

# circum

Revista de Investigación Científica Humanística  
de la Universidad Antropológica de Guadalajara  
Año 5 / Vol. 9 / 2019

- ↻ Hacia una ciencia doméstica:  
Lecciones aprendidas desde la Red Epistemologías del Sur  
Ernesto Herra Castro
- ↻ Beneficios del vacío fisiológico y cognitivo  
en la vida cotidiana  
Héctor Sevilla Godínez



- ↻ Consciencia planetaria y ética  
en Edgar Morin  
Christian Omar Bailón Fernández
- ↻ El concepto de nada  
en Martin Heidegger  
Jesús Miguel Martínez Salas

# Consciencia planetaria y ética en Edgar Morin: un acercamiento a la mirada transpersonal a partir de la complejidad

Christian Omar Bailón Fernández

## Resumen

En este artículo se analiza el estatus de los problemas sociales que mantienen las concepciones de desarrollo humano de la época fundamentalmente desde una perspectiva psicológica, se advierte en este sentido que el desarrollo humano que se pregona institucionalmente tiene una base tecnocrática, unidimensional y lineal, pues considera el bienestar vinculado al crecimiento material o medible. A partir de la óptica de la complejidad según Edgar Morin, se aboga por una concepción del desarrollo multidimensional desde una ética de la complejidad, de ahí se establece que las concepciones epistemológicas predominantes que se sostienen a nivel psicosocial mantienen una serie de *patologías* epistemológicas que estructuran una sociedad fragmentada suelto de un infradesarrollo que no abona a la calidad de vida, en función de ello se propone desde el planteamiento Moriniano la necesidad de promover una cosmovisión ecológica que inaugure desde un pensamiento complejo una consciencia planetaria base de una ética transpersonal.

**Palabras clave:** consciencia planetaria, ética, complejidad, transpersonal, ecología

## Abstract

This article analyzes the status of the social problems that maintain the conceptions of human development of the time fundamentally from a psychological perspective, it is noted in this sense that the human development that is institutionally proclaimed has a technocratic, one-dimensional and linear basis, that considers welfare linked to material or measurable growth. From the perspective of complexity according to Edgar Morin, it is proposed a conception of multidimensional development from an ethic of complexity, hence it is established that the predominant epistemological conceptions that are sustained at the psychosocial level maintain a series of epistemological pathologies that generates a fragmented and underdeveloped scheme of society that does not contribute to the life quality, based on this, it is proposed from the Morinian approach the need to promote an ecological worldview that inaugurates from a complex thought a planetary consciousness based on a transpersonal ethic.

**Key Words:** planetary consciousness, ethics, complexity, transpersonal, ecology



## Introducción

Es evidente que desde una concepción de desarrollo humano multidimensional el mundo no sigue un camino parsimonioso, parece que una policrisis permea ya; el desastre ecológico que diversos organismos a nivel internacional denuncian se aúna a las voces que claman un ritmo deshumanizante en un estado de barbarie que asola el modo de vincularse actual del hombre con el mundo, paradójicamente, el tipo de desarrollo actual es generador de subdesarrollo psicológico y ético (Morin, 1999; Naranjo, 2013).

Si el ser humano actual, en su creencia de ser civilizado, desdeña lo que considera primitivo en épocas anteriores, es exclusivamente porque no se mide desde el contraste de la huella ecológica que hoy, con su tan prístina refinación ejerce sobre el mundo, de mirarse desde ahí se llegaría a la conclusión de que la sociedad ha involucionado, o dicho de otra manera, que con el progreso de la técnica ha sucedido una regresión en el hombre en cuanto a consciencia humana por vía de la aceleración y la eficacia (Heidegger, 2007).

De estas conclusiones, desde un punto de vista psicológico, surge el intento por desentrañar el tipo de mentalidad que ha sido causa de este malestar de la época, algunos autores lo han considerado como un estado de inconsciencia, una patología de la normalidad (Fromm, 2006), una normosis, que es definida como “el conjunto de normas, conceptos, valores, estereotipos, hábitos de pensar o de actuar, que son aprobados por consenso o por la mayoría

de una determinada sociedad y que provocan sufrimiento, dolencia y muerte: algo patogénico y letal, ejecutado sin que sus autores y actores tengan consciencia de su naturaleza patológica” (Weil, Leloup y Crema, 2003, p. 22).

De tomar en cuenta la destrucción, la desigualdad y la violencia que a pesar de los avances tecnológicos perdura en la actual sociedad, no sería muy difícil concluir que el tipo de consciencia actual, con los valores y narrativas dominantes que hoy ejerce activamente en el mundo, mantiene un carácter quizá más mortífero que cualquier psicosis o neurosis, puesto que amenaza con la desintegración planetaria (Capriles, 2013). Es de este modo que diversos autores advierten de las características de tal pensamiento preponderante actualmente fundado en una razón indolente, instrumental, cosificadora y monológica (De Sousa, 2000; Horkheimer, 2002).

Desde una primacía de la técnica en la visión actual de progreso, la escuela de Frankfurt cuestionó la deshumanización latente al centrar la vida en la eficacia, la cuantificación y el control, desdeñando las finalidades y sentidos éticos. La anteposición de la lógica del cálculo a todos los aspectos del hombre hasta lograr una invisibilización de la vida y alma humana supuso una crisis de sentido que hace emerger la angustiante necesidad de búsqueda de lo espiritual.

Por el contrario, la apuesta por la complejidad es la apuesta ética por el reconocimiento de la pluralidad y multidimensionalidad de la riqueza humana y planetaria, y la consecuente religación de los



hombres consigo mismos, con los otros y con el mundo, en general por eso la apuesta por “repudiar la inteligencia ciega que no ve más que fragmentos separados, que es incapaz de religar las partes y el todo, el elemento y su contexto, que es incapaz de concebir la era planetaria y de comprender el problema ecológico” (Morin, 2010a, p. 38).

Para Bateson (1991), este tipo de juicio que mantiene las condiciones actuales del mundo, tiene como origen un pensamiento simplificador que mantiene actualmente un modo de concebir la realidad desde una serie de *patologías* epistemológicas, la cura sería posible en la medida en que los seres humanos tuvieran la capacidad de desarrollar una óptica ecológica, es decir, una consciencia autorreflexiva que vis-

lumbrara la absoluta interdependencia entre la existencia individual, la calidad de vida humana y la sustentabilidad planetaria, de suponer una forma diferente de ver la mente como inmanente no sólo en el cuerpo, sino también más allá de la mente individual, fuera del sujeto mismo del que la mente individual sólo es un subsistema interconectado socialmente, y que supone el reconocimiento de una ecología planetaria, una cuestión muy necesaria para la supervivencia de la especie y cada vez más urgente e imperante:

Y en la medida en que nos arroguemos la totalidad de la mente, veremos al mundo circundante como desprovisto de mente, y por consiguiente,



sin derecho a ser tomado en cuenta moral o éticamente. Sentiremos que el ambiente nos pertenece para explotarlo. Nuestra unidad de supervivencia estará dada por cada uno de nosotros y su gente, o por los miembros de la misma especie, enfrentados con el ambiente de otras unidades sociales, otras razas y los brutos y los vegetales (Bateson, 1991, p. 492).

En consecuencia, éticamente se ha de considerar la relevancia del desarrollo de una consciencia planetaria, aquella que comprende la mente como un fenómeno que no queda rebasado por lo individual, sino que lo trasciende en una expansión hacia el exterior, co-extensiva con los otros y el mundo, una comprensión ecomental que ha sido misterio de poetas y filósofos diversos a lo largo de la historia, pues si el mundo fragmentado creado por la mente fragmentada es el que actualmente nos conduce a la enfermedad, entonces “la salud profunda consiste en expandir el sentimiento de identidad más allá de los confines de la mente y el cuerpo” (Pániker, 2016, p. 152), fundamento de la necesidad de una consciencia transpersonal.

Optar por una consciencia planetaria remite a una perspectiva donde el individuo trascienda su mismidad, para verse como parte de todo lo que le rodea, para ver, la “unidad sagrada” (Bateson, 1991), y en ese sentido supone ir más allá de lo egocéntrico hacia una mayor participación comunitaria y planetaria (Morin y Kern, 2005), perspectiva que desde el paradigma transpersonal en psicología se ha aludido

como consciencia cósmica (Bucke) y que remite a lo místico:

La epistemología cibernética (...) podría sugerir un enfoque nuevo. La mente individual es inmanente, pero no sólo en el cuerpo. Es inmanente también en las vías y mensajes que se dan fuera del cuerpo, y existe una Mente más amplia de la que la mente individual es sólo un subsistema. La Mente más amplia es comparable a Dios, y tal vez sea eso que algunas personas llaman “Dios”, pero sigue siendo inmanente en el sistema social total interconectado y en la ecología planetaria (Bateson, 1991, p. 492).

En el caso de Morin, la vía supone la consecución de un pensamiento complejo. A continuación se expone y elabora una propuesta comprensiva sobre la temática, en particular por aquello que se ha llamado consciencia planetaria y su relevancia en la problematización ética.

### **La construcción ecológica de una consciencia planetaria**

Morin mantiene una constante búsqueda de la comprensión en el reconocimiento de la posibilidad de incertidumbre inherente a toda comprehensividad, esto no se explicita únicamente como una teoría del conocimiento, sino que también propugna una visión similar en el ámbito del reconocimiento de la alteridad, hay una pugna en la complejidad por todo aquello que no reconoce lo otro, que no lo incluye,

el pensamiento único no incluye lo diverso y el hombre unidimensional desaparece o invisibiliza al otro y lo Otro que no encaja dentro de sus parámetros totalizadores, en la medida en que su visión reductiva obnubila el reconocimiento por parte de los individuos, de los otros como suelo nutricio de su propia posibilidad transformativa y liberadora. En este sentido, el pensamiento complejo es un pensamiento dialógico porque mantiene siempre un carácter plural y abierto, y por ende, busca visibilizar lo invisibilizado e integrar lo desintegrado, así se concibe que “lo progresivo, (...) no está en la sustancia de una idea, sino en la dialógica de las ideas, estando muy claro que los resultados de esta dialógica no son seguros” (Morin, 2014, p. 69). La relationalidad concebida por parte de un pensamiento complejo se vuelve el aliento que

construye y enriquece las posibilidades de la comprensión en el caso de la teoría del conocimiento y en el caso de la ética aquello que invita a la comprensión del otro, lo Otro y en general lo diferente.

Entendida la individualidad mediante el principio de autonomía y dependencia simultánea, el ser humano se nutre de los otros, su individualidad siempre parcial (pues no existe independencia absoluta), es nutrida por sus relaciones con el mundo, la cultura, la sociedad y la familia, de modo que la individualidad más enriquecida es la que también navega más en el principio complejo de autonomía y dependencia simultáneas.

Por ello, se concibe el pensamiento dialógico como un pensamiento que permea tanto la relación del individuo consigo mismo como el establecimiento de una





comunicación, los afectos comprendidos como dialógicos hasta la apertura al otro como una constante deseable, la apertura a la permeabilidad con uno mismo, con los otros y con el mundo es deseable siempre y cuando tal apertura no sea destructiva de nuestra posibilidad nutricia o no suponga un intercambio radicalmente desorganizador como es precisamente todo aquel intercambio que destruye la dialogicidad.

Toda comprensión es dialógica en algún sentido y por ende toda apertura comprensiva ha de fundarse en el diálogo, incluso en los individuos consigo mismos, cuando se quiere hacer reconocimiento de la propia interioridad, de las propias voces mediante cierta escucha interna, pues estas voces mismas parten de los diálogos diversos con los otros; el yo es auto-exo-referente. La reflexividad es un autodiálogo y la afectividad en primera instancia un mensaje del organismo mismo a la configuración psicológica del propio ente. El diálogo es una apertura al otro, al otro que el individuo es para sí mismo, y al otro que se encuentra fuera de lo que el individuo considera ser. De ahí que, por concebirse mayormente nutricia una comprensión polilógica y abierta, que una comprensión monológica, y en el reconocimiento de que la realidad mantiene dificultades para su comprensión, de que se navega en la constante incertidumbre, se considere deseable la búsqueda de la polivocidad, la multiplicidad de perspectivas, la creatividad que renueve el sentido de las cosas y que amplíe las posibilidades como un proceso vital (Bajtin, 2012), y se conciba ello como un enriquecimiento subjetivo e intersubjetivo

mediante una concepción ecológica y por ende un incremento de la complejidad.

El paradigma de la simplicidad que instala en el pensamiento único la comprensión disyuntiva, reductiva y fragmentaria, también ha configurado en el imaginario colectivo la demarcación del otro. La parcelación del conocimiento en disciplinas y subespecialidades ha hecho estragos también en la propia cosmovisión colectiva ya también parcelada de la vida, de los otros e incluso del individuo consigo mismo, y sin embargo la humanidad mantiene una diversidad irrevocable, y a la luz de los conocimientos actuales, la perspectiva actual fundada en esta comprensión indica que no es posible continuar la consideración de cada cual como entidades separadas, impermeables los unos a los otros, independientes de la naturaleza, de la vida y del cosmos, pues ello desemboca en la barbarie que advierte el desajuste económico, demográfico, la crisis ecológica y la crisis de desarrollo latentes (Morin y Kern, 2005).

El desarrollo tecno-económico, sin dejar de reconocer las ventajas que ha traído en diversos ámbitos a la vida de los seres humanos, en la mejora de las comunicaciones y el intercambio de información y conocimiento, en el transporte, en el acceso a servicios, en la mejora de la comodidad de la vida (no necesariamente en la calidad), también ha supuesto el individualismo que comporta la pérdida de vinculaciones solidarias a cambio de un espíritu de competencia destructivo, el consumismo que supone un derroche de recursos innecesarios y la consecuente huella am-



biental, la precipitación del ritmo de vida a un modo acelerado de vivir que impide la meditación, la reflexión, la sensibilidad, la pérdida de los ritmos naturales de vivir y convivir a cambio de relaciones líquidas (Bauman, 2004), crisis existenciales debido a la degradación de la relación íntima con uno mismo y con el otro, a la pérdida de certidumbre sin la capacidad para tolerar la incertidumbre. Considerada de esa forma, la vida del hombre actual culmina en una paradoja desorganizadora y deshumanizadora, pues la elevación de la vida se vierte en una degradación de la calidad de esta misma, así como la hipercomunicación termina por desvincular con el otro inmediato y el individuo alienado por ello mismo se vuelve esclavo de lo que se considera amo (Morin y Kern, 2005).

En el plano social, político y económico, se asume entonces que las concepciones de desarrollo que hoy subsisten lineales y reduccionistas excluyen el desarrollo del sujeto en su subjetividad, o, en otros sentidos, que “el crecimiento tecnoeconómico produce también subdesarrollo moral y psíquico: la hiperespecialización generalizada, las compartimentaciones en todos los ámbitos, el hiperindividualismo y el ánimo de lucro comportan la pérdida de la solidaridad” (Morin, 2010a, p. 69), lo cual implica que una concepción de desarrollo unidimensional como es la actual produce una baja complejidad social y por ende individual (Ver Figura 1).

Estas posibilidades organizativas que aquí se plantean son dadas por el autor para explicar sobre todo la estructura de



<b>MODELO DE BAJA COMPLEJIDAD</b>	<b>MODELO DE ALTA COMPLEJIDAD</b>
Megamáquina esclavista/totalitaria	Megamáquina pluralista
Fuerte centralización	Importancia del policentrismo y del acentrismo
Fuerte jerarquía de dominación y control	Individuos a la vez autónomos y no autosuficientes
Hiperespecialización	Integración que comporta comunicaciones múltiples, especializaciones y policompetencias.
Integración rígida y represiva, libertades reducidas, controles múltiples, etiqueta, rito	Jerarquía de niveles de organización que comporta débil jerarquía de control, fuerte componente poliárquica y anárquica
Fuertes constreñimientos	Débiles constreñimientos
Débiles comunicaciones entre grupos y entre individuos	Múltiples comunicaciones entre grupos e individuos
Predominancia del programa sobre la estrategia	Predominancia de la estrategia sobre el programa, espontaneidad, creatividad, alea, riesgos, libertades
Débil autonomía de los individuos	Gran autonomía de los individuos
Optimización simplificadora (funcionalidad, racionalización)	Optimización compleja (con incertidumbres, libertades, desórdenes, antagonismo, concurrencias)

Figura 1. Modelos de organización social según su complejidad (Morin, 2009a, p. 214)

las sociedades en función de su complejidad, sin embargo es un esquema que puede perfectamente dar luz sobre el funcionamiento en estos términos de cualquier sistema humano.

La consciencia de todo ello ha de conducir a una comprensión no sólo de la policrisis anteriormente mencionada, del reconocimiento del subdesarrollo moral, intelectual, afectivo, humano como un problema en la hominización-humanización, sino también de la necesidad del nacimiento de un nuevo ser humano. Así es que nace la búsqueda de la consolidación

hominizadora-humanizadora que tenga como estandarte el desarrollo de las potencialidades psicológicas, culturales, sociales, éticas y espirituales, de modo tal que “el desarrollo debe concebirse de modo antropológico” (Morin y Kern, 2005, p. 125), y de forma que todo desarrollo se conciba siempre como desarrollo humano, multidimensional, dialógico, polilógico en regeneración continua tomando lo que cada cultura tiene de enriquecimiento y aportación al desarrollo, que busque la convergencia e inclusión de todos, pues “si tenemos sentido de la complejidad, tenemos sentido de la

solidaridad" (Morin, 2003, p. 100).

La búsqueda de la pluralización y democratización de las sociedades, del aumento de la complejidad que implique el aumento de la libertad, de la diversidad en función de una comunidad planetaria atañe al problema de la consciencia planetaria, una exigencia mínima a un mundo que se sabe que es interdependiente, la disolución de las fronteras patrioterias, una ciudadanía planetaria, una política planetaria, pero también el desvanecimiento de las fronteras ideológicas en función del establecimiento de un diálogo colectivo siempre activo hacia el enriquecimiento heterogeneizante y no homogeneizante es una utopía latente en el sueño moriniano. Sin embargo, aparece de carácter muy complejo e incluso paradójica la apuesta por preservar a la misma vez que desarrollar la unidad y la diversidad, la integración sin la desintegración, el respeto a la singularidad cultural y también a la posibilidad de hibridaciones y mestizajes en el favorecimiento de la diversidad y la intercomunicación (Morin y Kern, 2005), un sentido de religación que conduce a la fraternidad, pues "la fraternidad es a la ética lo que la complejidad al pensamiento: no apela ya a fraccionar, separar, sino a unir, es intrínsecamente re-ligiosa, en el sentido literal del término" (Morin y Kern, 2005, p. 216).

En resumen, desde la perspectiva Morin, la consciencia planetaria asume el reconocimiento de diversas características, tiene un carácter abierto y, como resultado de un pensamiento complejo, se caracteriza por un posicionamiento frente al mundo de ciertas comprensiones:

- a) Reconoce que su conocimiento sobre el mundo, la vida, los otros y sí mismo está lleno de incertidumbres, ilusiones, cegueras.
- b) Reconoce que las fronteras son ilusiones, miras muy cortas frente a la reconocible identidad humana antropológica de la que todos formamos parte.
- c) Cuando se reconoce que todos los hombres forman parte de la experiencia subjetiva de vivir que incluye dolores, sufrimientos, angustias.
- d) Que visto desde la necesidad de desarrollarse y de crecer humanamente, las diferencias que todos representan suponen una afrenta mediante el diálogo para ejercer la comprensión y juntos construir una comunidad solidaria, ideal planetario en beneficio de todos.
- e) En el reconocimiento de que el desarrollo para el que deben transitar todos con su propio esfuerzo debe incluir el desarrollo moral, cognitivo, afectivo, relacional y no sólo el desarrollo económico.
- f) Que la brecha de desigualdades económicas coadyuva al infradesarrollo ético, cultural, político, educativo (a un metadesarrollo).
- g) Buscar por vía del desarrollo humano y antropológico la humanización de todos, el aumento de comunidad, de libertad, de crecimiento cognitivo, espiritual, afectivo.
- h) La necesidad de buscar reconocer las propias cegueras antropológicas y en el reconocimiento de estar exis-



tencialmente perdidos fundar un acuerdo común para solidaria y fraternalmente darle sentido terreno a la confusión y absurdidad existencial que aqueja al ser humano.

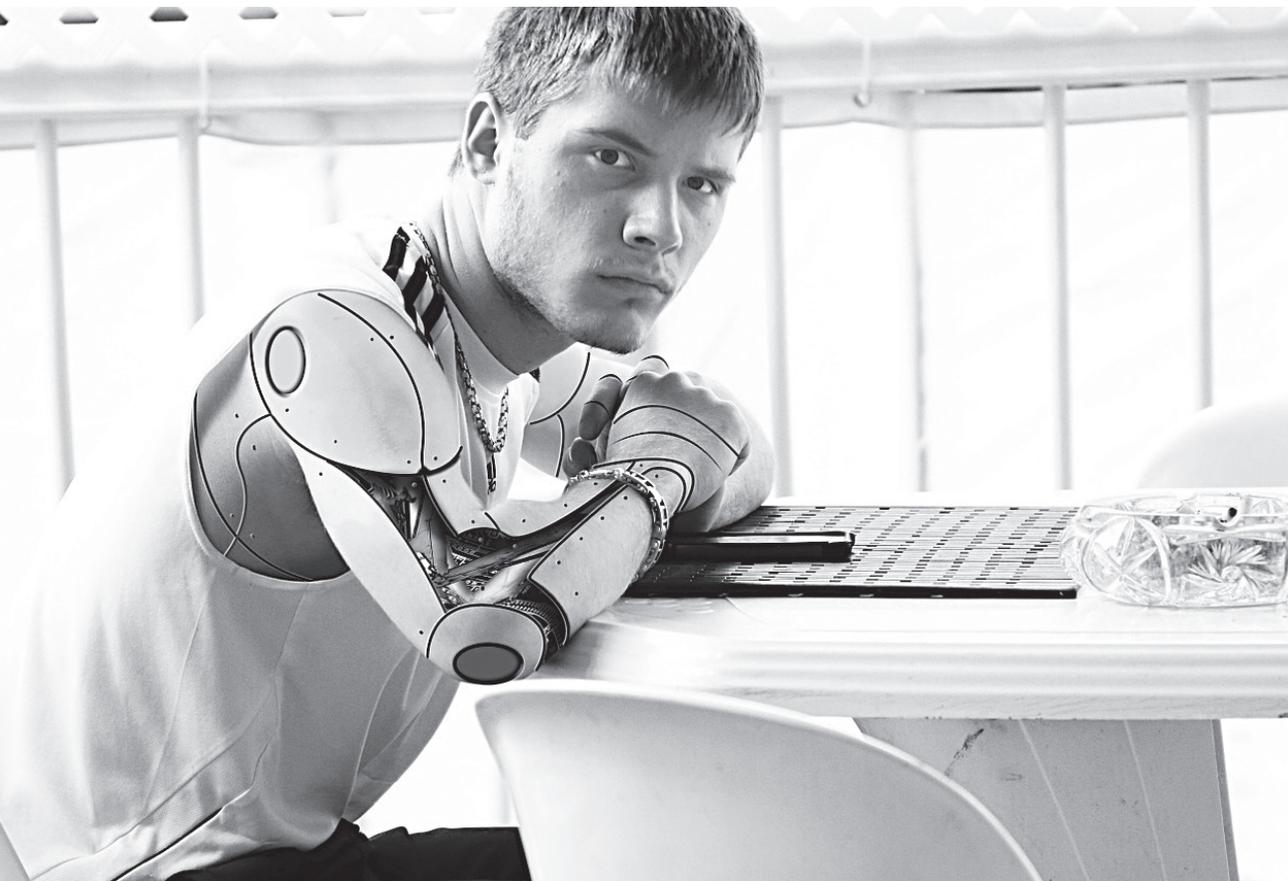
- i) Mantener la esperanza, el carácter de apertura a la posibilidad transformativa y la autocrítica.
- j) Mantenerse abiertos al otro, a lo otro, la búsqueda de comprensión en el reconocimiento del propio carácter comprensivo siempre limitado, siempre errabundo, nunca suficiente ni total.
- k) Mantener en lo posible un carácter dialógico frente al otro y lo otro, la búsqueda de la democratización del conocimiento, de la vida, el consenso como elemento fundante del enriquecimiento mutuo, la participación co-creativa y co-constructiva con uno mismo, el otro, el mundo, el cosmos.
- l) El mantenimiento de las dialógicas humanas *sapiens-demens*, prosa-poesía, autonomía-dependencia, orden-desorden, consciencia-inconsciencia, como paso a una sabiduría de vivir que no es sino la consciencia y el pensamiento lúcido que admite el devenir y la contingencia.
- m) La confrontación por la megalomanía humana egotista en contraste con una mirada que reconozca la contingencia del ser, la condición efímera como seres finitos habitantes de un mundo finito con recursos finitos.
- n) Un sentido de interdependencia religante que trascienda los límites y las fronteras de la propia mirada situada

en una cosmovisión disyuntiva, fragmentaria y reductiva.

### Antropoética del homo complexus

Se ha de asumir en algunas disciplinas del conocimiento, que toda evolución, progreso o desarrollo del ser humano ha tenido como eje o hilo rector la mutación de la consciencia del ser hacia una mayor complejidad, sin embargo, este desarrollo que extiende y hace emerger la consciencia, no parte de ella misma por una referenciación meramente autopoiética, sino por una serie de participaciones complejas de intercambio con el entorno que a la misma vez han transformado al individuo al igual que a la sociedad sin dejar de tener efectos regresivos en otras dimensiones o sectores, así, los accidentes también forman parte de tales acontecimientos, los desastres, lo caótico en las interconexiones entre el ser y el mundo. Es decir, si algunas perspectivas antropológicas pondrán como núcleo las transformaciones materiales del hombre, otras las transformaciones simbólicas, otras las relaciones, otras la cultura e historia y otras la consciencia, simplemente será porque cada una de ellas se ha centrado en uno de los aspectos que una antropología compleja deberá cartografiar en su mayor amplitud visionaria.

El enriquecimiento de las participaciones subjetivas, intersubjetivas y objetivas es también entonces una ampliación creativa del límite antropológico de la posibilidad como especies, y ello desemboca en la superación concomitante del *antrophos* originario. A su vez tal complejidad



es posible únicamente porque existe en el hombre esta apertura antropológica en su consciencia. La adopción de una epistemología compleja en los propios marcos comprensivos, no sólo atañe a una modificación del espectro respecto a las teorías del conocimiento, también, necesariamente, sitúa la concepción del sujeto desde otro campo de análisis en donde el sujeto se relaciona intrínsecamente con el modo mismo en que observa la realidad, pues “todo conocimiento comporta caracteres individuales, subjetivos y existenciales. Las ideas que poseemos nos poseen” (Morin, 2010b,

p. 150), otro modo de decir que “la mente es coextensiva con el mundo” (Skolimowski, 2016, p. 28). Ello sitúa la problemática humana como epistemológica y el asunto de la ética como un problema relacionado con el modo mismo en que se comprende epistemológicamente el mundo:

Quando usted estrecha su epistemología y actúa a partir de la premisa de que “Lo que me interesa soy yo, o es mi organización o es mi especie”, usted prescinde abruptamente de la consideración de otros circuitos de



la estructura integrada por circuitos. Usted decide que desea eliminar los subproductos de la vida humana y que el Lago Erie será un buen lugar para arrojarlos. Olvida que el sistema ecomental llamado Lago Erie es una parte de su propio ecosistema más amplio, y que si el Lago Erie se vuelve insano, su insania es incorporada al sistema más amplio de su pensamiento y su propia experiencia (Bateson, 1991, p. 517).

La adquisición de una epistemología compleja por parte del individuo advierte un sentido de corresponsabilidad más amplia que no engloba únicamente los propios actos individuales directos, sino también el efecto visto desde una perspectiva de ecología de la acción en los individuos, que, en el incremento de la complejidad y en el enriquecimiento humano, abre una brecha de posibilidades diversas hasta permitir una visión más unificada, abarcadora de la realidad sin quedar agotada, de tal forma que, en sentido paradójico, la profundización de la individualidad (que no se da fácilmente sin el aumento de la complejidad social y de especie) inaugura y amplía la comprensión de lo universal, y puesto que la vida abarca un conjunto complejo de relaciones en constante interacción, dentro de una serie de posibilidades de respuesta, las interpretaciones por parte de los individuos han de estar restringidas a su capacidad comprensiva y por ende a estos niveles de percepción (Mendoza, 2014), de ahí que se asuma que "cuanto más complejamente conscientes y exentos de compulsión ideológica sean

el individuo y la sociedad, tanto más libre será la elección de mundos y más profunda su participación en la realidad creadora" (Tarnas, 2008, p. 512), asunto que transversalmente atañe a la ética y los sentidos antropológicos del ser humano en el mundo.

Más aún, visto desde una perspectiva dialógica, infiere una ética de la corresponsabilidad ecológica, en la que el individuo se ve y puede ser visto como parte del holograma del todo que engloba a la humanidad entera, en ella sus individualidades se ven manifiestas como entramado reflejo de lo colectivo, y en su propio desarrollo individual se encuentra en juego su comunión participante con los otros mediante la simpatía, la amistad y el amor (Mendoza, 2014).

La ética desde una perspectiva compleja se concibe como resultado de la reflexividad sobre las decisiones, acciones y consecuencias de las decisiones y acciones por parte de los individuos más allá de sus consideraciones individuales (Morin, 2006), en razón de que "la solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros" (Rorty, 2015, p. 18). Esta se cristaliza en los actos humanos cuando se asume como un acto individual que comporta religación, en una primera instancia con el prójimo, para conducirse después en su complejización hacia la comunidad, la sociedad y hasta la especie humana, ello sólo posible en los individuos y las sociedad en la superación de sus egoísmos, en la comprensión



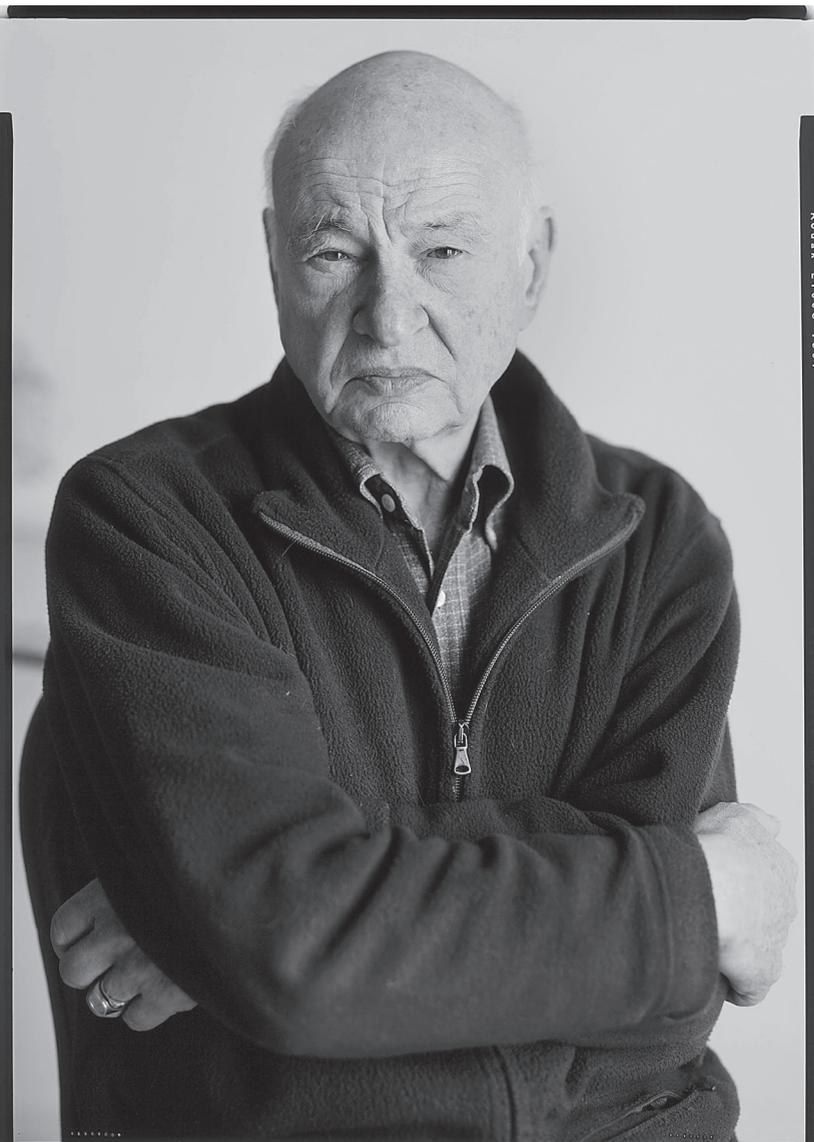
de la vida más amplia incluyente del otro y del mundo (Morin, 2006), una cosmovisión transpersonal.

Si la ética nace de la reflexividad, y la reflexividad es analógica a la conscienciación, siendo esta conscienciación a su vez aquello que posibilita el reconocimiento

y la posibilidad de discernir las diversas opciones electivas que el hombre mismo tiene frente al mundo, se entiende que la conscienciación como reflexividad está ligada a las posibilidades electivas, de manera que funge un papel importante en las libertades; es entonces que mediante la

reflexividad como espacio de posibilidad en razón de la conscienciación se inaugura el planteamiento ético que se instala como resultado de las operaciones de discernimiento, desde esta perspectiva Morin define de manera similar el conjunto libertad, ética y reflexividad que Foucault, este último planteó que “la libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1987, p. 111).

A la par, si la ética es religación y la conscienciación es la posibilitadora mediante la reflexividad de la libertad, suelo de la posibilidad ética, la conscienciación es también elemento religante, en tanto que permite la comprensión y sus límites mismos en la incertidumbre, que en el ser humano han de florecer mediante la consciencia de la muer-



Edgar Morin | Mundólogo



te, de lo cual se concluye que “asumir nuestro destino cósmico, físico, biológico es asumir la muerte al tiempo que se la combate. No hay refutación de la muerte. Todo destino viviente es trágico pero sabemos, experimentamos que hay una afirmación humana del vivir que está en la poesía, la religación y el amor. La ética es religación y la religación es ética” (Morin, 2006, p. 43).

La perspectiva moriniana respecto a la ética parece comulgar con una filosofía

de la finitud, en la comprensión del carácter finito del hombre, en el reconocimiento de lo mucho de azaroso y contingente de la vida, en función de que siempre muy a pesar del ente humano, navegamos en la incertidumbre sobre la vida, el mundo, los otros, nosotros, porque el mundo nos recuerda constantemente nuestro acontecer efímero y frágil, porque todo lo más importante se nos presenta como inaprehensible, escapa a nuestra lógica, se en-



cuentra en nuestros límites, de ahí que la emergencia del margen ético sea resultado de la lucidez, resultado de sabernos finitos, siendo que “cuanto más consciencia tomamos de que estamos perdidos en el universo y de que estamos metidos en una aventura desconocida, más necesidad tenemos de ser religados a nuestros hermanos y hermanas en la humanidad” (Morin, 2006, p. 41). Una comprensión así se representa como transgresión del mundo dado y a su vez como límite trascendido donde el sujeto surge como vivo (Mèlich, 2012), sólo de este margen ha de poder surgir la comprensión, puesto que hay una concordancia con la humanidad que todos somos, una concordancia en la consciencia de finitud, una ética de la finitud que muestra que “lo que hay de más bello, más conmovedor, más precioso, es lo que es más frágil, es decir, lo más perecedero, lo más contingente, lo más individual” (Morin, 2009b, p. 77).

Toda la fragmentación social debida al individualismo, la especialización, la jerarquización excesiva y la burocracia disminuyen la concepción por parte de los seres sociales de una visión solidaria y de responsabilidad social, porque alienan la consciencia del individuo como ser trinitario siempre en relación como individuo, sociedad y especie, y, por el contrario, por el reconocimiento de sí (y por tanto de la propia condición finita) y el reconocimiento del otro es que se asienta la responsabilidad y la solidaridad respectivamente, de este ideal surge la autoética que deriva en antropoética, que es una ética del género humano, en su reconocimiento trinitario como individuo-sociedad-especie, lo

cual a su vez deriva en una ética planetaria, para lo cual se requiere una visión de conjunto, religante, interdependiente, cosmocéntrica, transpersonal (Mendoza, 2014; Morin, 2006).

## Conclusiones

Desde esta perspectiva, ante un mundo como el que se observa, se considera de gran relevancia el desarrollo de una consciencia planetaria, la consciencia, emergencia relativamente actual, en conjunción con la inteligencia y el pensamiento desde el punto de vista intrapsíquico del individuo aún se encuentra subdesarrollada en lo general, de ahí que desde la perspectiva de Morin se considere no se ha podido aún hacer emerger el pensamiento complejo que a su vez posibilitaría una consciencia planetaria hacia una nueva ética de la corresponsabilidad, de la religación, de la solidaridad, de la tolerancia y la pluralidad, con una visión y actitud no alérgica con el mundo, que sin embargo cuestiona los lugares en donde la definición del mundo, lo humano y la realidad misma son simplificados, cosificados, donde el pensamiento pasa a un estado inerte al invisibilizar la incertidumbre que lo nutre y fortalece.

Desde una ética de la complejidad se considera entonces, que el paradigma de la simplicidad se ejerce como ideología al considerarse como el pensamiento único posible, al concebir en sus manifestaciones un conjunto de creencias reiterativas no sujetas a la criticidad y al invisibilizar las consecuencias éticas de la impostura de una razón que no se cuestiona a sí



misma, y que, irreflexivamente, al plantearse como verdad, propugna una pseudo-racionalidad que socava la capacidad autónoma de los individuos que podría potenciar y reconfigurar posibilidades de auto-eco-organización creadoras de una mayor complejidad subjetiva e intersubjetiva. La misma definición del desarrollo como tecnoeconómico da evidencias de tal impostura ideológica, un metadesarrollo se plantea como posible únicamente si se conduce de la mano de imperativos éticos globales, desde miradas multidimensiona-

les, que convoque a una revolución ética, psicológica, intelectual, desde el fomento de las libertades, las capacidades creativas de los individuos y de la autonomía hasta su convergencia con las participaciones comunitarias que aboguen por una conciencia planetaria y por ende transpersonal.

Mayor complejidad individual implica enriquecimiento intelectual, afectivo, práctico, una mayor capacidad para superar o tolerar muchos de los condicionamientos intrínsecos a la vida (aunque ello venga de mayor dependencia cultural pa-

radóticamente), una mayor ampliación del campo de libertad por parte del individuo, a su vez de una mayor comprensión de la corresponsabilidad de los propios actos, y, en ese sentido, un posible efecto directo loable a favor de la sociedad, surgido del reconocimiento de lo implicado en el subdesarrollo ético, cognitivo, afectivo, ya sea en razón de la emergencia por parte del individuo de su potencialidad creativa y constructiva para la mejora de las relaciones del hombre con el mundo, ya sea incluso en la puesta en marcha de una actitud ecológicamente ética en su modo de vivir sea cual sea este.

## Referencias

- Bajtín, M. (2012). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Planeta.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Capriles, E. (2013). "¿Curar la psicopatología llamada normalidad?". En M. Almendro. (coord.), *¿Qué es la curación?* (pp. 78-117). Barcelona: Kairós.
- De Sousa, B. (2000). *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Fromm, E. (2006). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Ciudad de México: FCE.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Mèlich, J. (2012). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.
- Mendoza, R. (2014). "La ética mirada desde la complejidad". En Patricia Gascón y otros (coords.) *Reflexiones en torno a la complejidad y la transdisciplina* (pp. 55-72). Estado de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Morin, E. (1999). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2006). *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2009a). *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2009b). *El método 2. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2010a). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010b). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El método 4. Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. y Kern, A. (2005). *Tierra-Patria*. Barcelona: Kairós.



Naranjo, C. (2013). *La revolución que esperamos*. Barcelona: La llave.  
Pániker, Salvador (2016). *Asimetrías. Hibridismo y retroprogresión*. Barcelona: Kairós.  
Rorty, R. (2015). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Skolimowski, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta.  
Tarnas, R. (2008). *La pasión de la mente occidental*. Girona: Atalanta.  
Weil, P., Leloup, J.Y. y Crema, R. (2003) *Normose. A patologia da normalidade*. Campinas, Sao Paulo: Verus.



*30 años*

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA  
DE GUADALAJARA

---

La Universidad Humanista