgenes anteriores, advenimiento de la religación, soporte para la emergencia de una consciencia planetaria.

El teorema de la incompletitud de Gödel queda presente en todas las tesis implícitas en el planteamiento paradigmático moriniano, del individuo sobre el mundo porque el individuo mismo forma parte de ese sistema y no se puede salir de él, por tal no puede comprender la realidad desde un punto meta que suponga un modo de acceder a la verdad del mundo; en sí mismo porque su propio observarse forma parte de lo que configura su mundo perceptual; sobre el conocimiento mismo porque el ser humano está limitado por su espectro y configuración lingüística, por los límites de su simbolicidad, y por la capacidad aprehensiva de su aparato cognoscitivo, así

tado o consecuencias últimas de nuestros actos.

Se puede realizar el interesante ejercicio de comparar la metafísica implícita en Morin con la metafísica aristotélica para ver la gran brecha antitética que representa para el autor la concepción progresista y lineal (teleológica) del filósofo. Desde su perspectiva, el mundo tiene la expresión del bien y lo mejor en sí mismo, el orden es lo que acontece a lo natural y a la naturaleza de la realidad y del mundo. Por parte del todo, hay una colaboración hacia la conservación del universo; la finalidad del hombre es abonar al mantenimiento de esta expresión de progreso y crecimiento que se da a través de la razón pues el hombre conoce el mundo y define su humanidad por ser un ser racional, de modo que mediante esta capacidad llega a la verdad y a la felicidad.

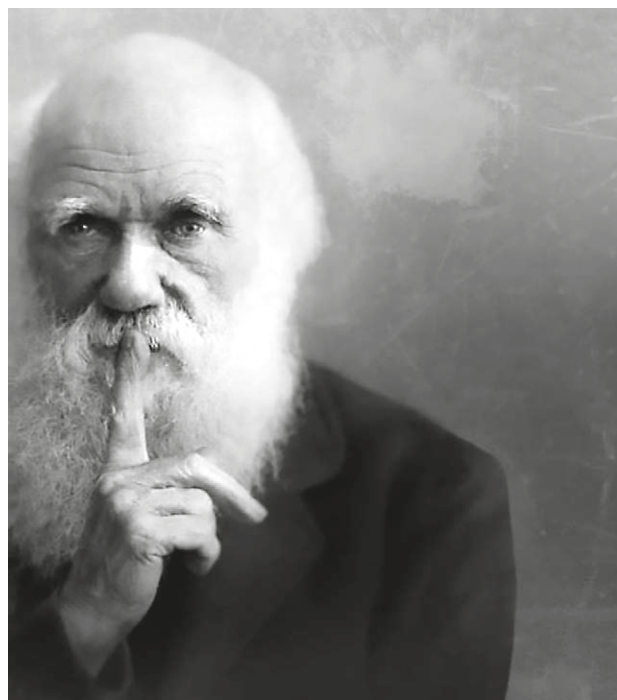
Cada una de las apuestas del peripatético serían rebatidas enfáticamente por

la perspectiva moriniana: el orden nace del caos y tiende a la desorganización, el mundo no tiene un carácter progresivo sino que danza en una dialéctica interaccional de caos y orden, de progresión y regresión, lo que caracteriza la vida es un germen de constante antagonismo, retroalimentación, retroacción, reorganización, no mera colaboración. Lo más común en el mundo es la desorganización, no la organización (segundo principio de la termodinámica), la armonía es un asunto siempre momentáneo y dependiente del modo en que se perciba (armonía es armonía para ciertos sistemas y a su vez es caos para otros sistemas y viceversa), la racionalidad excesiva crea locura e irracionalidad misma, lo bueno y lo mejor son algo parcialmente incierto en muchos sentidos respecto al ámbito humano, ni la realidad ni la naturaleza tienden a ello, la verdad última de las cosas es inaprensible, no hay finalidades antropológicas *per se* en el hombre o no se puede saber si las hay: Morin sería visto claramente como un sofista por parte del estagirita.

Una concepción así apuesta por un transhumanismo, la descentración de lo antropocéntrico de concebir al hombre como culmen, rey del universo y milagro cósmico dueño de todas las gracias, se infiere no sólo inverosímil sino caricaturesca, no a cambio de una concepción en el otro extremo que niegue toda valía de lo humano, sino a cambio de una visión terrena y si no más real, mucho más verosímil y por ello probable, una perspectiva que desvele la finitud y fragilidad humana, que advierta la consciencia como una chispa en-

deble y limitada, la libertad siempre como libertad-en-el-condicionamiento (Pániker, 2001), un hombre limitado, complejo por el reconocimiento de sus limitaciones que también le hacen reconocer su pequeña llama que logra comulgar con lo ilimitado mediante el asombro, recuerda la apuesta pascaliana de que el hombre es miserable por su miseria pero es grande cuando reconoce ese su ser miserable.

Según Freud, históricamente, el hombre ha recibido diversas afrentas a su individualidad, heridas narcicistas que le han despojado de su lugar entronado como centro del universo; Copérnico con el descubrimiento de que la Tierra no es el centro del universo, Darwin reconociendo al hombre como simplemente un animal más y las aportaciones del mismo Freud



Charles Darwin



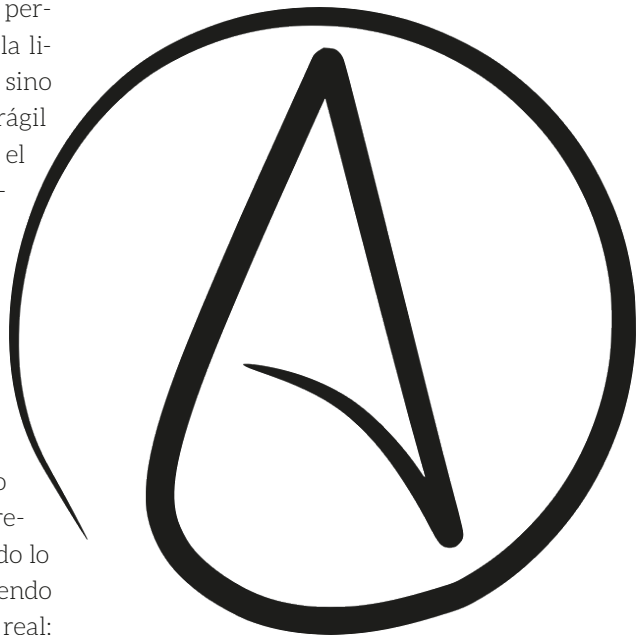
sobre la poca libertad y dominio de nosotros mismos que tenemos. Aunado a ello, el resquebrajamiento de los metarrelatos de la sociedad moderna que atentó contra la creencia ciega de lo económico como tendiente a un movimiento progresivo (Marx), tendrá que sumarse el reconocimiento de un mundo y un hombre mismo que no puede conocer ni conocerse por su complejidad, de ahí surgiendo el reconocimiento pleno de su modo de ser contingente en todos los sentidos.

Mediante la aceptación de tales paradojas no queda sino una actitud irónica, cuando el ser humano se percata de todas las condiciones que enclaustran la anteriormente creída prístina libertad, por la fisiología sujetos a los malestares corporales, por la psicología y biología a lo inconsciente y a las necesidades orgánicas, por la sociedad en razón de ser guiados por las mismas creencias que moldean la personalidad humana en buena medida, la libertad que el hombre encumbra no es sino un destello luminoso algo exangüe y frágil (Jankélévitch, 2015), y sin embargo, en el límite, la posibilidad de trascender parcialmente algunos de estos márgenes, posición que resitúa también una corresponsabilidad humana orientada al desarrollo antropológico, entendido de manera ampliada. Tal conocimiento más hondo, no proporciona necesariamente nuevas opiniones, más bien arrasa como pensamiento complejo con todas las anteriores presentes, provocando el derrumbe de todo lo anteriormente establecido, suspendiendo lo anteriormente considerado como real;

la profundización en el ser, sinónimo de la profundización del existir y del desarrollar la consciencia, no inaugura la verdadera verdad sino el acceso al gran misterio de la mano del asombro.

## Conclusiones

Desde un agnosticismo místico se devela la agnosia (Evagrio Póntico), la divina oscuridad (Pseudo Dionisio), nuestra docta ignorancia (Nicolás de Cusa), el desconocimiento total (Thomas Merton), que empata con la imposibilidad de un completo conocimiento derivado de las conclusiones desde Darwin hasta Gödel (Pániker, 2016), mediados siempre por un lenguaje que revela velando (Pánikkar, 1998), no accedemos a la vida sino por nuestras descripciones e interpretaciones de esta (Wittgenstein, Heidegger, Buda).



Nuestra concepción limitada y limitante del mundo explícito, por ser aquel que es evidente a nuestros ojos, que aparece como resultante en nosotros como percepción final que sólo asume y asoma a resaltar el resultado de los procesos y que, por nuestra constitución perceptual limitada y los límites condicionados de nuestra cosmovisión actual desaparece o invisibiliza por su carácter complejo e intrincado todo el mundo implícito que configura, constituye y hace constituir ese mundo explícito, como es el carácter sistémico de la mente, lo inconsciente y la imposibilidad de conocer de manera final el mundo-mente (Godel, Tarski).

Desde esta perspectiva, en lo que el hombre comúnmente cree ser, cree que es el mundo y cree que es la realidad se asoma cierta estructura de ficción, de ahí la lucidez de la perspicacia de captar el carácter vacío de la vida y del mundo en cuanto a la ausencia de fundamentos, su carácter meta-pan-epistemológico (Morin, 2010, p. 33), como se ha dicho, no en un sentido de nihilismo pasivo y derrotista, sino en una afrenta por la corresponsabilización del hombre en una apuesta por la construcción del mundo mediante una concepción más compleja, metadesarrollista, en asunción ontológica más plena mediante la comprensión del carácter profundamente dialógico de la vida y la conciliación interna y externa constante co-creadora de nuevos márgenes, el conocimiento de nuestra pérdida y la necesidad de religación como conse-

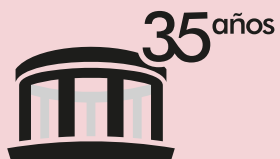
cuencia, la emergencia quizá de una comprensión tetradimensional de la consciencia (Gebser), lo cual permite asumir no sólo la consciencia misma, sino un cierto meta-punto intuitivo de las cosas, cierta posibilidad de consciencia de la consciencia, que despliega el reconocimiento mismo de las propias limitantes, pero que en esa misma comprensión trasciende los límites anteriores y puebla de nuevas posibilidades la praxis, participación y convivencia humana.

El sujeto se encuentra limitado por el mundo pero es a su vez su límite (Wittgenstein), cuando el hombre reconoce sus límites puede también reconocer aquello ilimitado, ese reconocimiento potencia las posibilidades de reconstrucción del sujeto mismo y la reconfiguración de su límite mismo (Trías), el límite es su ser y existencia que a su vez es su consciencia (ya que ser, consciencia y existir siempre se encuentran implicados), nuestra individualidad bucle siempre con la sociedad y la especie se construye relacionamente, y es por ello que el desarrollo humano debe ser visto desde tales variables sistémicas. Ello supone una crítica directa inherente a las concepciones reduccionistas, antropológicas y psicológicas personalistas, lineales y antropocentristas, que conlleva hacia una antropología de la interconexión auto-eco-organizativa en vez de una cosmovisión limitada de que el hombre es meramente autoconstrucción, un descentramiento de este tipo evoca una actitud menos egocéntrica que va más allá de la persona.



## Referencias

- Arnau, J. (2016). *La invención de la libertad*. Girona: Atalanta.
- Barfield, O. (2015). *Salvar las apariencias. Un estudio sobre idolatría*. Girona: Atalanta.
- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ciudad de México: Tusquets Editores.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Chile: Ediciones Naufragio.
- Demogeot, N. (2016). El apego seguro un factor de resiliencia al servicio de la capacidad de pensar. En B. Cyrulnik y M. Anaut (coords.), *¿Por qué la resiliencia?* (pp. 75-93). Barcelona: Gedisa.
- Duch, L. (2019). *Vida cotidiana y velocidad*. Barcelona: Herder.
- Gebser, J. (2011). *Origen y presente*. Girona: Atalanta.
- Gómez, P. (2003). *La antropología compleja de Edgar Morin. Homo Complexus*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Jankélévitch, V. (2015). *La ironía*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
- Lachman, G. (2016). *Una historia secreta de la consciencia*. Girona: Atalanta.
- Morin, E. y Kern, A. (2005). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1999). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2001). *Amor, poesía y sabiduría*. Barcelona: Seix Barral.
- Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Morin, E. (2009). *El método 2. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (2010). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinariedad. Manifiesto*. Ciudad de México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin.
- Pániker, S. (2001). *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- Pániker, S. (2016). *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós.
- Panikkar, R. (1998). *De La Mística. Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Herder.
- Panikkar, R. (1999). *El silencio del Buddha: Introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta.
- Soto, M. (1999). *Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano* (Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid).
- Trías, E. (2014). *El hilo de la verdad*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Wittgenstein, L. (2014). *Wittgenstein I*. Barcelona: Gredos.
- World Health Organization (2022). *Mental Health and COVID-19: Early evidence of the pandemic's impact*. Recuperado de <https://apps.who.int/iris/handle/10665/352189>
- Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas. Pensamiento epistémico sobre la realidad*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.



UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA  
DE GUADALAJARA

---

La Universidad Humanista