

La dimensión espiritual de la crisis de paradigmas

Ana María Llamazares / anallama@fibertel.com.ar

Fundación desde América. Buenos Aires - Argentina



Recibido: 12-12-2010 • Aceptado: 16-02-2011

Resumen

Comprender y acompañar el actual momento de crisis y cambios que estamos viviendo, tanto a nivel planetario, como social y personal, es una de nuestras necesidades más profundas y urgentes. Para ello es necesario ampliar los contextos interpretativos para encontrar las raíces de los problemas y ayudar a vislumbrar las salidas posibles.

Se presenta una interpretación de la crisis contemporánea desde una triple perspectiva:

a) Epistemológica. Como cambio de paradigmas, pues lo que está en crisis es una determinada manera de concebir y percibir la realidad.

b) Espiritual. Como búsqueda por restablecer la conexión del hombre con la naturaleza, con lo sagrado y en general, con todos los planos sutiles, sensibles y trascendentes de la existencia, que fue cortada por el paradigma científicista propio de la Modernidad.

c) Evolutiva. Como un trance que estamos atravesando, una radical transformación de la consciencia colectiva.

Se considera especialmente la dimensión espiritual de la crisis de paradigmas, al examinar los profundos lazos que unen lo epistemológico con lo existencial. Por último, se examina el significado de la espiritualidad dentro del proceso de emergencia de nuevas formas de consciencia, su poder terapéutico y su potencial evolutivo.

Palabras clave: crisis contemporánea, cambio de paradigmas, espiritualidad emergente.

The Spiritual Dimension of the Paradigm Shift

One of our deepest and most urgent needs is to understand and accompany the current times of crisis and changes which we are going through at multiple levels – planetary, social and personal. Such understanding will require expanding our interpretative contexts in order to seek the roots of problems and foresee potential ways out. An interpretation of the contemporary crisis is thus presented from a threefold perspective: Epistemological. As a shift of paradigms, since what is undergoing a crisis is a certain way of conceiving and perceiving reality. Spiritual. As an attempt to reestablish the connection between humankind and nature, the sacred and, in general, all the subtle, sensitive and transcendental dimensions of existence, a connection that was disrupted by the scientific paradigm which characterizes Modernity. Evolutional. As a trance which we are going through, a radical transformation of collective consciousness. The spiritual dimension of the paradigm crisis is considered in particular through an analysis of the deep ties which link the epistemological with the existential. Finally, the meaning of spirituality is examined within the process of emergence of new forms of consciousness, their therapeutic power and their evolutionary potential.

Keywords: contemporary crisis, paradigm shift, emerging spirituality

Abstract

Hay un impulso básico en el ser humano que nos lleva a tratar de conocer y comprender el mundo que nos rodea y cuál es nuestro lugar en él. Es un impulso tan básico como alimentarnos, protegernos, o unirnos sexualmente. Pero a diferencia de estas fuerzas instintivas, que nos hermanan con muchas otras especies animales, el impulso por conocer y encontrarle un significado a las cosas, nos aparta decididamente de aquellas y nos pertenece específicamente como humanos.

En definitiva, este impulso es también lo que hoy nos ha reunido aquí a todos nosotros. ¿Qué significa ser humanos hoy? ¡Menuda pregunta!

Asumo que de esa pequeña gran pregunta, el *hoy* nos remite inexorablemente al hecho de vivir en medio de una situación de crisis generalizada de una magnitud y gravedad sin precedentes en la historia humana, crisis que si bien se viene anunciando y manifestando desde hace décadas, parece haber entrado en una fase de aceleración muy avanzada. Lo cual nos demanda un esfuerzo de comprensión especial, agravado por la sensación de perentoriedad, pues ya sabemos que esto no se trata de un mero ejercicio intelectual, sino de una urgente necesidad concreta, que implica una cadena de decisiones y transformaciones que puedan significar un verdadero cambio de rumbo.

La humanidad necesita reencontrar un cauce de cordura, de paz, de mayor equilibrio, de cre-

cimiento, de sabiduría, que permita garantizar la continuidad y el mejoramiento de la vida sobre el planeta, nuestro único y querido hogar por el momento.

Se ha hablado mucho del cambio de paradigmas como la raíz subyacente de la actual crisis a nivel global, una crisis de tan amplio espectro que abarca desde la ecología planetaria hasta el alma humana, pasando por supuesto por la ciencia misma, la educación, la salud, las economías y los sistemas políticos, tocando todos los ámbitos de la vida (Capra, 1985).

Detrás de las múltiples manifestaciones de la crisis aparece algo en común: un modelo de crecimiento que se muestra insostenible al largo plazo, pues su fundamento es un sistema de valores basado en los ideales de expansión, de competitividad y explotación sin límites. Un sistema de valores absolutamente desencaminado, que nos ha convencido de que la salvación de la humanidad reside prioritariamente en el progreso material individualista y la acumulación indefinidos. Un sistema que se autojustifica, no se cuestiona y por tanto, no se rectifica y así, ha llevado a profundos desequilibrios.

Este mismo sistema de valores ha logrado instaurar una visión muy parcial y estrecha de lo que es la realidad y nuestra relación con ella, que a su vez, es la visión del mundo implicada en el paradigma moderno propio de la ciencia mecanicista, también llamado newtoniano-cartesiano,



*"Hay un espectáculo más grande que el mar,
y es el cielo.*

*Hay un espectáculo más grande que el cielo,
y es el interior del alma."*

Víctor Hugo

racionalista o materialista. En este sentido se ha considerado que la actual situación de crisis tiene un fundamento epistemológico (Berman, 1987).

Lo que quiero sugerir es que más allá de la conmoción epistemológica que implica el recambio de los paradigmas científico-culturales, en la crisis que vivimos hay una dimensión más profunda que es justamente, la dimensión espiritual. Durante la Modernidad y casi como una condición de existencia del paradigma científicista, Occidente ha sufrido varias fragmentaciones que lo llevaron a perder su conexión con la naturaleza y lo sagrado.

No se trata meramente de cambiar unos anteojos por otros, de ver el mundo de otro color, ahora más verde y ecológico. Hay en juego mucho más que ideas y teorías: juntamente con adquirir una nueva visión del mundo, se trata de cambiar nuestros valores, nuestras vivencias y nuestros actos de todos los días. Y en esta transformación radical, resurge la espiritualidad con nuevo protagonismo y un alto potencial reparador.

Recuperar el sentido de pertenencia a un orden mucho más inclusivo, a un universo inteligente, sentirnos parte de la trama de la vida y reestablecer esa conexión sagrada, puede ser un buen camino para reencontrar el equilibrio. Estas búsquedas son un signo de salud y manifiestan la vitalidad de la especie humana. Por eso creo que hay que alentarlas y cultivarlas.

El rol de los intelectuales humanistas

Caracterizemos primero algunas de las funciones que podemos desempeñar los intelectuales humanistas en el marco de esta crisis contemporánea.

Para ello me he inspirado en las ideas de mi compatriota Miguel Grinberg, periodista, escritor y poeta, pionero de los movimientos ecologistas y del cambio de consciencia en Latinoamérica, uno de esos *rara avis* de pensamiento anticipatorio y “*naturalmente ecuménico*”, tal como él mismo se define¹.

Los intelectuales —al igual que los artistas— contamos con tres poderosas herramientas: la denuncia, la enunciación y la anunciación. Nadie dice que sean opciones excluyentes, sino más bien podrían com-

plementarse. Pero fácilmente solemos transformarlas en caminos divergentes.

La *denuncia* es el que más se practica. Es cierto que requiere cierta valentía y al igual que la crítica deconstructivista posmoderna, era imprescindible para desenmascarar el discurso supuestamente monolítico del paradigma de la Modernidad. Pero si nos quedamos en la mera crítica, por más aguda que ésta sea, en denunciar lo mal que están las cosas, en un lamento sin opciones, sólo sembraremos decepción y nihilismo, acrecentando su negatividad. Y de esta manera las cosas nunca irán mejor. El devaneo intelectual no es un pasatiempo inofensivo. Pues la persistencia en la denuncia y en la crítica exclusivamente negativa es una forma de impedir que llegue el momento positivo de construir, aunque sea con errores y limitaciones. Como supo decir William Blake: “*Quien piensa y no obra, engendra peste*”. Aunque como dice Grinberg la expresión inversa también vale: “*quien no piensa y obra, también engendra peste*”, pero esa es otra cuestión, que no atañe justamente a los intelectuales, sino más bien a los políticos.

El segundo camino es el de la *enunciación*. Describir y conceptualizar los problemas. Reunir datos, ofrecer argumentos, buscar interpretaciones: una parte ineludible de la tarea intelectual. Y justamente por eso implica el compromiso de ser concientes de nuestra postura teórica, de la ética dentro de la cual estamos inscriptos e incluso de la estética que elegimos para comunicar. La forma de explicitar nuestras enunciaciones no es un complemento inocente ni secundario.

Pero podríamos decir que la enunciación adecuada es una tarea necesaria, pero no suficiente. Vuelvo a retomar a Grinberg cuando dice que “*en estos tiempos, el intelectual tiene una rara oportunidad, la de asumirse como una especie de radar mental a fin de captar aperturas hacia realidades individuales y sociales inéditas*” Y, desde esta posibilidad, insiste en anunciar rumbos, como el de concebir a la sociedad del mañana y a la vida, como una obra de arte. Algo que retomaré en mi próxima charla, al tratar la importancia de la creatividad dentro de la propuesta de la epistemología holística².

Volviendo entonces al punto en el que iniciamos estas reflexiones, sobre cuál puede ser el rol actual de los intelectuales humanistas, dentro del marco de la situación de crisis que estamos transitando, creo y quiero enfatizar que las humanidades pueden dar un paso más allá de la denuncia y la mera enunciación, y asumir la posibilidad de la *anunciación* de nuevos rumbos. Para ello es necesario ampliar los contextos interpretativos para calar hondo en las raíces de los problemas y ayudar a vislumbrar las salidas posibles. Pero sobre todo, es necesario afinar nuestros instrumentos de percepción y transmisión. Despertar un sentido de percepción más fino y sutil, que permita como una antena, captar aperturas y ver más allá. Y desarrollar vías de expresión más ricas y creativas, que permitan dar forma a aquello aún sin forma. En lo posible una forma adecuada, correcta, interpretable y por qué no, bella.

Desde esta perspectiva, el intelectual humanista contemporáneo se acercaría más a la figura mítica del mensajero o al rol tradicional del intérprete, del que sabe cómo ver y también cómo decir, del que ejerce las artes de trasladarse para traer conocimientos y narrarlos ricamente a los demás, del que ayuda a sopesar y situar un problema, a descubrir claves, a encontrarle un sentido a los hechos y a sugerir caminos.

De todas maneras y como síntesis de este punto, creo que las tres vías de la tarea intelectual –denunciar, enunciar y anunciar– son caminos convergentes hacia una de las tareas más urgentes y necesarias del momento: comprender y acompañar el actual proceso de transformación que estamos viviendo, tanto a nivel planetario, como social y personal. Pues la comprensión es la llave de la toma de consciencia. Y la consciencia es uno de los pilares de este cambio.

Debemos atender los síntomas y los efectos de la crisis, sin duda. Los problemas parciales son urgentes y requieren ser atendidos cada uno en su especificidad. Pero hay otra vía simultánea de acción posible, de consecuencias más profundas y duraderas, que nos implica directamente a los intelectuales humanistas. Para alimentar la esperanza de un verdadero cambio de situación, necesitamos encontrar los núcleos centrales y las raíces más profundas de

lo que nos está pasando. Esta es una vía de transformación más lenta pero más efectiva, pues a la larga implica un cambio colectivo de consciencia, que se irá reflejando en nuevas formas de acción. Desarrollar la comprensión es un compromiso inmediato, de consecuencias a largo plazo.

Quiero sugerir entonces que uno de los significados de *ser humanos hoy* –en profunda continuidad con la historia evolutiva de nuestra especie, desde que decidimos descender a explorar las sabanas africanas– es conocer, comprender, ampliar nuestra consciencia para captar ahora otros órdenes de realidad, más complejos, más inclusivos, que le den un nuevo y mayor sentido a nuestra existencia.

Triple perspectiva de la crisis contemporánea

Toda anunciación, para que sea seria y creíble, debe ir acompañada de una buena enunciación, de lo contrario, en lugar de buenos mensajeros corremos el fácil riesgo de transformarnos en falsos profetas.

Esto significa, como primer paso, reconocer la crisis, tanto intelectual como vivencialmente, contar con buena información que nos permita describirla, estudiar sus manifestaciones, deconstruir su historia, identificar causas y efectos, pero también, tomar contacto con la emocionalidad ligada al reconocimiento de lo que significa vivir en crisis, pues éste es un factor muy poderoso, tanto para estimular como para refrenar la comprensión.

Como paso siguiente podemos encarar la interpretación de la crisis. Una adecuada interpretación nos conducirá también a reflexionar sobre el sentido menos inmediato de este trance, ver si podemos encontrarle un significado ulterior más amplio y de esa manera, vislumbrar una dirección, una salida y desplegar consecuentemente nuestra acción, desde donde cada uno de nosotros sintamos que podemos hacerlo.

Intentemos entonces una mirada comprehensiva de la crisis contemporánea. Al ampliar nuestra perspectiva podremos captar más de una dimensión en este proceso y comprender una de las instancias en

donde la crisis ha operado más profundamente: la dimensión espiritual.

Antes de entrar en este punto, que es justamente nuestro tema de hoy, quiero presentar brevemente una visión que comprende una triple perspectiva para abordar la interpretación de la crisis contemporánea³. Se trata de identificar tres dimensiones simultáneas de la crisis, profundamente interrelacionadas pero diferenciables: a) la dimensión epistemológica, b) la dimensión espiritual y finalmente, c) la dimensión evolutiva.

La dimensión epistemológica: el cambio de paradigmas

Desde la dimensión epistemológica podemos interpretar la crisis contemporánea como un momento de cambio de paradigmas o *contextos perceptivos*⁴. Varios autores han desarrollado el estudio de esta dimensión de la crisis —entre ellos Fritjof Capra en su liminar *Punto crucial* de 1985 y Morris Berman en el primer volumen de su trilogía *El Reencantamiento del mundo* de 1987- y coincidieron al argumentar que detrás de la diversidad de fenómenos que se mencionan para describir la situación contemporánea, lo que está en crisis es una determinada visión del mundo, una manera de concebir y percibir la realidad que surgió en Occidente junto con el Capitalismo, la ciencia moderna, y en términos generales, el período histórico que conocemos como la Modernidad.

El derrotero histórico del paradigma moderno recorre varias etapas a lo largo de los últimos seis siglos.

Se inicia en Europa a partir del siglo XV. Durante el Renacimiento y aún antes se anticipan en las artes, a través de la música polifónica y de la técnica pictórica de la perspectiva lineal, las principales concepciones ontológicas de la Modernidad: el tiempo y el espacio absolutos, cuantificables y uniformes, el realismo y la dicotomía gnoseológica entre sujeto y objeto, la abstracción matemática y la virtualidad como recursos semióticos generadores de significado.

Su desarrollo y apogeo se produce durante los siglos XVI y XVII, a través de los principales exponentes de la revolución científica: el pasaje del geocentrismo a la cosmología heliocéntrica de Co-

pérnico y Galileo; la física mecanicista de Newton, el racionalismo analítico de Descartes y el empirismo inductivista de Bacon. Entre todos construyeron una nueva y poderosa herramienta de conocimiento: la ciencia empírica, que formaliza los rasgos básicos de la cosmovisión moderna: la fragmentación dualista, el racionalismo, el mecanicismo, el determinismo, la linealidad, el reduccionismo materialista.

La expansión política y cultural del paradigma moderno se produjo durante el siglo XVIII, fundamentalmente a través del movimiento Iluminista; y su extralimitación en lo social acontece durante el siglo XIX, con la Revolución Industrial, el Maquinismo y la imposición del modelo físico-natural al campo de las ciencias humanas y sociales.

Desde fines del siglo XIX y comienzos del XX asistimos a la ruptura del viejo modelo newtoniano-cartesiano y, paralelamente, al surgimiento de nuevos paradigmas científicos y culturales, ligados a la concepción sistémica, ecológica y evolutiva, que están dando paso lentamente a una visión del mundo más integradora y holística. Aún es muy fuerte el peso de la visión materialista y la tensión entre ambos paradigmas es cada vez mayor. En este sentido se considera que la crisis que estamos atravesando tiene un fundamento epistemológico, pues hay dos paradigmas que aún están en pugna, pese a las grandes rupturas que ya ha habido en el corazón mismo de la ciencia, especialmente en el campo de la física, la cosmología, la biología y las ciencias cognitivas.

La dimensión espiritual: recuperar la unidad

Como nos muestra claramente este breve recorrido histórico, el paradigma moderno nació de la mano de la ciencia y del arte, y luego fue trasladándose a otros ámbitos de la cultura, la política y la tecnología hasta regir el cuerpo mayoritario de nuestros valores y acciones, anidar en cada ser humano formado en la educación occidental estándar y constituir algo así como nuestro paisaje cotidiano.

Casi como una condición para su existencia hegemónica, el paradigma científicista propio de la Modernidad debió romper la antigua conexión del hombre con

la naturaleza, con lo vital, con la propia subjetividad humana y en general, con todos los planos sutiles, sensibles e intangibles de la existencia. Se impuso una concepción de la realidad que sólo da crédito a lo racional, a lo material y mensurable, para la que el juicio científico es el último tribunal de certeza, y que ha hecho creer al hombre que su poder es inconmensurable e ilimitado, que él es superior a todo lo demás, que sus necesidades son prioritarias y que para satisfacerlas, se justifica cualquier atropello.

Por sobre todo, esta concepción del mundo ha descartado como innecesaria la presencia de lo sagrado y lo sobrenatural, y junto con esto, de todo aquello que habita fuera de la estrecha franja de la realidad material ordinaria. Así, la vida cotidiana de cualquier persona común adaptada a la sociedad occidental suele discurrir sin espacio alguno para la experiencia profunda de lo espiritual, en una sucesión de profanas linealidades, al cabo de las cuales la vivencia básica que va quedando es el sinsentido de la inmediatez, la soledad, la incomunicación, el vacío, el desamparo más absoluto, consecuentemente la angustia o la disociación. De esta manera, llegamos ante el umbral más profundo de la crisis contemporánea: sus consecuencias existenciales y anímicas.

Podríamos decir que en este punto habitan las razones que impulsan al ser humano moderno a la búsqueda –muchas veces, desesperada y compulsiva- de caminos espirituales y también, de recursos psicoterapéuticos. Es allí, en las profundidades de la psique y el corazón humanos donde reencontramos, más allá de lo epistemológico, la dimensión espiritual de la crisis de paradigmas. Y con ella, una luz que nos indica una vía para salir del atolladero.

Creo sinceramente que el ansia más profunda del alma humana contemporánea es reencontrar esa conexión perdida y sanar las heridas de la fragmentación, integrando las partes de sí misma que quedaron reprimidas y relegadas en el camino.

La búsqueda por lo holístico es un nuevo despertar de ese profundo anhelo de comprensión, de sentido y de integridad, que hoy se renueva también de la mano de la ciencia.

Por último quisiera mencionar brevemente una tercera dimensión desde la que es posible enfocar la crisis.

La dimensión evolutiva: hacia una nueva forma de consciencia

Ampliando aún más nuestra mirada para captar el sentido positivo y trascendente de esta crisis, podremos reconocer que lo que estamos atravesando es una radical transformación de la consciencia colectiva, un salto cualitativo dentro de la macrohistoria de la especie humana, que simultáneamente, nos compromete a cada uno de nosotros en forma particular.

Las dimensiones epistemológica y espiritual quedan así comprendidas como explicaciones más acotadas de un fenómeno mayor, cuyo alcance no es apreciable a simple vista, como no lo es la apertura natural de una flor. Tal vez porque demanda lapsos más largos, o porque sucede en planos más profundos que el de las ideas y teorías, ésta es una dimensión temporal más lenta o diferente. Para apreciar el cambio evolutivo de la consciencia en términos colectivos tenemos que hacer un esfuerzo de abstracción, cambiar la escala de nuestra percepción.

Bajo esta óptica, el paradigma de la Modernidad y su epígono posmoderno serían la expresión de un estadio evolutivo necesario, tendiente a la constitución y autoafirmación del ego o *self* colectivo como entidad autónoma; y la fragmentación de la consciencia moderna podría entenderse como la inevitable pérdida del estado originario de participación mística con la madre-naturaleza y el cosmos.

Debido a los excesos cometidos por la racionalidad occidental en este proceso, se presenta ahora un nuevo desafío para la especie humana en su conjunto: trascender el exacerbado estadio egoico al que hemos llegado y alcanzar un nuevo equilibrio, a través del reencuentro de las partes que fueron cercenadas –básicamente, la espiritualidad-, para integrarlas en una nueva totalidad más completa, armoniosa y compasiva.

Desde esta perspectiva la Modernidad puede considerarse como un pasaje doloroso pero imprescindible, y la crisis contemporánea puede verse no como el resultado de un error histórico, sino como una instancia catalizadora del cambio evolutivo. Atravesar la crisis se torna entonces un desafío, un impulso hacia nuevos estadios, hacia formas de creciente complejidad y niveles de consciencia cada vez más inclusivos en su relación con el universo. Quisiera destacar que en esta dirección el resurgimiento de lo espiritual y la posibilidad de recuperar una vivencia directa de lo sagrado, sin la mediación controladora de los dogmas instituidos, tienen un alto potencial evolutivo.

Para cerrar esta parte, quiero traer aquí una visión que me permito sugerir como una suerte de metáfora-guía, una utopía inspiradora para interpretar esta crisis desde las tradiciones indígenas americanas. Se trata del concepto de *Pachacuti*, que proviene del nombre de un sabio líder inca llamado *Pachacutec*, quien según los cronistas produjo grandes cambios en el orden social y espiritual de la sociedad andina prehispánica. *Pacha*, un concepto por demás interesante, no significa solamente la Tierra, la Pachamama, sino el *estar aquí y ahora*, el estar presentes, una suerte de dimensión inseparable -el espacio-tiempo-. *Cutec* significa retorno, giro completo o revolución. El término *Pachacuti* o *Pachacutec* entonces, podría interpretarse como sinónimo de gran transformación, de un momento de cambio profundo, donde todo quedaría trastocado, con los pies para arriba. De alguna manera, también significa un retorno a la Tierra, una vuelta a las fuentes y la recuperación de la energía de los orígenes.

Además de una transformación ecológica, acompañada de cataclismos climáticos y telúricos, un *pachacuti* también podría asociarse a un cambio en la consciencia colectiva expresado en fuertes transformaciones sociales. El actual momento de crisis podría interpretarse entonces, como un nuevo *Pachacuti* contemporáneo, en el que según dicen las tradiciones, los cambios estarían basados en tres conceptos clave de la cosmovisión andina: *aiñi* que significa reciprocidad, *alpa* que significa energía y *en'ka* que significa fuerza vital. Tres elementos cuya unión puede generar una fuerza particular y poderosa,

que hoy vuelve hacia nosotros, habitantes del continente americano, desde los más profundos orígenes, con una nueva significación, una nueva trascendencia, porque ahora no es sólo para nosotros, sino para todos los seres humanos y no humanos que habitamos este planeta.

El quiebre espiritual del paradigma moderno: fragmentación, materialismo y virtualidad

A partir de este marco interpretativo general entraré ahora a considerar con más detalle, cómo se produjo en Occidente el quiebre de la espiritualidad. Para lo cual me referiré a la vinculación entre algunas de las vivencias contemporáneas más erosivas, como el desamparo, la angustia y la compulsión competitiva, y los ejes epistemológicos fundamentales sobre los que se sustenta el paradigma cientificista moderno. Un enfoque holístico aplicado a la epistemología nos permite reconocer que ésta última no es como parecería, una abstracción filosófica desgajada de la realidad, sino que es posible encontrar profundos lazos que unen lo epistemológico con lo existencial. (Ver fig. 1)

Figura 1



Trataré de indagar un poco más a fondo las implicancias psicológicas y espirituales de uno de los núcleos centrales del paradigma moderno: el reduccionismo materialista. Como hay una directa relación

entre la fragmentación como recurso epistemológico, la voluntad de poder como proyección operativa y la angustia como consecuencia existencial, quisiera mostrar –aunque sin entrar en los detalles históricos y científicos- la manera en que se fue produciendo ese encadenamiento a lo largo del despliegue del paradigma moderno⁵.

Empecemos por reconocer que de partida la construcción misma de un paradigma implica una fragmentación, pues lo que denominamos bajo el término tan escurridizo de *paradigma* es en definitiva un recorte de la realidad, una restricción de la visión, que hace que cierta parte del mundo se enfoque y se pueda ver, a expensas del resto que queda fuera de los márgenes de lo concebible y que por lo tanto, tampoco es perceptible. Pero además de esta precondition constructiva, válida para cualquier cuerpo de ideas o teorías que aspiren a convertirse en un paradigma –es decir, en un modo aceptado socialmente de concebir y actuar sobre el mundo-, la fragmentación fue un nudo central del paradigma moderno, un requisito básico de la ciencia galileana-newtoniana; y no sólo como sistema de conocimiento, sino fundamentalmente como proyecto político-económico. No olvidemos que la ciencia mecanicista surge a comienzos de la Modernidad impulsada en gran medida por los requerimientos prácticos de un capitalismo en ascenso, que precisaba una justificación teórico-filosófica para lanzarse a la exploración y subsiguiente explotación de nuevos territorios naturales y humanos, pero más concretamente necesitaba desarrollar herramientas empíricas para hacerlo. El dominio del mundo exterior sólo sería posible al separarse y enfrentarse a él con la actitud de un conquistador. Y eso fue justamente lo que hizo el sujeto moderno. La ciencia materialista y en general, la mentalidad racionalista fueron las armas con las se lanzó a la conquista.

El principal instrumento filosófico fue la división cartesiana entre *res extensa* (materia) y *res cogitans* (mente), que supuso al mismo tiempo la división entre objeto y sujeto, entre el mundo y el hombre. El observador y lo observado serían a partir de allí dos entidades independientes, cualitativamente diferentes, enfrentadas y autónomas.

Ya desde el siglo XV esta fractura gnoseológica había sido anticipada por los pintores renacentistas. El modo de representación realista basado en la técnica geométrica de la perspectiva lineal había significado una transformación cognitiva sin precedentes. El cambio de mirada que organiza ese nuevo espacio absoluto, uniforme y matematizable implica al mismo tiempo el distanciamiento del observador. A partir de esa posición –desde un punto de vista único, fijo y externo a la representación- se estableció una forma no participativa de conocer y relacionarse con el mundo, en base al enfrentamiento y la disociación.

El sujeto moderno queda inevitablemente elidido y también, confundido. La representación realista, al igual que el discurso de la objetividad científica, encierran un mensaje solapadamente contradictorio. Por un lado, desde el plano semántico, se nos dice explícitamente que existe un mundo real y objetivo, sólido, manipulable e independiente de nosotros. Simultáneamente, desde el plano sintáctico, la técnica constructiva de la imagen nos recuerda implícitamente que es el sujeto el que organiza el mundo realista con una forma particular de mirar, que implica el olvidarse de que está mirando y ocluir su participación.

Asumir como verdadera la discontinuidad entre sujeto y objeto, entre el hombre y el mundo, fue algo así como el pecado original de la racionalidad occidental. Esta ruptura fue la llave epistemológica de la objetividad, del materialismo filosófico y de la ética pragmatista. Fue también, un instrumento altamente potente que permitió grandes descubrimientos y el despliegue del mundo moderno tal como hoy lo disfrutamos y lo sufrimos. Sin embargo, por basarse en un fundamento ficticio –la separatividad, que es tan sólo una ilusión constructiva de nuestra mente-, fue también la raíz de gran parte del sufrimiento contemporáneo.

Hacia fines del siglo XIX el modelo científicista había ganado una casi absoluta confianza, sus aplicaciones industriales comenzaban a cambiar el mundo, el hombre occidental había logrado un enorme poder y supremacía. Pero junto con la culminación del modelo comenzarían a hacerse notar las nefastas consecuencias de la fragmentación. Es entonces cuando surgen las primeras fisuras en el campo mismo de la

ciencia mecanicista, y también cuando se empieza a sentir con mayor crudeza la angustia existencial.

Las consecuencias de la fragmentación afectaron tanto al objeto como al sujeto, llevando al ser humano a una doble fractura o a lo que se ha llamado también un doble y simultáneo “desencantamiento”: de la naturaleza y dentro de sí mismo, de su propia subjetividad. La naturaleza fue explotada hasta el borde del desastre ecológico en que vivimos hoy en día. Por su parte, la vida y la mente humana se reificaron al someterse a los principios mecanicistas. La alienación es una consecuencia natural de la separación gnoseológica entre observador y observado, al abrir una brecha que termina generando un distanciamiento emocional y espiritual de todo lo viviente. El corazón del hombre moderno se aisló debajo de mil corazas, nuestros cuerpos se rigidizaron y hoy, se enferman cada vez más. Al perder la conexión con el entorno y el sentido de pertenencia a una totalidad que nos engloba, nos hemos convencido de nuestro más absoluto desamparo, de que estamos solos en este mundo; y por supuesto, la vida ha perdido su valor y el ser humano parece haber olvidado cuál es el sentido de su existencia.

El reduccionismo materialista, o lo que es lo mismo, la convicción de que el mundo es sólo la estrecha franja de la realidad material, no ha hecho más que agravar la situación existencial. Al quedar las posibilidades cognoscitivas limitadas a la observación sensible y la elucubración mental, se alimenta la ilusión de separatividad, obnubilando nuestra posibilidad de advertir que es sólo allí —en el plano material— donde nos vivimos como seres individuales, aislados y esencialmente separados. La consciencia de la interconectividad, de nuestra participación natural en la trama de la vida y en el orden cósmico sólo es posible al trascender el plano inmediato de lo material y acceder a otros niveles de realidad y percepción más sutiles.

Esta epistemología de la *objetividad* ligada al principio de neutralidad valorativa como requisito de la supuesta certeza de la ciencia, le otorgaron al hombre moderno una libertad de maniobra sin precedentes. El ser humano, que hasta la Edad Media había estado ligado a la naturaleza en un estado cuasi

urobórico, comenzó a sentirse sometido a ella y con ansias de liberarse. La división entre objeto y sujeto se transformó en algo más que un recurso metodológico, devino en un artificioso enfrentamiento antagónico, que implicó a su vez, la jerarquización de la racionalidad científica por sobre otras formas de conocimiento, del sujeto por sobre el objeto y consecuentemente, del hombre por sobre la naturaleza. Esta última dejó de ser la *gran madre* nutricia, el mundo mágico de la participación mística; en un plano operativo pasó a convertirse en un reservorio explotable de materias primas, más profundamente, en una mezcla temible de bruja y ramera a la cual los hombres se propusieron someter, hasta arrancarle el secreto de sus poderosos misterios.

En el proceso de construcción e instauración social de esta nueva forma de racionalidad la ciencia tuvo un papel fundamental: fue la encargada de mostrar que efectivamente esta forma de racionalidad *funcionaba*. Con su consciencia pragmática demostraba los beneficios inmediatos, y así lograba su legitimación. Finalmente logrará establecerse —y perdurar incluso en nuestro imaginario colectivo contemporáneo— como único saber verdadero y confiable; ocupando un lugar de poder naturalizado y por tanto, indisputado.

Al mismo tiempo que el término *objetivo* se convertía en sinónimo de *verdadero*, caían en el destierro y la marginación todas las otras formas de ser y conocer, consideradas como no objetivas y por tanto, menos confiables: lo filosófico, lo artístico, lo irracional, lo mágico, lo sensible, lo intuitivo, lo corporal, lo afectivo, lo paradójico, lo místico, y por supuesto, lo espiritual. La hegemonía que logra la racionalidad científica se sustenta en su propia ceguera epistemológica. Para lograr el efecto absolutista de la objetividad debió eximirse de la reflexión autocrítica y ocluir la posibilidad de mirarse a sí misma como uno más entre otros saberes posibles. Finalmente, terminó hechizada por su propio poder y no es difícil imaginar la implementación cultural y política de este sentido fundamentalista de superioridad. En un gradiente de progresiva violencia significó la descalificación, la represión, la persecución y en algunos casos, el aniquilamiento, de todo lo demás diferente y extraño, que

de una u otra manera ocupara el inquietante lugar del *otro*. De esta forma, fue constituyéndose a sus espaldas un gran terreno de incertidumbre, una enorme y ominosa sombra que naturalmente con el tiempo, ha ido buscando los caminos para salir nuevamente a la luz.

La aspiración baconiana de “*saber es poder*” logró una eficaz instrumentación a través de la ciencia mecanicista, aunque el precio a la larga resultara muy caro. Tal vez una raíz de los excesos resida en otro de los núcleos del paradigma moderno: la aspiración de certeza y la búsqueda de lo absoluto, alimentadas por el descubrimiento de la virtualidad. Uno de los factores que generó las condiciones epistémicas para el desarrollo de la virtualidad fue la coincidencia histórica en los albores de la Modernidad de la utilización aritmética del cero, la invención del dinero virtual para las transacciones comerciales y el método pictórico de la perspectiva en base a un único punto de fuga⁶. El sujeto moderno descubrió un mecanismo mucho más poderoso que la polea simple, por el cual es posible generar ilusiones y efectos de realidad mediante recursos artificiales. Pasó de la iconicidad a la abstracción. Y semejante secreto le permitió con el tiempo, llegar hasta la Luna, desplegar la globalización cibernética, llenar nuestras billeteras de tarjetas de plástico y tantas otras cosas que hoy ya nos parecen naturales y sin embargo, son totalmente artificiales. Al romper las ataduras de lo tangible encontramos el poder del vacío y de la ausencia: signos y metasignos que pueden generar nuevos y nuevos signos *ad infinitum*, creando a su vez la engañosa ilusión de que ese es, en sí mismo, un poder ilimitado.

Pese a que el siglo XX trajo una cantidad de dramáticas experiencias que nos han ido mostrando lo contrario, la idea de que nuestro poder no tiene límites aún sigue siendo una de las convicciones de la Modernidad más firmemente instaladas. Pensemos si no en la apelación tan frecuente de los recursos publicitarios. Junto con la adquisición del producto anunciado se nos promete desafiar todo límite, de velocidad, de competitividad deportiva, de seducción, de confort, etcétera, etcétera. El poder basado en la virtualidad no se pregunta por los límites, no re-

gistra el entorno, sólo piensa en que llegar más lejos es mejor, cueste lo que cueste. Y allí es donde justamente se abre la paradójica y ambivalente condición de este poder, el cual si no está orientado desde una firme consciencia ética del equilibrio, puede dispararse más allá de lo razonable, llevando a una desestabilización general de todo el sistema.

Tal vez sea éste, el delicado punto en el que como especie humana nos encontramos. El riesgo de la virtualidad reside en que ese gran poder está basado sólo en nuestra capacidad de abstracción mental y carece de un anclaje en lo concreto. En este sentido, recuperar la experiencia directa de lo real⁷, básicamente a través de la reconexión con nuestros cuerpos, nuestras emociones y con la naturaleza, puede ser una clave para orientarnos en nuestra búsqueda. Quiero referirme para finalizar esta charla, al significado de la espiritualidad dentro del surgimiento de nuevas formas de consciencia, a su poder terapéutico y su potencial evolutivo, siempre que se cultive como una herramienta de lúcida libertad y de afinación de nuestra sintonía con el universo.

El camino de lo sagrado: poder evolutivo y sanador de la espiritualidad

Pese a las insidiosas consecuencias de la fragmentación, del materialismo a ultranza, de la virtualidad y los excesos de abstracción, las señales del cambio han empezado a manifestarse. Desde comienzos del siglo XX una serie de revolucionarias teorías científicas –tanto en la física y en la biología, como en los enfoques transdisciplinarios para el abordaje del fenómeno humano- están dando paso a una nueva visión del mundo. Nuestra mirada se ha vuelto hacia la interconexión con la totalidad, ansiosa por recuperar su integridad, por volver a participar de la trama vital. Como en el mito de Osiris, la consciencia occidental vuelve en busca de sus partes fragmentadas, las que fueron quedando desparramadas en las sombras, pues ahora necesita reunir las para seguir adelante. El camino de la reunificación va de la mano del camino de la consciencia. Pues esta última al ampliar-

se va accediendo a niveles cada vez más inclusivos que permiten al sujeto acercarse a estadios de mayor integración.

A partir del siglo XX la exploración del mundo físico emprendió dos direcciones aparentemente divergentes: por un lado, hacia lo infinitamente pequeño, la investigación de las partículas subatómicas y la estructura última de la materia; por el otro, hacia lo infinitamente grande, el cosmos, el origen del universo y la naturaleza del espacio-tiempo. De manera convergente, ambas direcciones han conducido a un reconocimiento que no deja de ser asombroso: que lo que conocemos es tan sólo una ínfima porción de la materia existente. Más del 95 por ciento es materia oscura y vacío. Todo lo que acontece sucede sobre un fondo desconocido y abismal. Según la expresión del biólogo Rupert Sheldrake “*es como si la ciencia hubiera descubierto el inconciente cósmico*” (1999).

Paralelamente, y en un nuevo movimiento convergente, un hito fundamental en este derrotero ha sido el develamiento de la dimensión inconsciente de la psique. Desde la formulación inicial hecha por Sigmund Freud y la cartografía del inconsciente individual se ha avanzado ganando terreno a lo desconocido. Tanto la psicología arquetípica de Carl Gustav Jung como el desarrollo de los enfoques transpersonales han ido bastante lejos al plantear la existencia del inconsciente colectivo y de formas de consciencia más allá de lo estrictamente humano. Todo lo cual ha implicado el reconocimiento de una enorme dimensión antes negada, que al abrirse nos conecta desde lo más sutil de nosotros mismos con la totalidad del universo. En la medida en que nos zambullimos en ella y buceamos cada vez más profundo, vamos simultáneamente ascendiendo hacia planos de creciente autoconsciencia. Así se va concretando un paradójico movimiento de integración, en el que el descenso y el ascenso son como dos haces de un mismo reflejo, y cuyo efecto final es el desarrollo y la ampliación de la consciencia.

Quisiera aclarar el sentido con el que uso este término. Desde la perspectiva que estoy presentando, la *consciencia* es bastante más que la condición autoreflexiva de la mente, porque incluye tanto lo consciente como el inconsciente y lo supraconsciente. De

esta manera sus facultades exceden la percepción de nuestra mente y de nuestros órganos de los sentidos. Según Sri Aurobindo:

la consciencia no es una manera de pensar o de sentir (en todo caso, no es eso exclusivamente), sino un poder de entrar en relación con la multitud de grados de la existencia, visibles o invisibles. Mientras mayor sea el desenvolvimiento de nuestra consciencia, mayor será su radio de acción y más numerosos serán los grados que sea capaz de alcanzar. (Satprem 1989: 77).

A medida que avanzamos en el camino de la consciencia llegamos al encuentro de la espiritualidad. La búsqueda personal suele iniciarse por una necesidad de conocer los mecanismos de nuestra personalidad para mejorar nuestros vínculos, y en esto son muy útiles las psicoterapias convencionales. Pero cuando vamos agotando estas etapas o aflora más claramente el propósito que nos impulsa desde otros planos, que es descubrir quiénes somos más profundamente, entonces aparece la necesidad de ir al encuentro de lo espiritual, algo que da un sentido más amplio a la vida de una persona y por ende, está más allá de la psicología. En esta instancia las formas clásicas de la psicoterapia no suelen ofrecer respuestas suficientes pues al no integrar la espiritualidad, sólo refuerzan la fragmentación, y el buscador parte hacia otros rumbos: el budismo, el taoísmo, el esoterismo en sus múltiples variantes, la espiritualidad indígena, el chamanismo, e incluso regresa desde otro lugar a las religiones tradicionales.

Pensando en la relación actual, cada vez más cercana, entre psicología y espiritualidad, quiero sugerir algunas preguntas para orientar esta reflexión: ¿Cuáles son las razones de fondo de este acercamiento? ¿Por qué hay tanto afán —y ofertas— en la búsqueda de caminos espirituales? ¿Hay alguna clave en lo espiritual que nos sirva para comprender y reparar nuestro actual sufrimiento? ¿Cuál es en definitiva la herida que precisamos curar? ¿Qué es en esencia *lo espiritual* y dónde reside su poder terapéutico?

Le debemos a Jung el reconocimiento de que tanto los fenómenos religiosos como la búsqueda interna

de la espiritualidad sean hoy considerados como una auténtica y legítima necesidad de la psique humana, y no meramente la sublimación de otras pulsiones reprimidas. A partir de este presupuesto, tanto la psicología como las neurociencias y hasta la paleoantropología han podido explorar el campo espiritual con mayor libertad.

Más allá de las consideraciones teológicas que ven al espíritu como el principio inmaterial que anima al organismo, el *soplo de vida* emanado de la divinidad, sin el cual no estaríamos vivos en este mundo, algunos especialistas consideran que la espiritualidad también reviste una importancia fundamental dentro de la evolución humana. En tanto función psíquica más integradora, se ha propuesto la existencia de una tercera forma de inteligencia que abarca las anteriores –intelectual y emocional– que se ha denominado *inteligencia espiritual*.

Según Danah Zohar e Ian Marshall (2001) de la Universidad de Oxford, ésta es:

la inteligencia con que afrontamos y resolvemos problemas de significados y valores, la inteligencia con que podemos poner nuestros actos y nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo, la inteligencia con que podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro. La inteligencia espiritual es la base necesaria para el eficaz funcionamiento tanto del cociente de inteligencia como de la inteligencia emocional. Es nuestra inteligencia primordial. (p. 19).

Parecería entonces que la espiritualidad no es un mero aditamento sutil de las personas, sino en cambio que ocupa un lugar central y organizador de la psique; y a su vez, es lo que ha conferido a la especie humana un alto potencial evolutivo. La espiritualidad sería así la que otorga el deseo de encontrar un significado a las cosas y un sentido a la existencia. Este deseo de significado es también el que despierta la imaginación simbólica, la que a su vez, impulsa el desarrollo del lenguaje necesario para comunicar sus hallazgos y a la larga, activa el crecimiento de las redes neuronales del cerebro y expande la consciencia.

De esa manera, ha llegado a considerarse a la inteligencia espiritual como responsable de que nuestros antecesores homínidos bajaran de los árboles hace millones de años, sin duda en busca de comida, pero también impulsados por la necesidad de encontrar un nuevo horizonte evolutivo (Deacon, 1997).

La espiritualidad aparece así como una función psíquica directamente ligada a la capacidad de simbolizar, de crear y otorgar significado y, por tanto, específicamente humana. Su virtud reparadora no sólo reside en su capacidad para devolvernos la vivencia subjetiva de lo sagrado, salvando así la brecha abierta por el paradigma moderno, sino porque es una forma de realizar nuestro destino evolutivo como seres humanos.

Al desplegar los planos espirituales nos hacemos más conscientes de nuestra participación en la totalidad, de la fuerza movilizadora del amor incondicional, y de la responsabilidad que esto implica. Reconocemos también que en esta pertenencia no estamos solos ni aislados, sino por el contrario, que todos nuestros actos están estrechamente ligados con todo lo que nos rodea y de esta forma, podemos reconocer que somos co-creadores de nuestro futuro individual y de la evolución en su conjunto.

La visión holística de un mundo interrelacionado en el que observador y observado se afectan recíprocamente, o más bien se reconocen como instancias dinámicamente diferenciables de una misma continuidad, se encuentra así con uno de los más significativos peldaños del desarrollo espiritual: el *sentimiento de la compasión*. La ciencia contemporánea ha descubierto que la interconexión energética y la vinculación molecular son en realidad la naturaleza última del ser. Por su parte, los místicos y teólogos describen lo mismo en otras palabras. Compadecerse es “*padecer con el otro*”, sentir con el otro, no es tenerle lástima, sino poder ponerse en su lugar.

La compasión sería en este sentido, la experiencia subjetiva y espiritual de la interdependencia.

Según Matthew Fox, sacerdote dominico, portavoz del movimiento de la Espiritualidad de la Creación, la compasión, como instancia suprema del amor, está considerada como el último de los cuatro caminos del corazón: el corazón pleno o vía positiva, el corazón

vacío o vía negativa, el corazón fecundo o vía creativa y *el corazón compasivo o vía transformativa* (Fox, 2000).

A su vez, los cuatro caminos del corazón exuberante, tal como Fox los denomina, son coincidentes con las cuatro direcciones de la oración aborígen, y la concepción cuatripartita del cosmos, que en todo el mundo y más allá de las diferencias culturales, son una forma de “*situar nuestra psique en un escenario cosmológico*” (Fox, 2000: 361). En realidad ésta es la esencia de todas las actividades y prácticas de orden espiritual: recordarnos nuestro lugar en el cosmos y nuestra conexión con él, a través de una variedad de recursos –imágenes, danzas, música, oración, etcétera- que nos ayudan a reinstaurar en nuestra percepción inmediata la estructura y cualidades del universo⁸.

¿Siempre es sanadora la espiritualidad?

Antes de finalizar, quiero también formular esta pregunta y hacer algunas consideraciones al respecto, pues es fundamental no recaer en errores muy comunes. Los caminos espirituales, como todo camino, también están plagados de luces y de sombras. Por eso, el sólo hecho de ingresar en cualquiera de ellos no es una garantía de llegar a buen destino. No se trata ahora de abrazar acríticamente cualquier cosa que pueda sonar a *camino espiritual* creyendo que con eso basta para solucionar todos nuestros problemas.

La experiencia directa y emocionada de la interconexión tiene sin duda un alto potencial transformador, y seguramente esto está en relación directa al empeño que se ha puesto históricamente en suprimirla. Sin embargo, también es posible banalizar la experiencia espiritual, usarla como un mecanismo defensivo o de evasión, o reducirla a un mero formalismo. Este último ha sido el camino que en general, han tomado las religiones institucionalizadas.

Pero nuestra sociedad posmoderna también ha puesto a la espiritualidad en los escaparates de los comercios, convirtiendo al movimiento de la Nueva Era, por ejemplo, en un gran bazar de ofertas espiri-

tuales fáciles y rápidas. Lo mismo sucede dentro del actual resurgimiento del interés occidental por lo indígena. Tal es la necesidad por reconectar con las raíces originarias y con lo natural, que muchas personas tienden a adherir incondicionalmente a cualquier propuesta que suene a telúrica, desde las más inofensivas costumbres de adoptar vestimentas étnicas, hasta las más comprometidas, como participar en ceremonias, someterse a supuestas curaciones o pruebas, tomar plantas sagradas por mera curiosidad psicodélica y luego sentirse *iniciados* en el camino de la sabiduría indígena. Los más imprudentes llegan a creer que ciertos conocimientos ancestrales se pueden adquirir a la manera occidental, en un taller de fin de semana, por poner un extremo, y que luego pueden officiar de chamanes o curadores del alma y el cuerpo –incluso entre los mismos indígenas o mestizos contemporáneos que no tienen una clara adhesión a la cosmovisión y los valores tradicionales-.

Al considerar las luces y sombras de las búsquedas espirituales, otros puntos merecen nuestra atención, aunque no podamos profundizar en ellos aquí.

Como resultado final del proceso de fractura psíquica a la que inevitablemente conduce la fragmentación, aparece una de las vivencias occidentales más difundida: la angustia. Detrás de ella, se encadena una pléyade de otros estados conexos: la ansiedad, la depresión, el miedo, el abandono, y una larga lista de manifestaciones psicofísicas, desde el ya habitual estrés, hasta las cada vez más frecuentes enfermedades degenerativas y los accidentes cardiovasculares.

Desde la óptica de la espiritualidad frustrada podemos ver que existe una profunda relación psicológica entre todas estas vivencias, la compulsión adictiva en sus múltiples variantes –alcohol, tabaco, drogas, tranquilizantes, trabajo, velocidad, sexo, etcétera- y la búsqueda de experiencias extáticas de orden místico y espiritual⁹.

Según el psicólogo Robert Jonson (1987):

La gran tragedia de la sociedad occidental contemporánea es haber perdido virtualmente la capacidad para experimentar el poder transformador del éxtasis y la alegría. (...) Nuestros espíritus necesitan nutrirse más que nunca. Pero,

al haber excluido de nuestras vidas la experiencia interna del éxtasis divino, sólo podemos buscar sus equivalentes físicos. (...) Este anhelo ha conducido hacia el síntoma más característico de nuestro tiempo: la conducta adictiva. (p.6)¹⁰.

Tener en cuenta esta ligazón profunda y a la vez tan desconocida entre la angustia y la necesidad de éxtasis, puede alertarnos también hacia cierta tendencia sutilmente compulsiva que muchas veces se manifiesta en la búsqueda espiritual, sobretodo a través de la insaciable y variada reiteración de experiencias con las que se pretende acceder a otros planos de consciencia o movilizar los contenidos del inconsciente.

En un nivel aún más profundo podemos advertir una conexión entre el hambre espiritual insaciable y la aspiración de poder ilimitado, a la que me he referido antes. En la consciencia moderna ambas están también pulsando desde el trasfondo de la búsqueda de certeza y de absolutos, el último de los rostros que en Occidente ha tomado la idea patriarcalista del Dios Padre. Y también aparece esta vinculación en la concepción de la espiritualidad como un movimiento exclusivamente ascensional y vertical. Cuando en rigor la apertura espiritual no se logra con una evasión hacia lo alto, sino a través de una cuidadosa zambullida en el cuerpo y en lo terrenal, es decir, descendiendo.

Creo que todos estos anhelos encierran una necesidad de otra índole: constatar simbólicamente la existencia de ese lugar de poder siempre externo, superior, trascendente, masculino y estricto, que en gran medida, aún vivimos temiendo o disputando. Tal vez una de las experiencias más importantes de la Modernidad ha sido la frustración sistemática y definitiva de ese anhelo francamente adolescente. Sólo a través de la profunda internalización de esta experiencia, que implica dejar de proyectar la autoridad hacia fuera y hacia arriba, y al mismo tiempo, asumir el poder como un atributo personal e interno, nuestra consciencia podrá acceder sin confundirse a la abismática dimensión que se abre a partir de una auténtica visión de lo holístico. Abrazar confiadamente la incertidumbre no es poca cosa.

Todo lo dicho, que por cierto no agota la exploración de los posibles lados oscuros de la espiritualidad, no inhibe tampoco la capital importancia de su integración y la genuina necesidad de su búsqueda; sólo la hace más compleja y nos obliga a refinar nuestros instrumentos de navegación para discernir lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo engañoso.

¿Podemos tener alguna brújula para orientarnos en el camino de la espiritualidad?

La poesía de San Juan de la Cruz tal vez nos pueda ayudar, cuando al respecto dice:

El alma que está atada a alguna cosa, por buena que ésta sea, no puede alcanzar la libertad de la unión divina. Poco importa que el pájaro esté atado a una soga o a un delicado hilo porque, hasta que el cordón no se rompa, el pájaro no podrá volar.

Cómo saber entonces, que estamos en el camino que nos hace cada vez más libres, y qué significa *libertad* en este contexto. Desde el estricto marco de lo psicológico el riesgo a la dependencia, al apego o a la pérdida de libertad surge desde lo desconocido, al quedar atados por todo aquello que no sabemos de nosotros mismos y actúa sobre nosotros desde las sombras. La libertad espiritual no sería así un mera independencia de acción, un *hacer a mi antojo* sin importarme nada más: sino por el contrario, sería la libertad de ser cada vez más quienes en esencia somos, una libertad ganada con dolor al ir rompiendo una a una las cadenas de los mandatos y las proyecciones. Así, se trata de una libertad consciente y responsable, que en lugar de hacernos más individualistas y egocéntricos, nos hace más singulares y altruistas y así, nos sintoniza naturalmente con el orden externo general desde la experiencia íntima de lo trascendente-inmanente. Algo tan reconfortante que, sin darnos cuenta, nos va llenando de una tranquila y lúcida felicidad.

La psicóloga transpersonal Frances Vaughan (1997) nos dice:

La auténtica espiritualidad implica tomar conciencia de quiénes somos como seres humanos integrales –algo que incluye al cuerpo, las

emociones, la mente, el alma y el Espíritu- insertos en una red de relaciones interdependientes con la Tierra y con el cosmos. La auténtica espiritualidad nos proporciona una sensación de libertad, paz interior, servicio y responsabilidad en el mundo. La auténtica espiritualidad, en fin, constituye un factor decisivo en el proceso de curación y cambio social. (p.25)

Conclusión

De ninguna manera mi propósito es alcanzar respuestas y menos proponerlas a los demás. Sólo creo en los beneficios de compartir las reflexiones nacidas desde nuestras experiencias personales.

En este sentido y como conclusión, quiero decir que creo que estamos viviendo un tiempo sumamente rico y apasionante, donde la recuperación de la espiritualidad es como la estrella polar, y la consciencia lúcida el timón de nuestro barco.

El cambio de paradigmas nos sitúa frente a un gran desafío: no sólo cambiar nuestra visión del mundo, sino colaborar en el salto evolutivo que se está gestando. Junto con la ampliación de nuestros paradigmas estamos descubriendo que la espiritualidad puede ser un auténtico camino de sanación, que nos reconecta con la experiencia de lo sagrado, que nos otorga una identidad más integrada, que nos devuelve la confianza en un orden que nos incluye, el sentido de pertenencia a una red más abarcadora, disolviendo así el miedo y los fantasmas de la soledad y la angustia.

Recuperar esta antigua concepción espiritual y holística del universo, que honra a la vida en toda la diversidad de sus manifestaciones, devuelve al ser humano un nuevo sentido para su existencia; y finalmente, puede traer hasta nosotros la alegría de vivir, la experiencia de la *gracia*, como una paloma que un día descubrimos posada en nuestra ventana sin recordar haberla llamado.



Referencias bibliográficas

- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Berman, M. (1992). *Cuerpo y espíritu. La historia oculta de Occidente*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Berman, M. (2004). *Historia de la conciencia. De la paradoja al complejo de autoridad sagrada*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Capra, F. (1985). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Barcelona: Integral.
- Deacon, T. (1997). *The Symbolic Species*. Londres: Allen Lane Penguin.
- Fox, M. (2000). Exhuberancia del corazón: lecciones de los místicos. En: Lorimer, D. (editor), *El espíritu de la ciencia*. Pp. 355-380. Barcelona: Kairós.
- Grof, C. y Grof, S. (1995). *La tormentosa búsqueda del ser*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
- Johnson, R. (1987). *Ecstasy. Understanding the Psychology of Joy*. San Francisco: Harper.
- Jung, C. (1994). *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (1980). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E.

- Llamazares, A. M. (2004). Arte Chamánico: visiones del universo. En: Llamazares y Martínez Sarasola (comp.) *El Lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Llamazares, A. M. (2011a). *Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas*. Buenos Aires: Editorial Del Nuevo Extremo.
- Llamazares, A. M. (2011b). The Wounded West. The Healing Potential of Shamanism in Contemporary World. En: *ReVision. Journal of Consciousness and Transformation*. Vol 32 (2).
- Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (2011). *Sabiduría indígena y consciencia holística. Convergencias humanas y conceptuales en los nuevos territorios espirituales*. En prensa.
- Llamazares, A., Martínez Sarasola, C. y Díaz y Zárate, V. (2001). Nuevos paradigmas en Occidente y espiritualidad indígena americana: convergencias conceptuales y acercamiento humano. En: Mabit, J. (comp.) *Memoria del Segundo Foro Internacional sobre Espiritualidad Indígena*. 9-14 de Noviembre de 1998 - Tarapoto, Perú. Ética, Mal y Transgresión. Pp.123-130. CISEI / TAKIWASI, Perú.
- Martínez Miguelez, M. (1993). *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez Sarasola, C. (2004). El círculo de la conciencia. Una aproximación a la cosmovisión y la espiritualidad indígena americanas. En: Llamazares y Martínez Sarasola (comp.) *El Lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Martínez Sarasola, C. (2010). *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Neumann, E. (1995). *The Origins and History of Consciousness*. Princeton: Bollingen Paperbacks.
- Rotman, B. (1987). *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*. Stanford: Stanford University Press.
- Satprem. (1989). *Sri Aurobindo o la aventura de la conciencia*. Barcelona: Obelisco.
- Sheldrake, R. y Fox, M. (1999). *Ciencia y Espiritualidad. La nueva visión*. Buenos Aires: Kier.
- Smith, H. (2002). *La importancia de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Spretnak, C. (1992). *Estados de Gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*. Buenos Aires: Planeta.
- Spretnak, C. (1997). *Resurgence of the Real. Body, Nature and Place in a Hypermodern World*. Addison Wesley.
- Tarnas, R. (1993). *The Passion of Western Mind. Understanding the Ideas that have Shaped Our World View*. New York: Ballantine Books.
- Tarnas, R. (1994). The Western Mind at the Threshold. En: *ReVision* 16(1):2-7.
- Vaughan, F. (1997). *Sombras de lo sagrado. Más allá de las trampas e ilusiones del camino espiritual*. Madrid: Gaia.
- Willber, K. (1988). *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
- Zohar, D. y Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plaza y Janés.

Notas

- 1 “La gente sufre una mutilación espiritual”. Entrevista en el Diario La Nación 21/05/2005. Buenos Aires.
- 2 Ver el artículo *Epistemología holística: una herramienta para ampliar la consciencia*. En *Kaleidoscopio* 18.
- 3 Este tema ha sido ampliado en Llamazares (2011^a).
- 4 Un paradigma se define por un conjunto de supuestos conceptuales que sitúan y limitan la interpretación de la realidad, pero básicamente acotan y contextualizan su percepción.
- 5 Amplíe este tema en Llamazares 2011b.
- 6 Ver Rotman 1987. En este interesante ensayo el autor sostiene que el cero, el punto de fuga y el dinero virtual serían manifestaciones isomórficas, diferentes pero equivalentes semióticamente, de una misma configuración de sentido o significado. Todas ellas tienen en común la utilización de recursos virtuales para producir efectos reales. Respecto del cero aclaremos que estamos considerando su utilización aritmética para el cálculo. La noción de cero fue descubierta y utilizada en la antigüedad tanto por los mayas americanos como por los babilonios de la época helenística. Pero sólo fue introducida en Europa a fines de la Edad Media (siglo XIV) junto con los sistemas de numerales hindúes y otros conocimientos que aportó la cultura árabe.
- 7 Para ampliar este punto ver las obras de Charlene Spretnak (1992, 1997), especialmente la última.
- 8 Un tratamiento exhaustivo de este punto, en especial de la profunda relación espiritual que existe en las culturas tradicionales entre el arte, la cosmovisión y el chamanismo se desarrolla en Llamazares 2004, 2011b y Martínez Sarasola 2004.
- 9 Para un detallado examen de la adicción como encubrimiento de búsquedas espirituales ver también Grof y Grof 1995.
- 10 (Traducción de la autora). A los interesados en este punto recomiendo la lectura de este breve y apasionante ensayo sobre la naturaleza del éxtasis y el mito dionisiaco.