

# *Morin y el Budismo Zen, una coyuntura posible*

## *Por Soledad Speranza<sup>1</sup>*

### **Resumen**

En el presente trabajo nos proponemos señalar aspectos en común entre la filosofía del budismo Zen y las concepciones de sujeto y del mundo propias del paradigma de la complejidad. De este modo, veremos cómo lo que llamamos principio hologramático está presente en ambos modos de pensamiento y de ejercicio del espíritu vital. Decidimos centrarnos específicamente en este principio (y no a los restantes) porque es el que identificamos más claramente en la filosofía Zen según la plantea Byung Chul-Han, lo que no excluye la posibilidad de indagar relaciones en torno a los restantes. Nuestra intención es encontrar correlatividades entre ambas concepciones respecto al modo de concebir al mundo y al sujeto, y hallar rastros de la filosofía oriental en el pensamiento complejo, con la posibilidad de proyectarnos hacia una perspectiva superadora que identifique aspectos integrados de oriente y occidente, todo en respuesta o activado por la crisis actual que transitamos como humanidad.

Palabras claves: budismo Zen – Holograma - ser o sujeto– inmanencia.

---

<sup>1</sup> Lic. en psicología Ma Soledad Speranza MP 2954 ME 534, miembro de EMAF (Equipo Multidisciplinario de Abordaje de Familias y Parejas de Córdoba). Trabajo final realizado para la asignatura Fundamentos Epistemológicos del Pensamiento Sistémico dictado por la Dra. Josefa María Ceretto para la Maestría en Pensamiento Sistémico de la UNR dirigida por Saúl Ignacio Fuks (2020).

## **Abstract**

In the present work we intend to point out common aspects between the philosophy of Zen Buddhism and the conceptions of the subject and the world typical of the paradigm of complexity. In this way, we will see how what we call the hologrammatic principle is present in both modes of thought and of the exercise of the vital spirit. We decided to focus specifically on this principle (and not the rest) because it is the one that we identify most clearly in Zen philosophy as proposed by Byung Chul-Han, which does not exclude the possibility of investigating relationships around the rest. Our intention is to find correlations between both conceptions regarding the way of conceiving the world and the subject, and to find traces of Eastern philosophy in complex thought, with the possibility of projecting ourselves towards a superior perspective that identifies integrated aspects of East and West, all in response or activated by the current crisis that we are going through as humanity.

Keywords: Zen Buddhism - hologrammatic principle - being or subject - immanence.

## **Introducción**

La lectura de textos de Morin nos conecta con la idea de un pensamiento anticipatorio y predictor de acontecimientos de carácter planetario comparables con lo que estamos viviendo en la actualidad y con la posibilidad de reflexionar respecto a las diferencias que se encuentran entre la manera en que se lee la complejidad antes de la pandemia por COVID 19, y el modo en que se lo hace después de ella, cuando lo que se intentaba pronosticar como catástrofe necesaria de acuerdo al modo en que los humanos nos hemos convertido en parásitos de la tierra, ya sucedió.

Nuestras preguntas girarán entonces en torno a los tiempos humanos de toma de conciencia respecto de cuestiones que atañen a nuestra supervivencia, y a la pregnancia de ciertas cegueras que nos han impedido llevar adelante acciones tendientes a impedir o contrarrestar las catástrofes producto de *nuestra ruptura*

*del pacto de convivencia entre nuestra especie y su medio*, en proceso de mutación.

Sabemos que cuando la ruptura de lo que llamamos *imprinting*, -esa marca cultural que impone la cultura, esa impronta matricial producto del proceso de normalización cultural- se vuelve muy profunda, el desvío que brota de la fisura puede producir una revuelta de las verdades y saberes reinantes dando la posibilidad de que se gesten nuevas teorías y matices culturales. Pensamos entonces en términos de condiciones innovadoras en medio de una situación absolutamente disipativa, con múltiples aperturas posibles a partir del punto de bifurcación en el que la humanidad parece hallarse. Se abre una brecha, posible “*caldo de cultivo*” de rupturas y transformaciones por advenir.

Nos preguntamos asimismo, siguiendo los vaivenes de nuestros autores, en qué consistiría este nuevo “contrato social”, entre nosotros y con la naturaleza, que nos llevaría indefectiblemente a una reforma del pensamiento y de la educación, que a su vez derivarían en un nuevo contrato social, al modo de un bucle de recursividad. Esto para pensar en nuestra situación mundial vuelta inmanejable desde el paradigma de la simplicidad y de fragmentación de lo real.

Se trata de repensar la relación ecosistémica entre la humanidad y el planeta, que requiere de una nueva perspectiva cosmo-antropo-psico-sociológica. Nos es inminente crear un nuevo sujeto que contemple la humanidad y su “objeto mundo”: en la tarea de *crear un nuevo contrato entre la Humana Condición (doblemente condicionada y condicionante) y su entorno*.

Así es como la propuesta es pensar en la posibilidad de que el cambio paradigmático al que nos vemos impelidos tenga que ver con volver a ciertos fundamentos filosóficos antiquísimos, entre los cuales están los que nos propone el budismo Zen según Byung-Chul Han (2018), y aspirar así a una integración entre nuestro progreso occidental y los valiosos recursos vitales del Viejo Oriente.

### **La concepción del ser o sujeto según el budismo zen**

El Budismo Zen “es una forma del budismo *Mahayana*, originaria de China, con una orientación meditativa” (Han, 2018: 9). *Mahayana* significa “gran vehículo” o medio para sacar a los seres vivos de una existencia de dolor, puesto que la

doctrina de Buda no está planteada al modo de ninguna verdad, está libre de la coacción de la verdad que determina el discurso cristiano. La peculiaridad del budismo Zen, de la mano de *Bodhidharma* su fundador, es mostrar el corazón del hombre, mirar la propia naturaleza y alcanzar la iluminación y llegar a ser Buda.

El mismo autor habla de la filosofía Zen como aquella que se caracteriza por la ausencia de la “subjetividad excluyente” o “la voluntad consciente”. La categoría del poder tampoco condice con la nada budista puesto que vemos en ese mismo poder una manifestación de la “substancia” o del “sujeto” que deriva en una economía del dominio y en la adhesión a una estructura narcisista.

En China o en Oriente Medio da un giro radical hacia la *inmanencia*, hacia el aquí de la existencia, quedando totalmente despejado de toda alusión a algo sagrado o a todo “allí divino”. Se expresa el “espíritu cotidiano” siendo el ser un mero reflejo de todo lo que lo rodea.

La falta de concentración del poder en un *nombre* conduce a la ausencia de la violencia. Nadie representa un poder. Puede verse el fundamento de esto en un centro vacío, que no excluye nada, que no está ocupado por ningún sujeto del poder. (...) El fundamentalismo estaría en contradicción con su esencia. (Han, 2018: 21-22)

No hay de este modo nada que se asemeje al ser plegado sobre sí mismo, a la estructura cristiana de reflexión en Dios; ni nada que se condense o concentre para constituir un yo (interioridad subjetiva). Así plantea cómo el budismo Zen está libre de toda referencia narcisista a sí mismo, ya que la iluminación (*Satori*) es el “despertar a lo ordinario”(Han, 2018: 22).

Este modo de pensar está animado por una originaria confianza en el aquí del mundo, un impulso de retorno a lo cotidiano, por eso es mundana, porque toda búsqueda de un allí extraordinario desvía del camino, y porque niega la existencia de algo sagrado, y “esta actitud del espíritu que no conoce el accionismo ni el heroísmo, es sin duda característica del pensamiento del Lejano Oriente en general” (Han, 2018: 43).

Se trata de ver lo inusitado en la repetición de lo acostumbrado, de lo más antiguo. *Satori* desemboca en una singular repetición. El tiempo de la repetición, como tiempo sin cuidado (preocupación), promete un buen tiempo” (Han, 2018: 54).

La ejercitación apunta entonces a hacerse desaparecer, como dice Han (2018), hasta no saber si uno es el que bebe o el té que está bebiendo, puesto que se trata de una unidad, en la que los entes no desaparecen, pero en la que resulta imposible separarlos.

Sabemos que la substancia es el concepto fundamental del pensamiento occidental, que apunta a lo duradero más allá de todo cambio y es constitutivo de la mismidad y unidad del ser. Lo mismo, lo idéntico persevera y se delimita frente a lo otro, y es así como se afirma. Descansa entonces en la distinción y en la separación. Uno de los conceptos centrales del Zen es el de *sunyata* o vacuidad, y representa un movimiento de *ex-propiación*, des-limitador, en el que nada se condensa en una presencia masiva y nada descansa solo en sí, sino *en una relación recíproca*.

No se considera entonces ninguna “trascendencia” o “lo totalmente otro” que se anteponga a las formas que aparecen, que oscilan entre presencia-ausencia, ser y no ser. Nada es definitivo, ni se impone, ni se delimita, ni se cierra. Todos los entes o figuras pasan las unas a las otras, se amoldan y se reflejan entre sí como si el vacío fuera un medio de “amistad”.

Esto sucede, dice Han en el plano de la “indiferencia”, en el que los entes se conjugan o compenetran recíprocamente, quedando así suprimidas las diferencias puesto que se reflejan entre sí y “fluyen” al punto que “la montaña es el río”, y esto no en un sentido metafórico o simbólico sino en términos de literalidad, de lo que *está ahí* (Han, 2018: 61).

Se aspira a un ver des-limitado que tiene lugar antes de la separación “sujeto” y “objeto”, con lo que el sujeto no debe imponerse a la cosa, sino que la cosa ha de ser vista tal como ella se ve a sí misma. Es una especie de primacía del objeto antes de que éste sea apropiado por el sujeto. Se trata de un “ver amistoso”, que deja ser al otro en su “*ser así*”.

El campo del vacío se encuentra entonces libre de la coacción de la identidad, para pensar en términos de unidad y compenetración recíproca. Pero esto no implica ningún revoltijo sin figura ni forma, ni ninguna negación de lo particular, explica Han (2018), sino que se conserva la forma, pero se impide que el individuo se aferre a sí mismo, se disuelve la rigidez substancial, y nada domina. Hay unidad y hay distinción. Y justamente lo negado es la delimitación

substantial que engendra opuestos. En este punto Morin se refiere a algo diferente cuando habla de los antagonismos como concordantes o complementarios, reconoce los opuestos como parte del mundo complejo.

Se predica de que: “Los entes moran los unos en los otros, sin imponerse, sin impedir al otro” (Han, 2018: 68). Esto es, el espejo del que nos hablan se encuentra vacío en sí mismo, extiende la mano y es afable con quien lo visita, al modo de una *fonda*, que al ser nadie y estar vacío puede albergarlo todo. No es un vacío pasivo o inerte sino uno *afable y receptivo*. Recordemos que, en El Método, Morin menciona lo que el Tao llama *El espíritu del valle*, que “recibe todas las aguas que se vierten en él” (Morin, 1993: 39).

Otro elemento fundamental resulta ser el de la *Transformación*. El hombre carente de lo que llaman preocupación se va transformando con el devenir de las cosas, en vez de permanecer o perdurar. Veamos dos referencias impactantes en torno a lo que venimos desarrollando. Dice Han “La mismidad de un nadie, despedida de sí misma, consta de reflejos de las cosas”, y más adelante, “el corazón no es aquí el órgano de la interioridad. Pulsa en cierto sentido afuera. Su anchura es coextendida con la del paisaje” (Han, 2018: 98-99).

El Espejo no es un espacio narcisista, sino un lugar de transformación. Las máscaras son fluctuantes, y la expresión es compleja y tiene múltiples estratos, no pudiendo fijarse a nada. El autor hace referencia al “flujo de viento”, para decir que “caminar con el viento sería una forma singular de habitar, la cual es amiga de la finitud. Habitar significa familiarizarse con la finitud”(Han, 2018: 111).

Y esto no solo se refiere a la relación con el mundo, sino también a la relación del ser consigo mismo. De “aquel espíritu que, en correspondencia con las cien mil circunstancias, se transforma constantemente como el agua” (Han, 2018: 122).

No habitar en ninguna parte significa no aferrarse a uno mismo, ni afianzarse en uno mismo; sino dejarse marchar, soltarse en medio de la caducidad, adaptarse a los cambios de las cosas, dejarse perecer a uno mismo en vez de permanecer. Por eso caminar significa hacer que también el sí mismo esté en camino (Han., 2018: 114).

Se hace referencia a una tristeza clara y serena, que no mora en ninguna parte y siempre está despidiéndose, para diferenciarla de una tristeza que llaman

cerrada, que se esfuerza por dejar afuera el tiempo y la caducidad de lo perecedero. Esta “serenidad alegre” se distingue a su vez de una alegría que carece de la profundidad de la tristeza. Vivimos y morimos enteramente antes de la separación entre vida y muerte; mientras que mirar más allá de la vida, como solemos pensarlo desde la cristiandad occidental, es de algún modo constituirlo como lo completamente “otro” de la muerte.

### **La concepción del ser o sujeto desde la perspectiva de la complejidad**

Si partimos de una descripción del sujeto occidental, y tomamos como referencia lo expuesto por Morin en Fried Schnitman (2002), podemos decir que no se encontraba lugar para la noción de sujeto en la ciencia clásica, aunque sí en las reflexiones de Descartes de su *Cogito*, en el que el sujeto se vuelve fundante de toda verdad posible. Y, como dice el autor, se reencuentra también el ego transcendental o trascendentalizado en la filosofía Kantiana.

El paradigma de la complejidad incluye la noción de sujeto en tanto autónomo. Esta noción de autonomía nos lleva a la de autoorganización, concepto señalado por Heinz Von Foerster (1968) como paradójico, en la medida en que, según el segundo principio de la Termodinámica, todo sistema extrae su energía del mundo exterior. Es decir que, para ser autónomo, *hay que depender del entorno energética, informativa y organizativamente*. Según Von Foerster, toda auto-organización es dependiente. Notemos en este punto los resabios del pensamiento anterior.

Morin introduce, por su parte, la noción de auto-eco-organización, para decir que la capacidad de autorrepararse y autorregenerarse en procesos de organización recursiva es propia de los sistemas vivos, organizados en forma de bucles recursivos en los que los productos retroactúan en su propia causa.

El individuo es, pues, un objeto incierto. Desde un punto de vista, es todo, sin él no hay nada. Pero, desde otro, no es nada, se eclipsa. De productor se convierte en producto, de producto en productor, de causa deviene efecto y viceversa. Podemos así comprender la autonomía del sujeto, pero de una manera extremadamente relativa y compleja (Morin, 2002: 72).

Así como la auto-organización es auto-eco-organización, la autorreferencia es auto-exo-referencia, lo que significa que para referirse a sí mismo, el sujeto debe referirse al medio que lo rodea de modo ineludible, y vice versa. Es este proceso de auto-exo-referencia lo que constituye, según este modelo, la identidad subjetiva, siempre cambiante, y en proceso de construcción-deconstrucción-reconstrucción, en un devenir permanente sin cierre. Hablamos en términos de conjunciones, en vez de disyunciones. Vivimos en una toma de conciencia en permanente conflicto, que solo evitamos haciendo apuestas inciertas y aleatorias, puesto que nuestra condición de sujetos es la de vivir en la incertidumbre y el riesgo. Lo explica del siguiente modo:

El individuo-sujeto puede tomar conciencia de sí mismo a través del instrumento de objetivación que es el lenguaje. Vemos aparecer la conciencia de ser conscientes, y la conciencia de sí en forma claramente inseparable de la autorreferencia y de la reflexividad. Es en la conciencia donde nos objetivamos a nosotros mismos para Re subjetivarnos en un bucle recursivo incesante (Morin, 2018: 80-81).

La tragedia del sujeto humano dice Morin (2002) está ligada a la incertidumbre, planteada en los siguientes términos: el yo no es ni primero, ni puro, ni está solo, ni es único. Es solo una estructura organizadora que nos obliga a asociar nociones antagónicas, a pensar las ambivalencias, las incertidumbres. Un yo que es de carácter central y periférico al mismo tiempo, significativo e insignificante, por lo que no debiera ser ni disuelto ni trascendentalizado. Se sostiene entonces desde este paradigma un concepto de hombre de doble entrada: una entrada biofísica, y una sociocultural, que se remiten entre sí o recursivamente.

El sujeto que plantea la complejidad es aquel que naufraga de las antiguas certezas absolutas ininterrumpidamente, y que solo se sitúa definitivamente en los puntos de interrogación. Es decir que se trata de un espíritu humano que debe estar en condiciones de afrontar las incertidumbres, y el destino incierto de cada individuo y de toda la humanidad. La inmanencia a la que refiere el modo de pensamiento anterior, lejos de lo trascendental como modelo alejado de lo humano, demasiado humano.

Nada permanece nunca estático, todo está siendo siempre en un devenir inacabable. Todo lo que es solo puede nacer del caos y la turbulencia, debiendo

resistir enormes fuerzas de destrucción, puesto que el cosmos se organiza al desintegrarse, y todo lo que vive debe regenerarse sin cesar. Somos entonces sujetos capaces de auto-reorganizarnos, auto-repararnos, y auto-reproducirnos, y la vida nace de una mezcla de azar y necesidad (Morin, 1999).

La auto-eco-organización viviente se regenera permanentemente a partir de la muerte de sus células, lo que nos hace pensar que también vivimos de muerte, y que las ideas antagonistas de vida y muerte resultan ser paradójicamente antagónicas y complementarias a la vez. Esto claramente coincide con la postura anterior en la que vimos cómo se trata de una corriente filosófica que plantea que morimos tantas veces para renacer antes de lo que entendemos como la muerte definitiva.

Dice Morin que contrariamente a los dogmas que se oponen, el sujeto de la complejidad oscila entre el todo y la nada, puesto que “soy todo para mí” pero “no soy nada para el universo”. Nótese que se retoma aquí la idea de la nada y del todo que ya estaban presentes en el planteo filosófico anterior. (Morin, 1999: 139)

Y continúan los puntos de contacto: “El sujeto no es una esencia, no es una sustancia, sino una ilusión”, y “sus ambivalencias, sus contradicciones, su simultáneo carácter central e insuficiente, su sentido e insignificancia, su carácter de todo y nada a la vez” nos obligan a pensarlo indefectiblemente de manera compleja (Morin, 1999: 140).

### **La concepción del mundo y el principio holográfico según el budismo zen**

A la imagen del mundo en el budismo Zen le falta el centro dominador, por lo tanto, no hay ni arriba ni abajo. Lo que es igual que decir que el centro está en todas partes. Cualquier ser constituye un centro que no excluye nada, sino que es en sí un reflejo del todo. El ser se des-*interioriza* y se abre sin límites a una anchura mundana, por eso hacen referencia a que podemos encontrar el mundo entero en un solo granito de polvo. Así, dice Chul Han, “florece el mundo entero en una sola flor de ciruelo” (Han, 2018: 24).

El mundo que cabe en un granito de polvo es aquel que carece de sentido teológico y teleológico. Está vaciado porque no está ocupado ni por Dios ni por el hombre, y libre también de complicidad entre ambos. Por eso “la nada del

budismo Zen no ofrece cosa alguna que pueda retenerse, ningún fundamento firme del que podamos cerciorarnos. El mundo carece de fundamentos: sobre la cabeza no hay ningún techo y no hay ninguna tierra bajo los pies.” (Han, 2018: 24-25)

La propuesta entonces consiste en transformar lo que carece de fundamento en un lugar de morada, para habitar la nada, convertir la duda en un sí, tratándose este de un camino que no conduce a nada trascendental. Se habla de un tiempo remoto, que conduce a una profunda inmanencia, en un mundo muy cotidiano. La meditación consiste en extender más la duda y profundizarla, hasta que se llegue a aquella gran duda en la que se rompe por completo la idea de un yo y de un Dios.

La quietud de esta filosofía se consigue mediante la suspensión de la pregunta por el porqué, de la pregunta por los fundamentos. Es un mundo sin apetencias, ni añoranzas, lo que produce un efecto insípido intenso que es lo que justamente constituye su profundidad. No se busca algo oculto detrás de la aparición, sino que el misterio o lo escondido es lo manifiesto. El mundo entero permanece en cada cosa, nada se retira a lo oculto ni nada pertenece a lo desconocido. La nada del budismo Zen es un fenómeno de la inmanencia. Han lo expresa así:

No hay ningún nivel superior de ser que se anteponga a la aparición de lo fenoménico. Su nada habita el mismo plano de ser que las cosas inmersas en su aparición. El mundo está enteramente ahí en una flor de ciruelo. No hay nada fuera de la patencia de cielo y tierra, flor de ciruelo y luna, fuera de las cosas que aparecen en su propia luz. (Han, 2018: 31)

Es una cosmovisión desde la cual no se comparte el “sentimiento occidental del mundo marcado por el afán infinito de devenir y de acción. La ejercitación del Zen consiste justamente en liberarse de aquel impulso eterno.” (Han, 2018: 37).

La nada representa la figura opuesta a la substancia (clave del pensamiento occidental), se despoja de la vestimenta (mundo) pero también del sujeto que la lleva. Es vacía y portada por “nadie”. No hay esencia inefable por encima de lo expresable. “El brillo no cae de arriba. Es más bien el brillo de las cosas que aparecen en la inmanencia” (Han, 2018: 42).

Este vacío no es tampoco ningún desierto, sino que se habita el paisaje de la apariencia, en una inmanencia con muchas formas, en una entrega a lo ordinario, como contraparte de todo deseo, o aspiración, o adherencia, rigidez u obstinación. En esta misma línea, dice Han que la risa vacía el corazón de ataduras, en una apertura sin barreras, del espíritu que ha sido vaciado y desinteriorizado, quedando suprimida de este modo la diferencia entre naturaleza y espíritu.

El tiempo cotidiano pasa a ser un tiempo sin cuidado, un tiempo sin “instante”, y esto se lograría cuando se hace una “*demora*” en la mirada de lo usual. Y es así como en cada ente se refleja el todo, y el todo habita en cada ente. El agua, como el viento están en todas partes, y “nada se retira en un aislado ser para sí” (Han, 2018: 63).

Cada ente no solo está “*en*” el mundo, sino que también “*es*” el mundo, y respira las otras cosas, por lo que en cada cosa habita el mundo entero (recíproca acción conjugada de las cosas la una dentro de la otra). El mundo no es substancia sino relación, y está vaciado tanto de *antrophos* como de *theos*, no refiere a nada. Es un mundo disperso más que congregado, en el que cada cosa se convierte en un vacío y eco del “hay”.

La amabilidad a la que se refiere *Han* en relación con la filosofía Zen tiene que ver entonces con la apertura, con el “ser con” en un estado en el que “nada es interpretado aquí”, en este “acontecer de una transformación singular”, en un “ir y venir de los seres”, en un mundo multiforme (Han, 2018: 178).

Esta cara de flor, des-interiorizada, vaciada, carente de sí mismo, que respira, recibe montes y ríos, tierra, sol y luna, viento y lluvia, hombres, animales, hierba y árboles, o hace de espejo de todo eso, podría describirse como el lugar de la amabilidad arcaica. La “sonrisa arcaica”, esta expresión profunda de la amabilidad despierta allí donde la cara rompe su rigidez, se hace carente de límites, se transforma en una especie de “cara de nadie”, y agreguemos, de todos (Han, 2018: 179).

## **La concepción del mundo y el principio hologramático según la perspectiva de la complejidad**

Comencemos con la siguiente cita definitoria:

No hay más terreno firme, la “materia” no es más la realidad masiva elemental y simple a la cual se pudiera reducir la *physis*. El espacio y tiempo no son más entidades absolutas e independientes. No hay más, no solamente una base empírica simple, sino tampoco una base lógica simple (noción clara y distinta, realidad no ambivalente, no contradictoria, estrictamente determinada) que pueda sustituir el sustrato físico. De allí una consecuencia capital: lo simple no es más el fundamento de todas las cosas, sino un pasaje, un momento entre dos complejidades, la complejidad micro-física y la complejidad macro-cosmo-física (Morin, 2003. 41).

No hay, desde esta perspectiva, más que una red formal de relaciones, hay *realidades*, pero que no son esencias, no son sustancias, sino elementos compuestos, producidos por los juegos sistémicos, y dotados de una cierta autonomía. Debemos arreglárnosla sin Dios, sin los atributos de la divinidad: la perfección, la inmortalidad y la eternidad. El desorden está en el universo físico ligado a todo trabajo, a toda transformación. Hablamos de flujos y contraflujos, de remolinos, de turbulencias, de agitaciones y encuentros al azar. El mundo se organiza desintegrándose.

En *La Cabeza bien puesta (1999)* Morin propone una reforma del pensamiento basada en la indicación de Pascal que decía que era imposible conocer las partes sin conocer el todo, y conocer el todo sin abordar las partes en su particularidad. Principios que apuntan a la superación de un modo de conocer el mundo fragmentario, que invisibiliza las interacciones entre el todo y sus componentes, que rompe con lo complejo y deja bajo la alfombra los problemas esenciales del ser humano; así también un conocimiento que atiende solo las globalidades, bajo el riesgo de perder contacto con los entes particulares.

El todo es entonces más, pero también menos que las partes que componen todo sistema auto organizado, que ha de ser entendido también de acuerdo con el principio hologramático. Sabiendo siempre que el verdadero intento es el de preservar la condición humana, que insertamos en el cosmos, la tierra, la vida.

Habla de abrirnos al cosmos, a la *physis*, a la vida, al problema de la organización de partículas, átomos, moléculas, macromoléculas que se encuentran dentro de las células de cada uno de nosotros. Esto nos indica que conocer al hombre (como sistema abierto) no es recortarlo del universo sino ubicarlo en él en una unidad. Dice:

En nuestro interior llevamos el mundo físico, químico, vivo y, al mismo tiempo, estamos separados de ellos por nuestro pensamiento, nuestra conciencia, nuestra cultura. De esta manera, cosmología, ciencias de la tierra, biología, ecología, permiten situar la doble condición humana, natural y metanatural (Morin, 1999: 39).

Estamos entonces a su vez dentro y fuera de la naturaleza, porque somos seres al mismo tiempo cósmicos, físicos, biológicos, culturales, cerebrales, espirituales. Es así como podemos decir que el hecho de considerar natural y científicamente al Universo nos separa de él. Si en vez de querer convertirnos en conquistadores del cosmos, reconocemos que dependemos de manera vital de la biósfera terrestre, concluimos que nuestra Humana condición también depende de nuestra identidad terrícola, “muy física y muy biológica” (Morin, 1999).

Notemos las concordancias con la mirada oriental cuando remarca que: “la tierra no es la adición de un planeta físico, de una biósfera y de una humanidad. La tierra es una totalidad física-biológica-antropológica en la que la vida es una emergencia de la historia de la tierra, y el hombre una emergencia de la historia de la vida Terrestre”, por lo que la relación del hombre con la naturaleza no puede concebirse de manera reductora o desunida. “La humanidad es una entidad planetaria y biosférica”, que no se reduce a su animalidad, pero tampoco prescinde de ella (Morin, 1999: 42).

Y las mismas resonancias del pensamiento anterior en torno al principio hologramático, a la presencia del todo en la minúscula parte: “Como si fuera un punto del holograma, llevamos dentro de nuestra singularidad no solo toda la humanidad, toda la vida, sino también casi todo el cosmos, incluido su misterio que yace, sin duda, en el fondo de la naturaleza humana” (Morin, 1999: 43).

Desde esta perspectiva, todo individuo, incluso aquel que vive la más banal de las vidas, contiene en sí mismo al cosmos entero. El todo está en la parte del mismo modo que las partes están en el todo. Cada ser o ente lleva en su interior multiplicidades internas, personalidades o modos de ser potenciales, una infinidad de personajes, muchas existencias posibles reales e imaginarias, abismos insondables, multiplicidad de sueños y fantasías, momentos de alegrías y tormentas catastróficas. La totalidad del patrimonio genético está presente en

cada célula individual; del mismo modo que la sociedad está presente en cada uno como un todo que se expresa a través del lenguaje y la cultura (Morin, 1999).

Nuestra condición humana radica justamente en la posibilidad de transformar la información en conocimiento, y el conocimiento en sabiduría, esto en el marco de una ética de la comprensión humana que sustituya la incompreensión propia de las inteligibilidades reductoras, y nos permita desde ahí, luchar contra el odio y la exclusión. Algo así como una iniciación en la lucidez y en la “fe incierta” persiguiendo una “comunidad de destino”, en función de nuestra co-pertenencia a la “Tierra Patria” (sentimiento de unión y de intersolidaridad necesaria). (Morin, 1999).

Una de sus ideas de alto impacto es la que se refiere a que los hombres no matan solamente en la noche de sus pasiones sino también en la luz y a la luz (podríamos decir en las cegueras) de su racionalización. Y que “todo lo que es precioso en la tierra es frágil, raro, y tiene un destino incierto. Lo mismo sucede con nuestra conciencia. Si descubrimos nuevos archipiélagos de certezas, debemos saber que navegamos en un océano de incertidumbre” (Morin, 1999: 63).

Es por todo esto que señala Morin “debemos ser conscientes de la ecología de la acción, de que toda acción, una vez ejecutada, entra en un juego de interacciones y retroacciones dentro del medio en el que se lleva a cabo”, y de cuyo resultado no tenemos control. Necesitamos un pensamiento que vincule y afronte la falta de certezas. “El pensamiento que aísla y separa tiene que ser reemplazado por el pensamiento que distingue y une. El pensamiento disyuntivo y reductor debe ser reemplazado por un pensamiento complejo, en el sentido original del término *complexus*, lo que está tejido bien junto” (Morin, 1999: 93).

El pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional, aunque siempre alejado de la ilusión de omnisciencia. Por eso rescata la idea de Adorno referida a que “la totalidad es la no verdad”. Se trata entonces de no eliminar las contradicciones, puesto que las verdades profundas resultan complementarias, aunque antagonistas a la vez, en una no reducción de la incertidumbre y la ambigüedad. Todo ha de ser así puesto en interacción y “en constelación” para concebir la conjunción paradójal de lo uno y lo múltiple: *Unitas Multiplex*.

La “Inteligencia Ciega” se relaciona, como lo venimos desplegando, con un modo mutilante de organización del conocimiento acerca de lo real, con sus mecanismos de reducción, disyunción, y abstracción, puesto que estamos en la era bárbara de las ideas, en la prehistoria del espíritu humano, y solamente el pensamiento complejo nos permitirá civilizar nuestro conocimiento.

La patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad. La enfermedad de la teoría está en el doctrinarismo y en el dogmatismo, que cierran a la teoría sobre ella misma y la petrifican. La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable (Morin, 2003: 34).

¿Como abordamos el mundo entonces desde la perspectiva de la complejidad si pensamos que “todo es solidario”? Mediante un pensamiento que vincula, partiendo de una causalidad circular y multirreferencial, por medio de una dialógica capaz de concebir nociones al mismo tiempo antagónicas y complementarias, que aborde el conocimiento de la integración de las partes en un todo, y el reconocimiento de la integración del todo dentro de las partes. Y sabiendo que *comprender* es siempre un proceso intersubjetivo que requiere de apertura y generosidad (Morin, 1999).

La organización de las totalidades en el mundo humano y vivo produce cualidades o propiedades nuevas -emergencias- en la medida en que las partes consideradas entran en relación. Es así como el todo es siempre más pero también menos que la suma de las partes que lo componen. Las relaciones del hombre con su entorno no son las de un espejo (en términos de representación del mundo), sino las de un holograma y las de la recursividad. “El círculo será nuestra rueda, nuestra ruta será en espiral” (Morin, 1993: 32).

Es así como idealizar, racionalizar, normalizar, son todos modos propios del paradigma de la simplificación de la ciencia clásica, mientras que “necesitamos un principio de conocimiento que no solo respete, sino que revele el misterio de las cosas”, que reorganice en cadena la estructura de nuestro saber sobre el mundo y sobre nosotros mismos en el entorno, animados por la religión de lo que

une, por el rechazo de lo que rechaza, por una especie de solidaridad infinita, que es lo que el Tao ha dado en llamar *el espíritu del valle* que “recibe todas las aguas que se vierten en él” (Morin, 1993: 37).

Según nuestro autor (1993), el alumbramiento de las estrellas se produce justo en el punto de explosión, en el momento mismo de riesgo. Y es así como señala que la idea de catástrofe resulta esencial para concebir el nacimiento de toda organización y orden cósmicos. De una dialógica entre orden (que ha sido llamado Entropía), y desorden (Neguentropía), que devienen organización.

Sostiene que “el cosmos no es una máquina perfecta, sino un proceso en vías de desintegración y, al mismo tiempo, de organización”, y que “la vida no es una sustancia, sino un fenómeno de auto-eco-organización extraordinariamente complejo” que debe afrontar lo entramado, la bruma, lo solidario entre sí, el juego infinito de inter-retroacciones (Morin, 2003: 33). “Las fronteras son siempre borrosas, siempre superpuestas. Hay que tratar entonces de definir el corazón, y esa definición requiere, a menudo, de macro-conceptos” (Morin, 2003: 105).

Siempre más allá de las alternativas. Lo real es siempre monstruoso, una enorme conjunción compleja que requiere de gran plasticidad para ser abordado, e incluso tolerado.

## **Reflexiones finales**

El objetivo del presente escrito ha sido reflexionar acerca de la posibilidad de hallar rasgos de la filosofía oriental Zen -tal como fue descrita por *Byung-Chul Han- en el pensamiento complejo*, considerando de que “*el nuevo paradigma por advenir*” pueda integrar y albergar en simultáneo (de manera antagónica, concordante y complementaria) ciertos lineamientos de Oriente en su respeto e interacción-ligazón con su entorno.

Es así como nos centramos tanto en la concepción del sujeto (inmanente desde la filosofía oriental y en relación simbiótica con su medio desde la complejidad), y en las coincidencias respecto al modo en que describen al mundo ambas líneas de pensamiento, tomando la metáfora del holograma, como aquel en que la parte está en el todo y vice versa. Ambas concepciones, las del sujeto y las del mundo, desde ambas miradas, nos resultaron complejas e integrativas,

evitativas de los compartimentos estancos y de las falsas disyunciones, y ambas parecieran apuntar también a la idea de un sujeto o ser en relación simbiótica y entremezclado con el medio que produce y por el que es producido.

Sabemos también, a partir de Morin que toda crisis deriva en un incremento de incertidumbres, la predictibilidad disminuye, los desórdenes se vuelven amenazadores, los antagonismos inhiben a las complementariedades, las regulaciones fallan o se desarticulan. Es necesario entonces abandonar los programas o planificaciones, e inventar o co-construir estrategias para salir adelante, abandonando las viejas soluciones para elaborar otras más novedosas. Debemos “sacudir esa pereza del espíritu” que rige nuestros determinismos mutilantes en la cotidianidad cegada en la que solemos vivir, y es desde esos intentos que se articula esta propuesta reflexiva e indagatoria.

## **Bibliografía**

- García Ceretto, J. (2020). Material de la Asignatura: Fundamentos Epistemológicos del Pensamiento Sistémico. Marzo-abril de 2020. Maestría en Pensamiento Sistémico. Universidad Nacional de Rosario.
- Han, B. Ch. (2018). *Filosofía del budismo Zen*. Herder: Argentina.
- Morin, E. (1993). *El Método I. La Naturaleza de la Naturaleza*. Ediciones Cátedra: Madrid.
- Morin, E. (2003). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Editorial Gedisa: España.
- Morin, (1999). *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Editorial Nueva Vision: Argentina.
- Morin, E. (2002) La Noción de Sujeto. En Fried Schnitman, D. (Pp 67-89) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Paidós: Argentina.
- Motta, R. D. (2019). *La compleja ecología de nuestro mundo en la Edad de Hierro Planetaria. Una mirada desde las humanidades -entre el parásito, el zombi y el simbiote-*. Buenos Aires, Argentina.