

HACIA UNA REUNIFICACIÓN DEL SABER: ESPIRITUALIDAD Y CONSCIENCIA EPISTEMOLÓGICA COMO RESPUESTA A LA FRAGMENTACIÓN-RUINAS/POSITIVISTA-MODERNA.

TOWARDS A REUNIFICATION OF KNOWLEDGE: SPIRITUALITY AND EPISTEMOLOGICAL AWARENESS AS A RESPONSE TO FRAGMENTATION-RUINS/POSITIVIST-MODERN.

SANTIAGO AGUSTIN PEREYRA NOUVELIERE
CONICET-IDEF-UNSJ

RESUMEN

El presente trabajo aborda la crisis epistémica de la modernidad, caracterizada por la fragmentación del saber bajo el paradigma positivista y su consecuente incapacidad para dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Frente a la escisión entre sujeto/ mundo, la patología social de la aceleración y la insensibilidad, este ensayo explora la hipótesis de que la resolución de esta aporía requiere un cambio de perspectiva radical. Dicha transformación consiste en la articulación de una consciencia epistemológica integrada con una dimensión espiritual, capaz de restaurar una visión unitaria del conocimiento. Para sustentar esta tesis, se establece un diálogo crítico entre la crítica cultural (Benjamin, Díaz), la deconstrucción del paradigma colonial-moderno (Castro-Gómez) y las propuestas del Manifiesto por una Ciencia Postmaterialista. Simultáneamente, se recurre a tradiciones metafísicas (Plotino) para fundamentar una teleología de la consciencia orientada hacia la complejidad y la unidad. La argumentación concluye que la superación de la fragmentación exige una autotransformación consciente del individuo, cuya sinergia colectiva puede generar el sustrato para una transformación cultural macrosocial, reencontrando lo sagrado como categoría existencial.

ABSTRACT

This paper addresses the epistemic crisis of modernity, characterized by the fragmentation of knowledge under the positivist paradigm and its consequent inability to account for the totality of human experience. Faced with the subject/world divide, the social pathology of acceleration, and insensitivity, this essay explores the hypothesis that resolving this aporia requires a radical shift in perspective. This transformation consists of articulating an epistemological consciousness integrated with a spiritual dimension, capable of restoring a unified vision of knowledge. To support this thesis, a critical dialogue is established between cultural critique (Benjamin, Díaz), the deconstruction of the colonial-modern paradigm (Castro-Gómez), and the proposals of the Manifesto for a Postmaterialist Science. Simultaneously, metaphysical traditions (Plotinus) are drawn upon to ground a teleology of consciousness oriented toward complexity and unity. The argument concludes that overcoming fragmentation requires a conscious self-transformation of the individual, whose collective synergy can generate the substrate for a macro-social cultural transformation, rediscovering the sacred as an existential category.

Palabras claves: Epistemología, Espiritualidad, Consciencia, Postmaterialismo, Unidad.

Keywords: Epistemology, Spirituality, Consciousness, Postmaterialism, Unity.

INTRODUCCIÓN:

La episteme contemporánea se encuentra signada por una paradoja fundamental: mientras el avance tecnocientífico no tiene precedentes, su fundamento paradigmático —el positivismo y su racionalidad instrumental— evidencia una creciente incapacidad para responder a las crisis de sentido que ella misma ha generado. Este trabajo se sitúa en el cruce de esta problemática, proponiendo una investigación sobre los límites del proyecto moderno, acompañada con la posibilidad de su recomposición mediante una síntesis superadora.

El objetivo central es elaborar un marco conceptual que permita repensar una noción integral del ser humano, trascendiendo la segmentación disciplinaria y la ontología materialista-reduccionista. Para ello, se analizarán los síntomas de la fragmentación —la aceleración temporal, la insensibilidad mediática y la escisión sujeto-objeto— como expresiones de una crisis civilizatoria de raíz epistemológica. La hipótesis que guía esta indagación postula que la articulación entre una consciencia epistemológica (crítica-reflexiva) y una dimensión espiritual (experiencial-unificadora) constituye el horizonte necesario para una reunificación del saber y la experiencia.

El recorrido argumental se desarrollará en tres movimientos principales: primero, un diagnóstico de la patología moderna de la fragmentación; segundo, una crítica inmanente al paradigma científico materialista, la propuesta de una ciencia postmaterialista; tercero, una fundamentación filosófica de la consciencia y lo espiritual como vías para una ontología de la unidad. Este análisis se sustentará en un método genealógico complementado con el hermenéutico, tejiendo un diálogo entre la filosofía continental, la teoría crítica y las tradiciones metafísicas, con el fin de demostrar que la respuesta a la crisis moderna reside en la recuperación de una consciencia ampliada que reintegre al sujeto en la trama compleja y sagrada de lo real

DESARROLLO:

• **Diagnóstico de la Patología Moderna: Fragmentación, Aceleración e Insensibilidad**

El presente artículo se propone abordar una problemática fundamental de la episteme contemporánea: la incapacidad de la ciencia positivista, en su segmentación disciplinaria, para dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Frente a esta crisis del saber, que escinde al sujeto y fractura la realidad en dominios inconexos, surgen dos interrogantes centrales: ¿Cómo es posible repensar una noción integral del hombre que trascienda los límites del paradigma científico positivista? Y, en consecuencia, ¿Qué vías metodológicas permiten a la filosofía abordar esta tarea?

El objetivo de esta investigación no es ofrecer una respuesta definitiva, sino elaborar un marco conceptual preliminar y trazar los primeros esbozos de un camino de indagación. La hipótesis que se explora postula que la resolución de esta aporía requiere un cambio de perspectiva radical: la articulación de una respuesta desde la espiritualidad con la consciencia epistemológica. Dicha perspectiva se presenta como un horizonte posible para recomponer las ruinas del proyecto moderno, restaurando una visión unitaria del conocimiento y la existencia.

Para transitar este camino, el análisis se sustentará en un diálogo crítico con una constelación de autores heterogéneos, pero convergentes en su crítica a la racionalidad instrumental. El recorrido irá desde las reflexiones del pensamiento no fragmentado (complejo), pasando por la crítica cultural de Benjamin, hasta adentrarse en las tradiciones metafísicas que postulan un principio unificador, como el retorno al Uno en la filosofía de Plotino. Este diálogo, que también integrará aportes de pensadores contemporáneos como Díaz y Llamazares, pretende demostrar que la respuesta a un problema de raigambre moderna puede hallarse en la recuperación de intuiciones tanto actuales como

milenarias, cuyo núcleo reside en la superación de la dualidad con el retorno a una unidad originaria.

El paradigma civilizatorio que sostiene Occidente en la actualidad se caracteriza por la preeminencia de valores implícitos basados en la competitividad con una explotación de los recursos naturales y humanos carente de límites éticos o ecológicos sustanciales. Con el transcurso del tiempo, se ha hecho patente la insuficiencia de soluciones aisladas o de carácter puramente individual. Si bien es imperativo reconocer la especificidad irreductible de cada contexto problemático, la crisis a la que nos enfrentamos es de naturaleza intrínsecamente global.

La consideración holística de la problemática contemporánea resulta, cuando menos, abrumadora. Esta percepción no deriva únicamente de la multiplicidad de factores en juego, sino, de manera más fundamental, de la magnitud sin precedentes de los fenómenos involucrados y de la aparente incapacidad colectiva de la agencia humana para contener esta dinámica autodestructiva. El desafío central, por tanto, radica en la posibilidad de restablecer modalidades de existencia social-personal menos orientadas hacia la autodisolución y más afines a una concepción profunda de lo humano.

Ya en 1988, Stanislav Grof, figura fundacional de la psicología transpersonal, señalaba con perspicacia:

- La humanidad tiene el dudoso privilegio de desempeñar un papel que es único y que no tiene precedentes en la historia de nuestro planeta. Somos la primera especie que ha desarrollado el potencial para cometer suicidio colectivo y destruir en este acto catastrófico todas las demás especies y a la vida sobre la tierra. (Introducción en Grof. 1994, p.7)

Quizás lo más problemático de nuestra condición contemporánea sea la naturalización del horror. El asentimiento tácito a este estado de cosas se ha

convertido en una suerte de credencial de pertenencia a la posmodernidad, donde la anomalía se instituye como norma. Los medios de comunicación, en su lógica de flujo continuo, nos han familiarizado hasta la insensibilidad con las aberraciones humanas y las catástrofes, generando una suerte de inmunización perceptiva como mecanismo de defensa ante el exceso de estímulos traumáticos.

La exposición diaria a la muerte, mediatizada e instantánea, ha sido normalizada hasta casi no conmover la consciencia. De este modo, el umbral de lo conmocionante se ha elevado de manera tal que, para fracturar esta capa de indiferencia, se han requerido eventos de una escala catastrófica sin precedentes, capaces de reactivar —aunque sea momentáneamente— la capacidad de asombro colectiva. Dos ejemplos paradigmáticos de esta dinámica lo constituyen los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos y el tsunami del 26 de diciembre de 2004 en el Océano Índico, cuyas magnitudes lograron quebrar, de modo transitorio, la barrera de la insensibilidad socialmente construida. Como sostiene Llamazares:

- La cantidad de información que recibimos diariamente y la velocidad con que pasan las noticias frente a nosotros son tan inconcebibles que no podemos absorber todo, y menos aún, digerirlo y dar a cada hecho el tiempo necesario para que nos conmueva y decante adentro nuestro. (2013, p.26)

Esta característica definitoria de la contemporaneidad —la primacía de la inmediatez— puede articularse con el diagnóstico sintomático que propone Díaz (2017) al conceptualizar nuestra época como una sociedad de estímulos. En este marco teórico, la aceleración temporal no es un mero fenómeno colateral, sino una lógica estructural que condiciona la experiencia, reconfigurando los umbrales de la atención y la percepción. La autora lo expresa de manera elocuente en los siguientes términos:

- La aceleración de la historia es producto del imperativo de la información instantánea. No se soporta la espera, aunque la vida está asignada más por lo que esperamos que por lo que logramos [...] no logramos hacer de la espera algo valioso, la desestimamos. Esto incide para la compulsión a la rapidez. Y como todas las esperas parecería que la digitalidad es la que menos nos hace esperar, nos sumergimos en la vorágine de hacer varias tareas al mismo tiempo. Se habla por teléfono fijo mientras se escribe un mensaje en el celular, se busca algo en internet y se calienta un café. Todo rápido y, si es posible, al mismo tiempo [...] No hay meditación medida en los flashes de un grupo telefónico o de red social. Se consultan los celulares con prisa y sin pausa. La respuesta no automática angustia. (p.57)

La cita articula una crítica fundamental a la patología temporal de la subjetividad en la era digital, situándose en la intersección entre la filosofía del tiempo y la teoría crítica de la tecnología. El axioma 'la aceleración de la historia es producto del imperativo de la información instantánea' establece una relación de causalidad donde un imperativo técnico reconfigura la experiencia del tiempo, evocando las teorías de la aceleración social. Esta dinámica genera una contradicción ontológica profunda: aunque la vida se estructura fundamentalmente como proyección y espera —dimensión que Heidegger identificó como constitutiva del Dasein[1]—, la lógica de la inmediatez nos impide hacer de la espera un espacio de sentido, desestimándola y empobreciendo así nuestra existencia. Esta incapacidad para habitar el tiempo deviene en una 'compulsión a la rapidez', donde la multitarea no es una habilidad, sino el síntoma de una atención fragmentada que imposibilita la tiefgreifende Erfahrung (experiencia profunda).

Un factor adicional que intensifica el carácter fragmentario de la experiencia contemporánea reside en la escisión operada por la ciencia moderna, la cual desmembró la unidad primordial entre el hombre y el mundo. Sobre este punto, la crítica de Castro-Gómez al proyecto ilustrado resulta nodal. El autor analiza cómo la hybris moderna instituyó una fragmentación disciplinaria —inherente al paradigma positivista— que atomiza el saber en especialidades estancas, encapsuladas en sus cánones metodológicos autónomos y carentes de un diálogo sustantivo con otros campos del conocimiento.

Esta lógica, de raigambre cartesiana, no se limita a una mera división administrativa del trabajo intelectual. Por el contrario, constituye la expresión epistémica de la escisión ontológica fundacional entre res cogitans y res extensa. Dicha escisión no solo instaura jerarquías de valor entre las disciplinas —consagrando un régimen de cientificidad hegemónico—, sino que, de manera más profunda, invisibiliza la textura relacional de lo real. Al privilegiar miradas analíticas y parceladas, el paradigma se revela estructuralmente incapaz de dar cuenta de la naturaleza compleja, sistémica y entrelazada de los fenómenos socio-ambientales como los culturales.

Crítica Inmanente y Horizontes Postmaterialistas

Para Castro-Gómez, esta fragmentación no es un error corregible dentro del sistema, sino el síntoma de la matriz colonial-moderna del poder. El gesto de dividir, clasificar y encerrar el saber reproduce, en el plano epistemológico, las estructuras de dominación propias del proyecto colonial. Al silenciar las interconexiones constitutivas tanto del conocimiento como del mundo, este paradigma no solo produce un saber

[1] Dicha característica del Dasein desde donde propongo una interpretación hermenéutica, puede encontrarse en varias partes de la obra del autor, como se da en la siguiente cita: "El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, "en" el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo "como si" éste estuviera dentro de un espacio, sino que el "sujeto", ontológicamente bien entendido, es decir, el Dasein, es espacial en un sentido originario. Y porque el Dasein es espacial en la forma descrita, el espacio se presenta como apriori. Este término no indica algo así como una previa pertenencia a un sujeto primeramente sin mundo, que proyectaría desde sí un espacio. Aprioridad quiere decir aquí: prioridad del comparecer del espacio (en tanto que zona) en el correspondiente comparecer de lo a la mano en el mundo circundante" (Heidegger, 2022, p.139)

parcial, sino que oblitera otras formas de comprensión de la realidad. Como el propio autor advierte:

- Las disciplinas materializan la idea de que la realidad debe ser dividida en fragmentos y de que la certeza del conocimiento se alcanza en la medida en que nos concentremos en el análisis de una de esas partes, ignorando sus conexiones con todas las demás [...] recortar un ámbito del conocimiento y trazar líneas fronterizas con respecto a otros ámbitos del conocimiento. (Castro-Gómez, 2007.p.83)

La crítica a esta problemática inherente al paradigma epistemológico moderno encuentra un eco significativo en el Manifiesto for a Post-Materialist Science (2014). Una lectura atenta de sus primeros tres postulados permite identificar una argumentación convergente. En él se sostiene que la visión científica hegemónica se fundamenta en supuestos ontológicos y metodológicos estrechamente vinculados al marco de la física clásica. Entre estos, se señala al materialismo —la tesis que postula la materia como la única realidad— como un pilar fundamental. Un supuesto correlativo es el del reduccionismo, esto es, la concepción según la cual los sistemas complejos pueden ser comprendidos de manera exhaustiva mediante su reducción a las interacciones de sus partes constituyentes o a elementos más simples o fundamentales, como las partículas materiales[2].

El manifiesto argumenta que la preponderancia prácticamente absoluta de este marco materialista en el ámbito académico ha tenido un efecto dual: por un lado, ha constreñido severamente el desarrollo de las propias ciencias, y por otro, ha obstaculizado sistemáticamente la investigación científica de dimensiones de la experiencia humana como la mente y la espiritualidad, relegándolas al margen de la indagación legítima. No obstante, la mecánica cuántica (MC) si ha podido demostrar científicamente la validez de esos niveles de existencia. En palabras de los autores del manifiesto:

- Lo más importante es que la MC introdujo explícitamente la mente en su estructura conceptual básica, ya que se descubrió que las partículas observadas y el observador —el físico y el método de observación utilizado— están vinculados. Según una interpretación de la MC, este fenómeno implica que la conciencia del observador es vital para la existencia de los eventos físicos observados, y que los eventos mentales pueden afectar al mundo físico. Los resultados de experimentos recientes respaldan esta interpretación. Estos resultados sugieren que el mundo físico ya no es el componente principal ni el único de la realidad, y que no puede comprenderse plenamente sin hacer referencia a la mente. (Beauregard, Schwartz, Miller & otros autores, 2014)[3]

[2] La importancia casi absoluta del paradigma hegemónico hacia la materia no es algo casual, ni inocente, puesto está cargado de toda una carga ideológica de interés. Puesto que este paradigma: “[...] ha perseguido de tal forma el dominio, el control y el progreso, supuestamente ilimitados, que finalmente ha logrado perderlos, poniendo en peligro al planeta entero” (Llamazares, 2013, p.45). Esta crítica en torno a los peligros del progreso decimonónico se encuentra presente en Benjamin, de manera más evidente en su famosa tesis IX de la historia donde aparece la figura icónica del Angelus Novus: “Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies [...] Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad” (Benjamin, 2008, p.310).

[3] “Most importantly, QM explicitly introduced the mind into its basic conceptual structure since it was found that particles being observed and the observer—the physicist and the method used for observation—are linked. According to one interpretation of QM, this phenomenon implies that the consciousness of the observer is vital to the existence of the physical events being observed, and that mental events can affect the physical world. The results of recent experiments support this interpretation. These results suggest that the physical world is no longer the primary or sole component of reality, and that it cannot be fully understood without making reference to the mind” (Beauregard, Schwartz, Miller & otros autores, 2014).

* Traducción propia.

En consecuencia, es crucial precisar que la ciencia postmaterialista no implica un rechazo a la observación empírica ni al valor de los logros científicos consolidados. Su objetivo fundamental es, más bien, la ampliación de las capacidades heurísticas de la investigación para lograr una comprensión más integral de los fenómenos naturales. En este proceso, se busca reincorporar la mente con lo espiritual como dimensiones constituyentes y no meramente epifenómicas del cosmos[1]. Lejos de negar la materialidad, el postmaterialismo la subsume dentro de una ontología más compleja, reconociéndola como un constituyente básico, pero no exclusivo, de lo real. La transición hacia este paradigma conlleva implicaciones de gran alcance que trascienden lo metodológico: opera una reconfiguración del estatuto ontológico de lo humano, restituyendo al sujeto —tanto en su condición existencial como en su quehacer científico— una dignidad y una agencia que el reduccionismo materialista había negado. Este nuevo marco fomenta, así, una axiología fundada en valores positivos como la compasión, el respeto y la paz.

Al reafirmar la conexión intrínseca entre lo humano con la totalidad de la naturaleza, el paradigma postmaterialista provee además de un fundamento sólido para la ética ambiental y la preservación de la biosfera. Cabe señalar que esta perspectiva no constituye una novedad absoluta, sino más bien el redescubrimiento de un saber olvidado durante los aproximadamente cuatro siglos de hegemonía materialista. La comprensión de una realidad transmaterial, su experiencia vivida, ha sido históricamente la piedra angular de concepciones de la salud como del bienestar holísticos, tal como se ha preservado en tradiciones milenarias de prácticas mente-cuerpo-espíritu, sabidurías religiosas y vías contemplativas.

Hacia una Ontología de la Unidad: Consciencia, Espíritu y Transformación

En este punto del análisis, se hace necesario delimitar dos categorías fundamentales: la consciencia y su impronta espiritual. No obstante, la ambigüedad terminológica exige una precisión conceptual inmediata: ¿a qué nos referimos específicamente cuando aludimos a la conciencia (o consciencia)? ¿Constituyen estos términos significantes intercambiables o designan dimensiones distintas?

Para responder a este interrogante, se emprenderá un análisis genealógico de la categoría. Según la metodología definida por Jean Beaufret, este procedimiento consiste en "[...] remontarse [o descender] a las fuentes [...]" (Jean Beaufret citado por Ferrater, 1964, p. 746) del concepto. La genealogía de 'consciencia' se remonta al verbo griego ψύχω (psychō), que significa originalmente «soplar» o «respirar aire frío». De este verbo se deriva el sustantivo ψυχή (psychē), que en su acepción primaria alude al 'soplo', 'hálito' o 'aliento vital' que se exhalaba en el momento de la muerte y que, por extensión, adquirió el significado de 'principio de vida'. Es esta noción la que, posteriormente, el psicoanálisis freudiano tomará como sinónimo de una instancia psíquica, dando nombre a su disciplina: la psicología.

Este significativo griego derivó en el latín conscientia (Ferrater, 1964, p. 323), del cual provienen las formas modernas en español: 'conciencia' y 'consciencia'. Dada la polisemia inherente a estos términos, el presente análisis se centrará en delimitar y adoptar una concepción específica para elucidar sus implicaciones en la relación con el lenguaje. Será imposible, por razones de alcance, abarcar la totalidad de sus significaciones; el objetivo es, más bien, establecer una definición operativa que permita demostrar la articulación conceptual propuesta.

[4] La propuesta de Llamazares entra en consonancia con la del manifiesto al realizar la siguiente afirmación: "Para lograr que la comprensión sea un proceso transformados, deberemos acompañarla de la emoción, abrirla a los sentimientos, asociarla a nuestra historia personal, resonar como que estamos presenciando. Solo entonces el conocer dará lugar al saber, y se producirá una forma más integral de conocimiento: la comprensión emocionada, la consonancia empática o también, el "insight", la captación repentina y global de algo, la visión que nos acontece, la incorporación definitiva de un conocimiento que quedara adherido la memoria por la emoción que nos produjo su descubrimiento" (Llamazares, 2013, p.41).

Para ello, se recurrirá a las definiciones de 'consciencia'. Se tomará como punto de partida la clasificación propuesta por José Ferrater Mora, quien distingue dos repercusiones principales de la palabra en español. De estas, el autor describe de la siguiente manera: "[...] percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo" (ídem.).

Otra noción sobre la consciencia que tomare es del autor Henri Ey, asemeja consciencia con ser consiente, y al segundo la define como:

- Ser consiente es vivir la particularidad de su propia experiencia, transponiéndola en la universalidad de su saber [...] La organización misma de la vida de relación que ata al sujeto a los demás y a su mundo. (Ey, 1967, p.11)

Otra definición de consciencia es la del autor Vygotski, la cual define como: "[...] 'la consciencia', es decir, por recuperar el valor de la mediatización interna entre estímulo y respuesta" (Vygotski, 1995, p.13)

Por lo que se puede apreciar, estas diferentes aproximaciones poseen ciertas características similares al definir la consciencia, de hecho, la segunda concepción también la podemos encontrar en el diccionario de filosofía: "Dentro de la consciencia como "ser consiente" pueden distinguirse tres elementos: el objeto de que la consciencia es consiente, la consciencia del objeto, y la consciencia de sí mismo" (Ferrater, 1964, p.325).

No obstante, debe señalarse que, pese a esta distinción analítica, la investigación proseguirá bajo el postulado de que ambos modos de la consciencia se encuentran en una relación de continuidad estructural y funcional. Es pertinente, por lo tanto, explicitarlas: la ambigüedad terminológica señalada por los autores citados da lugar a dos corrientes o dimensiones fundamentales:

1. La consciencia en su sentido intencional u objetual, entendida como la dirección de la mente hacia un objeto exterior (ser consiente de algo).
2. La consciencia en su sentido reflexivo o moral, referida a la apercepción del yo interior y a la dimensión ética del acto consiente (consciencia de sí y consciencia moral).

Cabe realizar una salvedad de suma importancia: mientras que la primera dimensión se asocia primariamente a la consciencia del yo en su relación con el mundo, la segunda remite específicamente a la consciencia moral. Sin embargo, a lo largo de este ensayo, el término 'consciencia' se empleará como un concepto integral que abarca ambas corrientes. Esta opción teórica se sustenta en la premisa de que no se trata de dos facultades excluyentes, sino de dos polos de una misma unidad fenomenológica que se co-pertenecen y se implican mutuamente.

La comprensión integral se erige, en este contexto, como una herramienta fundamental para el proceso de transformación, en la medida en que posibilita no solo la adquisición de conocimiento, sino la emergencia de una consciencia reflexiva sobre los fenómenos estudiados. Este tránsito epistemológico — del saber abstracto a la apropiación consiente— constituye un movimiento crucial. La transformación interior que de ello deriva no es un acto meramente privado; por el contrario, representa una contribución a la evolución colectiva del entramado social.

Desde esta perspectiva, la modificación a nivel subjetivo y la praxis personal transformadora son el sustrato desde el cual se genera una sinergia colectiva. La agregación de estas transformaciones individuales no opera como una mera suma aritmética, sino como la constitución de un fenómeno emergente que posee la capacidad de impulsar cambios estructurales a nivel macrosocial. Así, el cambio cultural a gran escala encuentra su condición de posibilidad en la acumulación cualitativa

como la resonancia de innumerables actos de autotransformación consciente.

La transformación de la consciencia no puede comprenderse como un fenómeno aleatorio o autónomo, sino que se halla inscrita en el proceso cosmogónico general que rige el despliegue del universo. Como tal, este proceso sigue una dirección teleológica discernible, caracterizada por un incremento progresivo en complejidad y organización. Esta concepción encuentra un notable antecedente en la filosofía de Plotino, quien en su esquema neoplatónico de emanación caracterizó la condición humana como “[...] a mitad de camino entre los dioses y las bestias [...]” (citado en Pigem, 1991, p. 117). Dicha imagen no solo refleja una ontología escalar, sino que sugiere un vector de desarrollo inherente a la existencia consciente.

En este sentido, la trayectoria evolutiva de la especie humana puede interpretarse en clave plotiniana: nuestro destino ontogenético y filogenético ha consistido en descender de la inmediatez instintiva (simbolizada por la vida arbórea) para erguirnos en la postura reflexiva que nos caracteriza y, desde allí, orientar nuestra mirada — nuestra aspiración— hacia las dimensiones superiores del ser y el conocimiento (el “cielo” metafórico).

De lo anterior se desprende para Llamazares la necesidad de abordar una tercera dimensión de la crisis contemporánea, quizás la más profunda y estructural: la crisis espiritual. Diversos autores coinciden en diagnosticar que la crisis de la civilización occidental deriva, fundamentalmente, de la pérdida de lo sagrado como categoría existencial con el consecuente divorcio entre religión institucional y experiencia espiritual que se ha consolidado en el imaginario cultural moderno. En este contexto, el vínculo con lo divino ha sido progresivamente marginado de la esfera pública o reducido a

una convención social desprovista de resonancia trascendente (Llamazares, 2013, p.47).

Este proceso de secularización encuentra un hito emblemático en el siglo XVIII, cuando Pierre-Simon Laplace, al ser interrogado por Napoleón sobre el lugar de Dios en su modelo cosmológico, declaró que dicha hipótesis había dejado de ser una variable necesaria para la explicación científica. Esta afirmación no fue un episodio aislado, sino la culminación de un proceso iniciado en los albores de la Modernidad (o para autores como Benjamin desde el medioevo^[5]), mediante el cual la razón instrumental fue expulsando progresivamente lo trascendente del horizonte de intelligibilidad del mundo.

REFLEXIONES FINALES:

El itinerario recorrido confirma la vigencia y profundidad de la aporía planteada: la fragmentación positivista-moderna no es un problema meramente metodológico, sino una crisis ontológica-existencial que escinde al ser humano de sí mismo, de los otros y del cosmos. La lógica reduccionista, al invisibilizar las interconexiones sistémicas, se revela como el sustrato epistémico de las patologías sociales como también de las ambientales contemporáneas.

Sin embargo, este diagnóstico no conduce a un callejón sin salida. Por el contrario, el análisis ha permitido vislumbrar la posibilidad de una síntesis superadora en la articulación entre consciencia y espiritualidad. La primera, entendida en su integralidad (intencional y reflexiva), provee la herramienta crítica para deconstruir los paradigmas heredados. La segunda, desvinculada de dogmas institucionales y comprendida como experiencia de lo sagrado-unidad, ofrece el horizonte de sentido para una recomposición del mundo vivido.

[5] Benjamin sugiere que, a diferencia de la creencia generalizada, la vida en la Edad Media no estaba completamente dominada por el espíritu religioso, desmintiendo así la noción de continuidad de esta ‘experiencia’ desde la antigüedad, en especial en Oriente. Es decir, que este quiebre en el hombre occidental entre lo divino y lo mundano, que no se observa en el espíritu prevalece en Oriente, esto se evidencia claramente en las palabras del berlinés: “El espíritu de Oriente dispone de los contenidos reales de lo absoluto, cosa que ya se muestra en la unidad de religión, filosofía y arte, y muy especialmente en la unidad de religión y vida. Se ha dicho muchas veces que la religión en la Edad Media dominaba la vida. Pero, en primer término, la que dominaba era la Ekklesia; y, en segundo término, entre el principio dominador y el principio dominado siempre tiene lugar una separación” (Benjamin, 2007, p.136).

La propuesta de una ciencia postmaterialista emerge no como una negación de la ciencia, sino como su necesaria ampliación heurística, capaz de reincorporar la mente y la experiencia interior como dimensiones legítimas de lo real. Esta evolución paradigmática encuentra un fundamento filosófico sólido en la teleología plotiniana, que postula un vector inherente en la consciencia hacia mayores grados de complejidad y unificación.

En última instancia, la transformación anhelada —la reunificación del saber— no será el resultado de un nuevo sistema teórico, sino de un proceso de autotransformación consciente. La praxis individual, orientada por esta consciencia ampliada, se revela, así como el microuniverso desde el cual puede emerger, de forma sinérgica y no lineal, una verdadera metamorfosis cultural. El desafío final para la filosofía es, entonces, trascender la mera especulación, convertirse en una vía práctica para este retorno a la unidad, restituyendo al ser humano en su condición de partícipe consciente de un cosmos significativo y sagrado.

REFERENCIAS:

- Beauregard M, Schwartz GE, Miller L, Dossey L, Moreira-Almeida A, Schlitz M, Sheldrake R, Tart C. (2014): Manifesto for a Post-Materialist Science. Recuperado a partir de: caracterizó la condición humana como “[...] a mitad de camino entre los dioses y las bestias [...]” (citado en Pigem, 1991, p. 117). Dicha imagen no solo refleja una ontología escalar, sino que sugiere un vector de desarrollo inherente a la existencia consciente.
- Ey, H. (1967): La conciencia, Madrid, España, Gredos.
- Ferrater, J. (1964): Diccionario de Filosofía, Tomo I, Buenos Aires, Sudamericana.
- Grof, S. (compilador) (1994): La mente holotrópica. Fundamentos experimentales de una nueva comprensión de la conciencia humana, Buenos Aires, Argentina, Planeta-Nueva conciencia.
- Heidegger M. (2022): Ser y Tiempo, Chile, Editorial Universitaria de Chile.
- Llamazares, A. M. (2013): Del reloj a la flor de loto. Crisis Contemporánea y cambio de paradigmas, Buenos Aires, Argentina, Ed. Del Nuevo Extremo.
- Morin, E. (2004): “La Epistemología de la Complejidad”. En Gazeta de Antropología, N° 20. CNRS: París, Francia.
- Pigem, J. (coordinador) (1991): Nueva conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI, Barcelona, España, Integral.
- Vygotski, L. (1995): Pensamiento y lenguaje, España, Fausto.
- Wilber, K. (1983): Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma, Barcelona, España, Ed. Kairós.