

## Sección aportes originales

# Apuntes para una eco-psicopatología con base en un existencialismo transpersonal desde una perspectiva compleja

Christian Omar Bailón Fernández  
Zapopan, Jalisco, México  
Universidad Antropológica de Guadalajara, México

### Resumen

Desde la perspectiva de la epistemología de la complejidad fundada por Edgar Morin, se establece un planteamiento afín a la perspectiva existencial respecto de lo que se ha de llamar el *pathos* de la fragmentación, se esboza como una relación absurdizante aquella que se establece en la época entre el hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo, en razón de que tal concepción epistemológica de pensamiento simple se caracteriza por pregonar lo fragmentario, lo separatista, lo disyuntivo y reductivo frente al cosmos, de ahí que por vía de esta cosmovisión parcelada se asuma un ser-en-el-mundo empobrecido, fraccionado, dividido y limitado, de modo que de la mano de una revisión hermenéutica se establecen una serie de puentes que colocan un replanteamiento de la salud psicológica en clave existencial transpersonal desde los posicionamientos diversos al respecto fundamentalmente entre las filosofías vitales de Edgar Morin, Eugene Minkowski y Maurice Merleau-Ponty.

### Palabras clave:

Psicología, Complejidad, Existencialismo, Transpersonal, Psicopatología

### Abstract

From the perspective of the epistemology of complexity founded by Edgar Morin, an approach related to the existential perspective is established with respect to what is to be called the *pathos* of fragmentation, it is proposed as an absurdizing relation that which establish today between man with himself, with others and with the world, because such an epistemological conception of simple thought is characterized by proclaiming the fragmentary, the separatist, the disjunctive and reductive in front of the cosmos, hence by way of this parceled worldview assumes a being-in-the-world impoverished, divided and limited, so that from the hand of a hermeneutic revision a series of bridges are established that place a rethinking of psychological health in a transpersonal existential key from the diverse positions on this fundamentally between the vital philosophies of Edgar Morin, Eugene Minkowski and Maurice Merleau-Ponty.

Keywords: Psychology, Complexity, Existentialism, Transpersonal, Psychopathology

### INTRODUCCIÓN

La articulación actual del mundo aparece desde una mirada de conjunto repleta de caos y fragmentariedad. Como evidencia de la crisis la desorganización personal y colectiva que acaece en la que la incoherencia es su resultado. Desorientados por una serie de inauténticas ambiciones de consumo, sumergidos en un mundo de explotación y dispersión cognitiva, los seres humanos sofocan su espíritu mediante la distracción, la saturación, la banalidad, y pierden las pocas posibilidades de libertad que quedan en un mundo abismado de constreñimientos ontológicos. La existencia misma, bajo esta óptica, pierde su cualidad artesanal para volverse una reproducción, una réplica, con las consecuencias patogénicas latentes en un modo de existir con estas características. Una vida anestesiada hacia la inocuidad por la distracción, la saturación y la banalidad catapultada hacia la parálisis del sin sentido, síntoma de la época.

Que el hombre viva de manera inauténtica, de manera inconsciente e irreflexivamente, es aún lo común, pues "todavía no hemos podido pasar de la complejidad inconsciente (del cerebro) a la complejidad consciente (del espíritu) (...) nuestra posibilidad de futuro descansa en aquello que constituye nuestro riesgo presente: el retraso de nuestro espíritu respecto de sus posibilidades" (Morin, 2010, p. 255). Debido a ello, como ideal de liberación, parece necesario reconocer la buena parte de alienación y condicionamiento que atañe al individuo actual, pues los seres humanos podrán autonomizarse parcialmente únicamente en la medida en que tengan un amplio reconocimiento de sus condicionamientos de los que depende su autodefinición, el conjunto de sus posibilidades, de tal manera que puedan lograr a partir de esa lucidez, realizar una serie de operaciones sobre sus determinaciones simbólicas y su ser inauténtico ya inoculado (Castoriadis, 2013) y salir de ese estado de degradación social-individual que supone la irreflexividad, la cual supone cierto tipo de asfixia subjetiva. Meramente de esta manera puede

entenderse que “un hombre sano es un hombre con margen, capaz de vivir desde sí mismo, parcialmente emancipado de la coacción de lo simbólico (...) capaz de autodiseñarse” (Pániker, 2001, p. 311).

La dimensión social que aquí se asoma supone que el individuo es el resultado de una serie de entretrejimientos de cosmovisiones y de posicionamientos epistemológicos que se nutren intersubjetivamente, es decir, tanto del resultado de lo social, como de lo individual, deviene el entrelace de perspectivas, de ello se deriva que el modo en que se configura la realidad depende del modo en que se expresan nuestras cosmovisiones sobre la realidad (Winch, 1990), la concepción Heideggeriana de ser-en-el-mundo es afín a este planteamiento.

### EL PATHOS DE LA FRAGMENTACIÓN

Para Bateson (1991), la problemática fundamental de la sociedad se deducía del posicionamiento epistemológico en que ésta se sitúa, esto es, el modo en que se organiza la perspectiva de la realidad, que él definía actualmente como fragmentaria, reductiva y disyuntiva. Fragmentaria al no reconocer el carácter interdependiente de todo lo que habita en el mundo, incluyendo en ello la ecología de la mente. Reductiva por posicionarse frente al mundo de una manera parcializada, que visualiza únicamente una pequeña parte, la que atañe a problemas específicos y no a la relacionalidad de todo con todo, y disyuntiva porque fracciona y segrega la realidad en cotos limitados que incluso terminan posicionándose como antagónicos. Es pues que el pensamiento de la modernidad que aún hoy persevera, heredero de la ciencia moderna, “fragmenta la unidad de lo real y termina por ocultar al hombre su vinculación con la tierra y el alcance de su naturaleza cósmica” (Altesor, 1999, p. 44).

Así, llevado al terreno de la ontología, es posible decir que el carácter fragmentario, disyuntivo y reductivo que se observa en la epistemología que hoy participa como ideología subyacente a la organización social en todas sus dimensiones también permea al mundo psicológico y existencial del individuo, pues “el conocimiento es inseparable de la existencia y la existencia es inseparable del conocimiento. Por lo tanto, la ontología y la epistemología son dos caras de la misma moneda” (Gonçalves, 1998, pp. 189-190). De modo que esta epistemología subyacente constituye un *pathos* que rigidifica los sistemas sociales, institucionales, familiares, y que en última instancia invoca a la fragmentación, la disyunción y la reducción del sí mismo. Similar a esta perspectiva Merleau Ponty (1993) planteaba que el pensamiento objetivista abolía la solidaridad del hombre con el mundo.

Así como un ojo no ve sin todo lo necesario para constituir una mirada, así también no hay posibilidad de una teoría desvinculada de la experiencia. Sin embargo, en sentido estricto, podemos hablar de un sujeto disociado de ciertas dimensiones de su experiencia posible debido a esta fragmentación señalada, un alejamiento de cierta consciencia plena,

que en su máxima expresión es lo que demuestra la alienación y disfuncionalidad psicológica actual del individuo, la sociedad y la especie.

Lo que aquí se argumenta es que las que podrían llamarse patologías del conocimiento actual (fragmentariedad, disyunción, reducción) advienen también patologías existenciales; la unidimensionalidad, la linealidad, la fragmentación, la no aceptación de la incertidumbre, el teoricismo, la mecanicidad, entre otros modos del pensamiento dominante de la época, adquieren forma en la vida cotidiana del individuo por vía de la desvinculación del mundo y de la vida, del sujeto de sí mismo, del yo y los otros, de la mente del cuerpo, de la razón y la emoción, entre teoría y praxis como entre palabra y experiencia entre otras fragmentaciones actuales, que en suma, instituyen lo real en una división alienante; la pérdida de una mirada de conjunto culmina en la imposibilidad de construcción de un sentido vital y palpante del cosmos en relación con nosotros mismos, a cambio de una mirada empobrecedora de la realidad y de la vida.

Esto supone que la consciencia en su posibilidad religadora del hombre con el cosmos se ha perdido, lo que en una interpretación heideggeriana supondría la pérdida del cuidado, del re-conocimiento de sí (Heidegger, 2012) y por ende de la relación intrínseca entre ser y mundo, que no es sino reflejo microcósmico del macrocosmos, este cuidado que en Heidegger es sinónimo de consciencia, se encuentra implícito en la epistemología compleja tanto como en las perspectivas existenciales. Mediante la ampliación de la consciencia o la constitución del cuidado el hombre se percata de existir en relación y participa en el mundo con su potencialidad sensitiva, simbólica e imaginativa implícita a la plenitud del vivir. Desde el momento en que se advierte la importancia de una actitud relacional que reconoce la interdependencia de los seres y el mundo, el ser humano vislumbra la unidad antropológica y la interconexión planetaria:

El cuidado fluye naturalmente cuando el «sí mismo» se amplía y profundiza hasta el punto de concebir la protección de la Naturaleza libre como la de nosotros mismos (...). Al igual que no precisamos de la moral para respirar (...) [Igualmente] si nuestro «sí mismo», en el sentido más amplio, abarca a otro ser, no precisamos de ninguna exhortación moral (...) (Naess citado en Capra, 2015, p. 33)

En un mundo percibido fragmentariamente, se antela la desorganización de manera destructiva, paso a paso supone sumergirse en un mundo vuelto un mar de insignificancia para los seres que lo habitan, conducido por saberes fragmentarios en pugna, por la falta de apertura a la pluralidad, destruyendo toda posible cohesión solidaria entre los individuos, dando vigencia y certidumbre al individuo unidimensional que antelaba Marcuse; la precariedad del ser difumina grisáceamente el crisol de sentido de la tierra y de los hombres, y se manifiesta analógicamente en la apatía cotidiana de donde la destructividad es resultado, de

ahí la necesidad del cuestionamiento de tal unidimensionalidad opresiva.

La exclusión, segregación y fragmentación del conocimiento es analógica a los modos en que existencialmente los seres humanos actúan frente a lo real, estos no son problemas meramente abstractos que sean irrelevantes al individuo de la vida cotidiana, ni linderos meramente competentes al suelo de la epistemología y de las ciencias del conocimiento. Son, en cambio, los mapas con los cuales se toman decisiones en la vida cotidiana, las políticas públicas, la manera en que se resuelven los problemas de toda índole, pues diagnósticos e intervenciones de todo tipo participan de estas mismas ópticas lógicas. El hombre es un ser que conoce el mundo a partir de su modo de representarlo, que a la par que conoce, con esas mismas categorías se define a sí mismo, y con ese conocimiento de sí mismo interactúa con los demás y opera de nuevo su relación con el mundo en un bucle retroactivo que después de nuevo le determina en parte. En esta retroalimentación constante y compleja toman forma las operaciones intersubjetivas de reconocimiento del otro, del mundo y de uno mismo.

### SER SIN SER-EN-EL-MUNDO

Esta perspectiva mantiene similitudes con los planteamientos de Merleau-Ponty, pues este consideraba que “la percepción es la experiencia ontológica fundamental” (Ramírez, 2013, p. 114), en la cual todo es inseparable (infragmentable), de ahí que el sujeto y el objeto, el yo y el mundo, el espíritu y el cuerpo, lo visible y lo invisible, mantengan una relación quiasmática, es decir, de entrelazo, estos “polos”, no son contrarios sino su otro lado uno del otro, su pliegue (Osvaldo, 2018). Esta percepción es activa, co-creativa, pues a través de nuestros sentidos y cuerpo nos implica y compromete con el mundo y los otros (Martínez, 2016).

Para Heidegger (2006), todos los humanismos a lo largo de la historia han sido concebidos a partir de una metafísica, esto es, a través de una previa interpretación establecida de la naturaleza, la historia y el mundo. Siendo así que, propone, que el único modo para extraerse de tales *a priori* es resolviendo al humanismo mismo desde su propio fundamento, esto es un humanismo que supone un cuidar que el hombre conserve su humanidad en lugar de volverse inhumano, cuestión que se deriva del olvido del ser. En este planteamiento se traslada la pregunta por lo originario del hombre hacia la comunión con su esencia como interpelación del ser. Pero si este ser es indefinible entonces es pura posibilidad e indeterminación (Heidegger, 2000), de ahí que la libertad humana se conciba como potencialidad de desestructuración y reestructuración sobre cualquier definición condicionante del propio ser como falso ser, sobre su estereotipo, sobre su ser como un producto, pues “tan pronto como uno sepa que está poseído por programas que marchan por sí mismos -afectos, costumbres, representaciones- habrá llegado al momento de tomar medidas que rompan ese estado de posesión” (Sloterdijk, 2012, p. 256). Ese lugar de

inconsciencia de la propia existencia, de alienación, es el lugar del ser caído, de la existencia inauténtica, un escape y un hundimiento en el abismo de lo impersonal, en la homogeneidad de la masa, sometiéndolo a las posibilidades del propio ser y las posibilidades para sí mismo (Arrese, 2011), lo cual a su vez tiene afinidad con la concepción de Laing (1977) respecto de que la psicopatología se encuentra emparentada con la negación de la propia experiencia, esta existencia inauténtica aparece como percepción preestablecida, una negación de la vivencia fenomenológica auténtica.

Antropológicamente, se puede entender que el hombre ha conferido y confiere, ha poblado y puebla de sentido sus contornos en la búsqueda de captación, internalización e identificación del significado del mundo, como una cierta necesidad de simbolizar la realidad, pues “ante la caoticidad que amenaza la experiencia cotidiana, la función terapéutica del símbolo consiste en proveer un ámbito de reconciliación con uno mismo, con la naturaleza y con los otros” (Duch, Lavaniegos, Capdevila y Solares, 2008, pp. 47-48). Tal es la función del *logos* en la vida humana, lo imperativo de la construcción del sentido parece encontrarse en la comprensión del sentido como una necesidad ontológica, pues desde el origen de la consciencia hay la voluntad de sentido, o dicho de otra manera, “la conciencia es un «órgano de sentido»” (Frankl, 1986, p. 103).

Si como se ha considerado se asume que la fragmentariedad epistémica de la época está ligada a la fragmentariedad ontológica, y éstas a su vez son auto-eco-productoras de la falta de sentido de la época, entonces se infiere que por vía de la trascendencia de la fragmentariedad que tiene raíz en una serie de configuraciones perceptuales condicionadas es posible la recuperación del mundo sentido y vivido, de la vitalidad. La recuperación del sentido propio ha de posibilitar la restitución de una relación existencial con uno mismo, los otros y el mundo ampliadora de sentido:

Solamente cuando la persona trasciende los límites del sujeto y objeto, de inmanencia y trascendencia, de presencia y ausencia, puede llegar a superar el miedo o la angustia de la muerte y será este pensamiento un signo y una exigencia de la salud mental (Altesor, 1999, p. 19).

Para Minkowski, a razón de una concepción de esquizofrenia basada en el planteamiento de Bergson, había que concebir esta fragmentariedad psíquica como una forma de “pérdida del contacto vital con la realidad” (Minkowski, 2000, p. 88), que también consideró una forma de “racionalismo mórbido”, ésta -planteaba- sepulta al paciente en una rigidez que excluye lo irracional, el movimiento, la progresión, el impulso vital, pues según 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). Se podría decir que la fragmentación de la

época mantiene ese mismo racionalismo mórbido (y por ende rígido), y de verse así, la creatividad adquiere el carácter analógico de lo complejo, pues ésta, para subsistir, necesita de cierto desorden, irracionalidad, vitalidad y azar (Paniker, 2001).

Una cierta dimensión transpersonal de lo existencial se encuentra aquí implicada en la asunción de que la salud mental de un individuo según Minkowski depende de que éste construya su propia cosmología (cosmos viene de cósmica, lo bello y ordenado), es decir, de la capacidad del ser humano para construir un sentido global dinámico que le provea de una capacidad auto-eco-organizativa, es decir, la posibilidad de construir una auto-eco-relación armónica entre uno mismo, los otros y el mundo:

Minkowski entiende que la falta del sentido de implicación o de unificación del hombre con el mundo es la causa de la enfermedad mental. La misma determina una pérdida del “estado de equilibrio en el universo”. De allí surge la conciencia de nuestra propia limitación, de nuestra insuficiencia, de nuestro aprisionamiento dentro de la propia personalidad que ha sido la consecuencia de una falsa interpretación de lo que son y deben ser nuestras relaciones con la naturaleza. Por ello, el falso conflicto entre hombre y naturaleza está muy próximo a la enfermedad (Altesor, 1999, p. 25).

### **SER-CON-EL-MUNDO Y SER-PARA-EL-MUNDO**

Como se ha dicho, si se asume que el modo de relacionarse del hombre con el mundo es dependiente de su cosmovisión del mundo, se ha de concebir, visto de manera individual, que “cuanto más auto-relación siente un ser, más es capaz, en la estructura polar de la realidad, de participar” (Tillich, 2018, p. 105), de ello se sigue la comprensión de que la desvinculación del ser humano con el mundo y con los otros remite a una desvinculación de la propia entidad individual.

Para Edgar Morin (1999a), el desarrollo humano no debía desprenderse de su carácter antropológico originario, esto es, debía conservar una comprensión global y no unidimensional. Por ello, consideró mejor la noción de metadesarrollo, en donde la tríada individuo-sociedad-especie no debía ser fragmentada en las consideraciones analíticas, de modo que el desarrollo social generara un detrimento de la individualidad o el incremento de la individualidad la anulación de la especie. En ese mismo orden la apuesta implícita de este desarrollo en perspectiva de complejidad es que “todo desarrollo verdaderamente humano significa desarrollo conjunto de las autonomías individuales, de las participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia con la especie humana” (Morin, 1999b, p. 27), lo cual es equivalente desde una perspectiva psicológica a la concepción implícita de la perspectiva existencial de Minkowski, Merleau-Ponty y más actualmente de Ernesto Spinelli sobre que, para que la salud mental exista, deben contemplarse los equilibrios posibles entre las relaciones del individuo consigo mismo, con el mundo y con los otros (Spinelli citado en Martínez,

2011). Lo contrario difícilmente se puede considerar enriquecedor y por ende humanamente desarrollador, puesto que estos ámbitos que se encuentran entrelazados quiasmáticamente se retroalimentan entre sí:

Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas, una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí. Esta distancia mide en cada momento la «amplitud» de mi vida (Merleau-Ponty, 1993, p. 301).

Esta amplificación de la propia vida, contraria al “achicamiento del espacio vivido, que no deja ya margen al enfermo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 301), supone un ensanchamiento de la percepción del individuo por una ampliación del espacio vivido que disuelve las fragmentaciones y los enclaustramientos ontológicos implícitos a la estructura de ser-en-el-mundo, cuestión que perfila hacia el descubrimiento de lo religante en la vida del individuo, en una relación singular de concordia consigo mismo, con los otros y con el mundo.

En función de las perspectivas aquí expuestas, no es suficiente la búsqueda y construcción del sentido de vida individual si este no incluye la elaboración de una nueva relación no fragmentaria entre el individuo, los otros y el mundo en un sentido trascendente. Esto supone una participación ampliada de la vivencia humana. El enriquecimiento multidimensional de la vida desde una conciencia ecológica (transpersonal) entre individuo-mundo debe emerger del acto co-creativo de la relación en construcción, desde la partitura única y armónica que nace de una individualidad con sentido de pertenencia al mundo en el que vive, y con el compromiso con los otros con los que convive. Esto es que, desde este ángulo, el desarrollo psicológico encuentra como finalidad el aumento de la participación co-creativa del individuo con el mundo, y esto será posible en la medida en que los individuos amplíen su nivel de compromiso existencial consigo mismos, con los otros y con el mundo, suelo nutricio del desarrollo de la conciencia: Puesto que la comprensión humana no está inequívocamente obligada por los datos a adoptar una u otra posición metafísica, de ello se sigue un elemento irreductible de elección humana. Así entran en la ecuación epistemológica, además del rigor intelectual y contexto sociocultural, otros factores como la voluntad, la imaginación, la fe, la esperanza y la empatía. 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).

Aquí se toma el concepto de participación de la antropología de Lévy-Bruhl para, en primera instancia, hablar de la manera en que fue considerado el modo de convivir con el mundo de la mentalidad “primitiva” de una manera inmersa y confluyente en los fenómenos, en una convivencia con el mundo natural (Gómez, 2003). Para Morin, desde la complejidad, ha de ser necesario extender tal concepción a todo el

ámbito del pensamiento humano para asumir la participación como el modo fundamental de interactuar como seres humanos abiertos al entorno que les circunda, considerando que el individuo "asume el mundo y se autoafirma en él por medio de tales participaciones, donde encuentra infinitas posibilidades de autodeterminación" (Gómez, 2003, p. 14).

El concepto de participación en este sentido adquiere una connotación diferente desde una mirada compleja cuando, si bien se vislumbra en un primer paso una participación primitiva en fusión con lo que es emergente y espontáneo entre imaginación, mundo y naturaleza, se observa la antítesis en la actualidad en la concepción fragmentaria de mente, cuerpo, otros y mundo como disociados.

La propuesta invita entonces a una reinención de la participación mediante el reencantamiento del mundo por vía del reconocimiento de que el acceso y la inmersión profunda en el mundo de la vida depende de la propia disposición simbólica e imaginaria que el ser humano mismo tiene con esa realidad con la que se relaciona. Si el mundo tiene mucho de incierto e inenarrable, nuestro acceso a él es por vía de la representación, de la institución imaginaria que los individuos elaboran a través de los modos en que participan de lo real y en lo real (Castoriadis, 2013), de ahí que para el individuo que amplía su captación existencial a una mirada compleja, la realidad adquiera un carácter multívoco, pues en consciencia de su reflexividad, el ser humano admite la reconstrucción de sí mismo mediante cierta re-percepción en relación con su mirada sobre sí mismo, el mundo y la vida. Para Osvaldo (2018) esto concuerda con los últimos apuntes de Merleau-Ponty sobre el quiasmo, pues la imaginación es el quiasmo común posible entre el cuerpo y el alma, y su disposición supone colocarse en el borde del ser que significa también dar cabida a la posibilidad creativa del ser humano para trazar las aperturas y puentes entre lo visible y lo invisible, siendo también el puente que entrelaza todas las dimensiones psicológicas.

Tal como argumenta Tarnas (2008), las compulsiones ideológicas son aquellas determinaciones estructurales que los individuos asumen en su modo de ser-en-el-mundo sin localizar continuamente sus efectos y sin considerar las disonancias que éstas generan en el modo en que participamos en la vida. Tales condicionamientos transdimensionalmente articulados en la globalidad de la existencia de un individuo, estructuran modos de ser-en-el-mundo constrictivos, limitantes, empobrecedores (Martínez, 2011), un planteamiento como el que aquí se propone comulga con una mirada transpersonal desde lo existencial en cuanto a que aspira "a trascender las estructuras, identificaciones y preocupaciones humanas condicionadas para que podamos acceder a la realización directa de lo transhumano" (Welwood, 2002, p. 263). Esto se vislumbra como la ampliación de los márgenes de sentido que culmina en una relación antropocósmica creativa, puesto que en una

vivencia transpersonal desde un marco existencial "toda «naturaleza muerta» deviene viviente, tiene su contacto, nos revela el sentido de la vida, del hombre, del cosmos" (Minkowski citado en Altesor, 1999, p. 66).

La invitación implícita supone la vivencia de la realidad desde una percepción unitaria en comunión con lo diverso, pues el cosmos es inagotable, incognoscible y siempre abierto. Para Frankl (1994), en este sentido, la dimensión existencial transpersonal subsiste en el hombre común como autocomprensión ontológica prerreflexiva que le invita y le hace un llamado a trascender más allá de su individualidad, a aportar al mundo, a darse a sí mismo yendo más allá de sí para el otro y el mundo, esta autotrascendencia para él suponía la esencia de la existencia humana.

Con afinidad al respecto, Morin plantea la necesidad de una concepción de auto-trascendencia que culmine en una consciencia planetaria, el individuo al reconocer su participación co-creativa con el mundo, asume, como deber ético hacia la responsabilidad planetaria hacerse cargo de ello, de la co-responsabilidad inherente, en tanto reconocimiento de co-participación en la construcción de las relaciones con el mundo, del mundo mismo, de las relaciones con los otros y del hombre consigo mismo, una co-responsabilidad cognitiva, imaginaria, afectiva, relacional, conductual (participación compleja consciente), en ello radica una ética planetaria y una autoética mediante un repensar las representaciones con que el ser humano configura su modo de relacionarse con lo infinito, pensar el pensamiento renovando sus posibilidades, actualizándolas, potenciándolas y a sí mismo también con ello, cuestión que requiere imaginación radical para poder regenerar individualmente un sentido de religación cósmica, indicio de salud mental para Minkowski.

## CONCLUSIONES

La perspectiva existencial mantiene un vínculo vivo con la mirada ecológica del paradigma de la complejidad al posicionar al ser humano como ser en relación, al situar una ética de la responsabilidad y del cuidado como correspondencia frente al otro, al asomarse a la importancia de la alteridad considerando el suelo nutricional de la intersubjetividad, al considerar la consciencia de la finitud, la precariedad y la incertidumbre en el ser humano, y al rescatar el sentido trascendental de lo humano más allá de sí mismo como elemento clave para la salud mental. En este artículo se recuperan algunas propuestas que permiten el planteamiento de una óptica existencial que conserva una concepción de la salud mental desde un punto de vista ecológico que incluye recobrar la experiencia vital, y junto a ello, el desarrollo de una consciencia transpersonal desde un punto de vista existencial que incluye resaltar la relevancia de una vida en armonía con uno mismo, los otros y el mundo.

Una época como la actual desgrana todo sentido cohesivo y solidario del propio individuo sobre sí y de su relación intrínseca con la totalidad; la violencia

implícita en la separatividad del conocimiento y la vida, el individualismo, el sentido de competencia y el pensamiento simple configuran un mundo restringido tanto para la vivencia interna de los seres humanos como para los modos dominantes con que se invita a participar en el mundo que contribuyen a considerarlo ajeno e incluso extraño donde el hombre es un extranjero. En este sentido, la perspectiva de Edgar Morin mantiene una comunión con una serie de presuposiciones existenciales bastante vigentes que emanan del pensamiento de Minkowski y Merleau Ponty en una apuesta de replanteamiento del mundo como un mundo vívido, interdependiente, con un potencial creativo inagotable. Todo ello inaugura la posibilidad de redibujar en el sentido humano un compromiso existencial profundo que permite una ruta interpretativa pertinente por su posibilidad terapéutica desde el ángulo de la crisis existencial actual de la humanidad.

Visto así, un proceso psicoterapéutico desde estos planteamientos tiene su utilidad en promover desde la recuperación del cuidado, la consciencia de la propia mismidad y de la relacionalidad del propio ser desde una mirada ecológica, necesidad inherente en el hombre para la armonización continua de una relación constructiva consigo mismo, con los otros y con el mundo. Al asumirse que la construcción de la propia salud psicológica es dependiente de la ampliación de la mirada existencial tanto en la vida vivida como en su vínculo inherente de ser-en-el-mundo, la emergencia de esta consciencia, ligada tanto al tacto terapéutico como al enriquecimiento de la mirada, posibilita la elaboración de un compromiso existencial profundo desde un sentido participativo. Estas implicaciones se catalizan como el principal recurso del escenario psicoterapéutico en la extensión presencial, existencial, relacional y discursiva del ámbito, y revelan la necesidad de mantener activo un espacio ampliado que sea fuente inagotable de mundo y vida.

## Referencias

- Altesor, H. (1999). *Cosmologías. De Minkowski a Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos.
- Arnau, J. (2016). *La invención de la libertad*. Girona: Atalanta.
- Arrese, H. (2011). La ética de la autenticidad en ser y tiempo. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (15), 118-141.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Planeta.
- Capra, F. (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Ciudad de México: Tusquets.
- Duch, L., Lavaniegos, M., Capdevila, M. y Solares B. (2008). *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. Ciudad de México: UNAM CRIM.
- Frankl, V. (1986). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1994). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder.

- Gómez, P. (2003). *La antropología compleja de Edgar Morin. Homo Complexus*. Granada: Universidad de Granada.
- Gonçalves, O. (1998). Hermenéuticas, constructivismo, y terapia cognitivo-conductual: del objeto al proyecto. En: M. Mahoney & R. Neimeyer (comp.), *Constructivismo en psicoterapia* (pp. 179-217). Barcelona: Paidós
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Laing, R. (1977). *La política de la experiencia*. Barcelona: Crítica.
- Martínez, E. (2011). *Los modos de ser inauténticos. Psicoterapia centrada en el sentido de los trastornos de la personalidad*. Colombia: Manual Moderno.
- Martínez, E. (2011). *Las psicoterapias existenciales*. Ciudad de México: Manual Moderno.
- Martínez, Y. (2016). *Filosofía existencial para terapeutas y uno que otro curioso*. Ciudad de México: LAG.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Minkowski, E. (2000). *La esquizofrenia. Psicopatología de los esquizoides y los esquizofrénicos*. México: FCE.
- Morin, E. (1999a). *Introducción a una política del hombre*. Barcelona: Gedisa
- Morin, E. (1999b). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Santillana – UNESCO.
- Morin, E. (2010). *El método 3. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra.
- Osvaldo, G. (2018). Quiasmo e imaginación en el "último" Merleau-Ponty. *Diánoia*, 63(80), pp. 71-95.
- Pániker, S. (2001). *Aproximación al origen*. Barcelona: Kairós.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pretextos.
- Tarnas, R. (2008). *La pasión de la mente occidental*. Girona: Atalanta.
- Tillich, P. (2018). *El coraje de ser*. Madrid: Avarigani.
- Welwood, J. (2002). *Psicología del despertar*. Barcelona: Kairós.
- Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

## Curriculum

Licenciado en Psicología y Maestro en Ciencias de la Educación. Universidad del Valle de México. Doctor en Desarrollo Humano. Universidad Antropológica de Guadalajara. Psicoterapeuta, Profesor e Investigador, actualmente profesor de la Universidad Antropológica de Guadalajara y miembro del comité editorial de la revista Pilares de la Universidad.

**Correo de contacto:** [omarbailon@unag.mx](mailto:omarbailon@unag.mx)

**Fecha de entrega:** 10/05/2019

**Fecha de aceptación:** 20/07/2019