

La identidad personal en el tiempo

*Carlos Yáñez Canal
Profesor Universidad Nacional de Colombia
Sede Manizales*

En la cultura occidental moderna se ha comenzado a hablar del yo como lo que una persona tiene o es. Esto no significa que en épocas anteriores no existiera un sentido del sí mismo. Para comprender el fenómeno "yo", es necesario ponerlo respecto al tiempo, lo que nos hace apelar a los referentes históricos en la formación del yo y así identificar las ideas normativas fundamentales que nos conciben como agentes morales en nuestra realidad actual.

El contenido de la identidad y su duración en el tiempo varían considerablemente según el tipo de sociedad o grupo al cual se refiere. No es difícil, por ejemplo, reconocer que en el pasaje de sociedad tradicional a sociedad moderno-industrial los procesos de identificación se transfirieron progresivamente del externo al interno de la sociedad. En una sociedad tradicional la fuente del dominio racional del sí mismo no radica en la interioridad, sino que reside afuera, en las ideas o en Dios. La desacralización de los fundamentos de la identidad traslada hacia la sociedad, hacia el actuar humano asociado, la fuente de los procesos de identificación: a medida que la identidad es reconocida como producto social, se crean las condiciones para una individualización de los mecanismos de atribución y de reconocimiento de la identidad: el origen mismo de la fuerza moral está en la interioridad del sujeto.¹ En las sociedades tradicionales se habla de individuos abstractos, de una humanidad hecha de "hombres de carne y hueso" (S. de Beauvoir), presociológicos, de identidades adscriptivas. La sociedad moderna señala el paso a una identidad electiva, cuyo centro del mundo pasa a ser el ser humano. El advenimiento de lo nuevo coincide con el nacimiento del sujeto, del reconocimiento de la libertad subjetiva, entendida

¹ Charles Taylor. *Fuentes del yo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

como el derecho individual de desarrollar las propias convicciones y de perseguir los propios intereses, autónomamente definidos.² Aún así, los reveses teóricos no se hicieron esperar y el ataque al sujeto pasó por su descentramiento. El aporte principal vino del desarrollo de las ciencias sociales y naturales en la intención de socavar la noción de sujeto que se había constituido a través del tiempo. Además del positivismo, el naturalismo o el socialdarwinismo, surge

el giro lingüístico del siglo XX, que trae consigo un descentramiento lingüístico de la subjetividad, y el descentramiento psicológico realizado por el psicoanálisis al postular un inconsciente que influye en la vida consciente. Hoy se perfila en el horizonte la reconstrucción y rehabilitación de la subjetividad. Teóricos como Habermas, Rorty, Rawls y Taylor abordan el problema del sujeto desde su constitución social lingüísticamente mediada. Además, parece irrumpir en los tiempos contemporáneos alguna forma de soberanía del individuo en una estética de la existencia.

EL CAMINO DEL ENCANTAMIENTO

Escribir sobre el piso que soporta nuestros pasos, nos transporta a la imagen de un jardín pleno de flores de ilusión. Su horizonte cercado nos separa del afuera y

Teóricos como Habermas, Rorty, Rawls y Taylor abordan el problema del sujeto desde su constitución social lingüísticamente mediada. Además, parece irrumpir en los tiempos contemporáneos alguna forma de soberanía del individuo en una estética de la existencia.

del arriba y nos reduce en nuestra aparente unidad (la palabra jardín deriva de gher que significa cercado y a su vez huerto, cortejar y corte-sía. La raíz avéstica pairi.daéza significa clausura y de donde salió la palabra griega paradeisos, el parque cerrado, el jardín, el paraíso).³ En los primeros tiempos, tiempos de "mítica inocencia", la realidad se muestra como posibilidad de felicidad, sabiduría y armonía. Parece que desde aquellos remotos lu-

gares, en la "alógica del mito", la imagen de la realidad se presenta en una forma trinitaria: Dios (es), hombre y naturaleza; cielo, tierra y mundo; pasado, presente y futuro; materia, mente y espíritu; ello, yo, superyo. Aunque esta división podría ser interpretable en términos individualistas, como sostiene Panikkar, cada uno de estos denominadores es común de todo ser real y relacionados con la realidad en su vitalidad.

En la intimidad del paraíso, la fascinación es transportada en límites circunscritos a un centro espiritual, que es la totalidad. Este monismo nos plantea lo absoluto como tendencia inherente a la vida del hombre. En la historia vemos transcurrir dicha necesidad entre la verdad única, el monoteísmo, el pensamiento único, la monarquía, la democracia, los derechos humanos, etc., hasta el presente en que conviven mundos de absoluta

² Ver J. Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus, Madrid, 1989.

³ Citado por José Antonio Marina. *Crónicas de la ultramodernidad*. Editorial Anagrama, España, 2000.

relatividad o de relatividades absolutas. En su no sorpresa, se negó toda sorpresa y el hombre careció del asombro hasta el momento en que tomó e hizo camino en su andar vagabundo.

En aquel jardín del Edén se comenzó a llenar el silencio de la soledad y a través del bien y del mal se buscó la sabiduría. Lo absoluto sofocó lo relativo y su trascendencia se realizó en la interdependencia de todo con todo. En la interrelación de la materia, de la mente y del espíritu se estableció una jerarquía en que cada nivel superior trasciende e incluye las dimensiones inferiores. En esta perspectiva, todo se encuentra envuelto e inmerso en el Dios, Diosa, Tao, Brahman. Arthur Loveloy, en su libro *La Gran Cadena del Ser*, sostiene que esta visión de la realidad, en que hay niveles interrelacionados, tiene que ver, "en sus diferentes versiones, el mayor número de las mentes especulativas más sutiles y de los grandes maestros religiosos (tanto orientales como occidentales)". (Loveloy, 1983).

Así, el silencio se asumió en el más acá inclinándose para soportar el peso de

otros que se elevaban a las alturas del más allá. Todos los templos de las deidades en sus muros escurren la sangre, las lágrimas y el sudor de aquellos que murieron sosteniendo en su resignación salvífica la estructura de un mundo de valores que les otorgaba sentido.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos por el tiempo y reconociendo su carácter subjetivo e intersubjetivo, recuerdo a San Agustín en sus *Confesiones* que responde: "Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no

lo sé". Aun así, podemos decir que el tiempo en la pre-modernidad⁴ transcurre. El tiempo se hace crudo en un no tiempo o más bien en su negación. El instante se eterniza. Así toda creencia se justifica en la creencia sin creer que crees, diferente a la imagen contemporánea del creer que se cree, que

trasluce la necesidad de creer.

La mirada estaba más allá de toda mirada: en lo absoluto. El camino interior permite el acceso al más allá. La separación del exterior orienta al hombre premoderno en el cosmos, donde el tiem-

Todo recomienza en una renovación sin fin en la eternidad del presente y en su gusto por la vida, centrado en lo gastronómico pero no sólo en sentido biológico, sino teocósmico. El tiempo sagrado, nos recuerda Mircea Eliade, niega el tiempo histórico y cuyo eterno presente equivale al deseo y a la esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir, de poder vivir en la eternidad.

4 *Los conceptos de premodernidad, modernidad y postmodernidad son asumidos en aras del principio de la unidad de la totalidad. Que giren alrededor de la modernidad es precisamente por su carácter holístico. La realidad responde a infinidad de factores enmarcados en relaciones dinámicas que propician nuevos procesos. Por ejemplo, en la llamada premodernidad se pueden distinguir etapas que se insertan progresivamente en las siguientes: etapa mágica, etapa mítica y etapa dogmática (religiosa). Estos a su vez permanecen presentes en la modernidad.*

po es determinado por el espacio en su carácter natural divinizado. En este estado, como dice Norbert Elías, la organización del tiempo sigue un modelo pasivo en que el hombre se ve sometido a disciplinar su reloj fisiológico en relación con el reloj social (Elías, 1989). Todo recomienza en una renovación sin fin en la eternidad del presente y en su gusto por la vida, centrado en lo gastronómico pero no sólo en sentido biológico, sino teocósmico. El tiempo sagrado, nos recuerda Mircea Eliade, niega el tiempo histórico y cuyo eterno presente equivale al deseo y a la esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir, de poder vivir en la eternidad. El pasado se hace vivo, se presentifica y se revitaliza en la memoria, en la cotidianidad, en su narración y culto (Eliade, 1998).

El hombre no se autorrepresenta fuera de la naturaleza y el futuro está en el ámbito de lo divino. El tiempo se asume en su capacidad de delimitar los límites de los ámbitos de la vida colectiva: el tiempo sagrado y el profano. El tiempo que ocupa la mayor parte de los sentimientos colectivos es el tiempo diversificado de lo religioso y lo festivo, en lo cual las necesidades sociales y espirituales son satisfechas juntas. Las dificultades que se encuentran al describir el tiempo sagrado llevan a Mircea Eliade a afirmar que no depende solamente de una diferencia de estructura entre el tiempo

mágico-religioso y el tiempo profano, sino en el hecho de que en los pueblos primitivos la experiencia misma del tiempo no siempre equivale a la experiencia del tiempo de un occidental moderno (Eliade, 1998). En ese alternarse de lo sagrado y lo profano, la experiencia del tiempo en las sociedades "encantadas" se hace cualitativo.

Siguiendo la historia occidental podemos decir que la distinción entre lo interior y lo exterior no se encuentra antes de la modernidad. Si consideramos el pensamiento griego de la antigüedad, la noción de persona fue desconocida porque separaba las propiedades que determinan la naturaleza del individuo de las propiedades que determinan su unicidad. La idea acerca del hombre estaba encuadrada entre la physis y la polis, naturaleza y ciudad. Para el hombre griego el precepto del oráculo de Delfos, "conócete a ti mismo",⁵ era un precepto de conducta, no de vida interior.

La palabra persona tiene su origen en el término prósopon, o máscara, con la que se alistaba al actor para su presentación. Así, el aspecto particular de alguien era denotado por dicho vocablo, el cual no era nuevo, ya que se utilizaba con el significado de cara o aspecto de un hombre. La preocupación para los griegos, continuada en parte por los romanos, se cen-

Si consideramos el pensamiento griego de la antigüedad, la noción de persona fue desconocida porque separaba las propiedades que determinan la naturaleza del individuo de las propiedades que determinan su unicidad.

⁵ Los griegos, según Taylor, no hablaban normalmente del agente humano como no autos, ni utilizaban el término en un contexto que pudiéramos traducir con el artículo indefinido, haciendo del yo el yo o de un yo. C. Taylor, obra citada.

traba en el modo humano de vivir y no en su modo de ser. De ahí que el vocablo persona era lo mejor para designar o caracterizar lo nombrado por su apariencia y desde afuera. La persona romana y latina alude todavía al hombre revestido de un estado o de un rol, pero además de un hecho ritual reclama un hecho legal, señalando los privilegios de quien es propietario de ciertos derechos, lo que representa (a diferencia de los esclavos) el comienzo de una cadena de descendientes marcados por el apellido y por las propiedades de la familia.

Habría que esperar el surgimiento y la difusión del cristianismo, y particularmente a San Agustín, para demostrar que Dios está en el interior del hombre mismo, lo que a su vez demuestra que el hombre es imagen de la divinidad misma. Al descubrir el hombre la imagen de Dios en su interior, adquiere una dignidad excepcional y una condición superior sobre todas las criaturas del mundo. El hombre pasa a ser el único que comparte con la divinidad el carácter personal de su realidad. A partir de ese momento se exagera la dicotomía entre lo externo y lo interno. Al adoptar el punto de vista de la primera persona, se destaca una especie de presencia ante sí mismo, la certeza de la autopresencia. Será el cristianismo el que "inventa" la noción moderna de persona como ejemplar singular/racional de la especie humana, dando un paso decisivo en el camino a la concepción moderna del yo individualizado. Aun así, su equivalencia no es total, pues todavía concibe al sujeto como un individuo extramundano y en la concepción moderna lo decisivo es la mundanización del sujeto, que se da en la afirmación de la vida corriente.

El esplendor de la premodernidad se encuentra en su no división y en su no diferenciación. Vivieron en sí mismos el/

lo otro, que era aquello que los cobijaba y protegía. Fusión en que, las fronteras sí mismo/otro, no eran discernibles en su separación. Todo tenía vida y todo les pertenecía. Todo destino era cósmico y en él todo tenía sentido y allí la vida tenía un significado.

La diferenciación no había tenido lugar y el todo estaba en todo. Uno era todo y todo era uno. En su participación no había lugar para la no participación. Así la bondad era belleza y la belleza era verdad en un ciclo interminable hacia la eternidad de un tiempo existente fuera del tiempo.

EL CAMINO DEL DESENCANTAMIENTO

Vinieron otros tiempos y aquel tiempo dejó de ser ese tiempo y las flores de la ilusión pasaron a ser flores de verdad. El Uno se hizo múltiple comenzando su camino de diferenciación tripartita: ciencia, arte y moral ("la diferenciación de las esferas de los valores culturales") (Weber y Habermas). La "ruptura" abrió puertas de posibilidad nunca experimentadas. Aunque se dio paso la angustia de existir, la vida fragmentada, el predominio de la cantidad, la crisis de sentido, la muerte de Dios, el desencanto fue reemplazado por un mundo que quería pensar en el anhelo de nuevas ilusiones terrenales: la democracia, las ideas de libertad, igualdad, justicia y los derechos humanos.

Así, la mirada se centró en la mirada y comenzó a sentir y experimentar lo que no se había permitido experimentar. El mundo se abrió en su profunda realidad y la realidad se hizo real a través de la búsqueda de nuevas verdades: "el más allá de la verdad" dio paso a la "verdad del más acá" (Marx). Se hizo paso una nueva totalidad que colonizó y materializó lo que veía y percibía como intangible. El "desencanto del mundo" se contrapuso a "la autoridad del eterno ayer" (Weber) en que la tradición o consuetud, representada por una vieja, se vitalizaba en la medida del paso del tiempo: "vires acquirit eundo". La idea de lo nuevo permeó toda la existencia desplazando lo estático, lo inmutable, lo absoluto por el cambio, lo dinámico, lo provisional, donde la idea del eterno repetirse fue desterrada de los ritmos de la vida. Se contrapuso a un mundo donde todo era lo que era, un mundo donde se es y no se es, en el modo de serlo.

En ese camino errante y en su necesidad de futuro, gestado en procesos históricos contradictorios y antagónicos, el hombre se convirtió en la medida de todas las cosas. El derecho de la libertad subjetiva, de acuerdo con Hegel, pasó a constituirse

***La idea de lo nuevo
permeó toda la existencia
desplazando lo estático,
lo inmutable, lo absoluto
por el cambio, lo
dinámico, lo provisional,
donde la idea del eterno
repetirse fue desterrada
de los ritmos de la vida.
Se contrapuso a un
mundo donde todo era lo
que era, un mundo donde
se es y no se es, en el
modo de serlo.***

en el punto crítico y central de la premodernidad y la modernidad. El hombre premoderno encontraba su identidad en la adhesión a creencias o valores comunitarios, sin tener capacidad de elección o control. El tipo humano nuevo "ha de poseer un conocimiento propio de la diferencia del bien y del mal en general: las determinaciones éticas como las religiones no deben exigir su seguimiento en tanto que leyes externas y preceptos de una autoridad, sino que deben obtener adhe-

sión, reconocimiento y también fundamento en su corazón, en su disposición de ánimo, en su conciencia e inteligencia" (Hegel en Cruz, 1993, 101). El hombre asume el poder de lo divino y en su origen todo se origina. La mente se erige en fundamento de inteligibilidad y de realidad y el logos divinizado se reduce a mera razón, llegando a ser el criterio último de la verdad⁶.

Además de mirar lo mirado, comienza a mirar su mirada, o como dice Aristóteles, la mente puede conocerse a sí misma. Las prácticas sociales son reformadas continuamente en la apropiación reflexiva del conocimiento. De allí, los caminos cerrados de lo absoluto se abrieron a los pasos de la ciencia hasta la "divinidad tecnológica" del presente.

⁶ *Ese camino se hace claro en el modelo de dominio racional que presenta Descartes, en el que "plantea dicho dominio como una cuestión de control instrumental. Estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional". Charles Taylor. Fuentes del yo. Editorial Paidós, Barcelona, 1996. Pág. 165.*

En ese recorrido se pasó de totalidades aparentes a totalidades subyacentes, en las que mundos totales opuestos se separan y se buscan: el de los fenómenos y el de las ideas.⁷ Separación que marca el recorrido de esa historia en múltiples antítesis: cuerpo-alma, materia-espíritu, adquirido-innato, mortal-inmortal, ilusión-verdad. Dualismo que en muchos casos se agudiza o disuelve en la unión de un cosmos trascendente y un mundo trascendental (Aristóteles), o en la separación de realidades puramente trascendentales (Descartes), o a través del pluralismo atributivo representado por Dios (Spinoza), o en la integración de atributos absolutos trascendentes (Leibnitz), o en la división de las realidades de los fenómenos, trascendental y trascendente (Kant), o en la conformación de la unidad de la razón y la historia (Hegel).

A este respecto, se hace necesario hacer una reflexión sobre Descartes, que, situándose en la línea Agustiniana de la reflexividad radical, la importancia del cogito, pone al yo de frente a sí mismo al situar las fuentes morales en nosotros mismos. La mente, contrario a los griegos que la relacionaban con las capacidades⁸, tiene que ver con el pensamiento consciente, lo que la hace privada⁹. Su punto de partida, la duda metódica, lo lleva a la conclusión de poner el acento en la autorreferencia del pensamiento: no puedo dudar o negar todo, puesto que yo que pongo la duda no estoy dentro de los objetos de la duda. Este proceso implica

la objetivación del exterior, incluyendo nuestro cuerpo que aparece, junto al mundo, como una especie de mecanismo y cuya funcionalidad nos hace pensar en otra región ontológica, existente afuera: "no conocemos los cuerpos más que por la facultad de entender que está en nosotros, no por la imaginación ni por los sentidos; y no los conocemos por el hecho de verlos o tocarlos, sino solamente porque los entendemos" (Meditaciones, citado por Taylor, 1996, 161). En el dualismo del hombre como mente pensante y la materia como extensión en movimiento, se percibe el autodomínio de la razón como una cuestión instrumental.

La línea de la autopercepción introspectiva (del latín *spicere*: mirar; e *intra*: dentro) nos remite a la interioridad. A la idea de la mente como mundo privado parece corresponder la idea de un conocimiento privado, es decir, de un acceso privilegiado del sujeto a los eventos y estados internos de la mente. A partir de la segunda mitad del siglo XVII la doctrina cartesiana se difunde en Europa, y muchos teóricos se confrontan en forma más o menos crítica. Ya sea en Montaigne, con su paradigma de la constitución narrativa de la subjetividad o de la autoposición discursiva; en Hobbes, donde el sujeto normativo es pensado como átomo social que se posee a sí mismo y que se relaciona con los otros en la satisfacción de sus necesidades; en Rousseau, Kant y Fichte, con la denominación del universalismo de la

7 "Nuestras almas existían antes de que apareciesen bajo esta forma humana; y mientras estaban sin cuerpo ya sabían" (Platón).

8 Ver Ernst Tugendhat. *Identidad personal, nacional y universal. Ideas y valores – Revista Colombiana de Filosofía. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1996, Número 100.*

9 Rorty, al hablar del nacimiento de la epistemología moderna resalta el papel de Descartes y su invención de la mente como espejo interior. Richard Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza. Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.*

conciencia específicamente moral o ética o individualismo ético,¹⁰ se observa la transformación en la base motivacional para la ética del control racional como sustituto de la ética del honor. Lo importante en este caso es señalar cómo, a partir de Descartes, se va articulando la noción de sujeto,¹¹ que es expresión del individualismo moderno en sus distintos aspectos y problemas: la constitución de su categoría normativa y de los conceptos con que éste se piensa (libertad, autonomía, responsabilidad, interés, conciencia moral, igualdad, derechos, sentimientos). A través de los autores mencionados se recogen cinco ideas normativas fundamentales:¹² a. La idea de *dignidad*: Principio moral que afirma el supremo e intrínseco valor del ser humano individual en su singularidad; b. La idea de autodesarrollo individual, en que el ser humano es entendido como un haz de posibilidades, de capacidades y dotes que cada cual actualiza en el curso de su vida como expresión de su personalidad original individual hasta convertirse en un todo completo y consistente; c. La idea de *autodeterminación*, que resume el estado en el cual cada uno es dueño y señor de sus pensamientos y actos, de modo que éstos no vienen determinados

por agentes o causas fuera del control del individuo; d. La idea de privacidad, que establece la separación de lo público y lo privado. Es la esfera de la soledad en la que los demás no deben interferir; e. La idea de *automodelación* o cuidado de sí¹³ y su centralidad referida a las relaciones de uno consigo mismo, a las formas en que uno se toma a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción con el fin de conocerse, transformarse, corregirse, purificarse, construir la propia salvación, modelarse, etc.

Este proceso, que reafirma la idea del control racional de sí mismo y que se plasma en toda la sociedad, no sólo va asociado a los filósofos, que contribuyeron a la articulación del cambio, sino a los cambios que se dan en la cultura a partir del Renacimiento y que se consolidan en los siglos XVII y XVIII: la valoración del comercio, el nacimiento de la novela, el cambio en la familia y el matrimonio, y la importancia del sentimiento, es decir, la acentuación de las actividades de la vida corriente.¹⁴

En esta "reactualización" incesante de la separación inicial encontramos intervalos que en su necesidad de retorno

10 Mientras que para Locke (como veremos más adelante) la persona es un término forense, orientado a indicar la relación de responsabilidad hacia el propio actuar, en Kant la caracterización de la persona pasa por la autoposesión, la unidad de conciencia manifestada en la mismidad y capacidad de razonar, las que unidas al carácter ético y a la consiguiente valoración de la libertad, la distinguen de la noción de individuo.

11 Hoy la palabra sujeto tiene una caracterización fuerte, es decir, acentúa el aspecto de autonomía de los individuos antes de la época moderna, sujeto designaba al ser humano en cuanto sometido o sumiso. Sujeto era la versión del latín subiectum, de subicío, sometido. Hoy el sujeto señala un individuo como la fuente, unitaria, de una acción, o también de un acto mental.

12 Gerard Vilar. La identidad y la práctica en Manuel Cruz. Tiempo de subjetividad. Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

13 Ver Michel Foucault. Tecnologías del yo. Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

14 Ver en Charles Taylor. Fuentes del yo, el capítulo "La cultura de la Modernidad". religión. Editorial Kairós, Barcelona, 1998, Pág. 121.

al origen reconocen "la corriente de la vida que fluye a través de nosotros y de lo que nosotros formamos parte".¹⁵ Este anhelo de unidad y totalidad y cuyos antecedentes se encuentran en el romanticismo, reprocha a la ilustración haber diseccionado al ser humano. Lo humano como excluyente de la naturaleza ha sido cuestionado por este "intervalo ecológico" (Panikkar), además de llevarnos a pensar no sólo en "la fuga de los Dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre" (Heidegger), sino en la incapacidad del hombre de manipular y controlar la naturaleza.¹⁶ De allí resulta la desacralización de la naturaleza en que ya no aparece como absoluta y eterna y donde el hombre se plantea una actitud de compañerismo e incluso amor. Como

sostiene Panikkar, se sugiere una nueva comprensión de la relación hombre-mundo y una nueva sensibilidad hacia el cuerpo, la materia, la sociedad y el mundo entero, saltando por encima del abismo entre lo objetivo y lo subjetivo.

Por otro lado la sacralización del sí mismo nos recuerda la obra de los románticos y su flotar libre por los espacios de la forma estética (Ballester, 1990, 163). En la posición estética¹⁷ del romanticismo¹⁸, se presenta la integración del objeto y el sujeto en un universo de detención contemplativa.¹⁹ Supresión de lo real en su negación para integrarse con la totalidad. Conocedor y conocido son lo mismo. En su unidad, la unidad pierde su realidad en el saber interior y subjetivo²⁰.

15 Wilber al referirse al movimiento romántico, señala a un erudito de la época en que la aspiración fundamental de los románticos era un sentimiento unificado de la vida, "este sentimiento no puede circunscribirse a los límites de mi yo sino debe hallarse abierto a la gran corriente de la vida que fluye a través de él. Si ha de haber unidad en el yo... es esta corriente mayor, y no simplemente la corriente de mi propio cuerpo, la que debe unirse a la aspiración más elevada. Así, la sensación de nuestro yo debe formar parte de la sensación superior de la vida que fluye a través de nosotros y de lo que nosotros formamos parte; esta corriente debe nutrirnos no sólo física sino también espiritualmente". Ken Wilber. *Ciencia y Religión*. Editorial Kairós. Bracelona 1998.

16 Por ejemplo la teoría de la relatividad de Einstein, la teoría de incompletitud de Godel, el principio de indeterminación de Heisemberg, el inconsciente de Freud y Jung.

17 "Esta estética reconoce y describe un "sexto sentido", además de los cinco sentidos que sostienen clásicamente la percepción. Pero este "sexto sentido", que es la facultad de alcanzar lo bello, constituye ipso facto una tercera vía de conocimiento, al lado de la razón y de la percepción usual, para penetrar en un nuevo orden de realidades. Esta vía privilegia más la intuición por la imagen que la demostración por la sintaxis". Gilbert Durand. *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce, 2000, Barcelona, Pág. 42. Asimismo, Durand sostiene que este sexto sentido se reconoce y describe en movimientos como el Prerromanticismo (*Sturm und Drang*), la etapa romántica del "arte por el arte", el perfeccionismo "parnasiano", la corriente simbolista en "la galaxia de las significancias...", el rumor de los dioses" y por último en el surrealismo de la primera mitad del siglo XX, llegando a ser definido por Breton como el funcionamiento real del pensamiento. Obra citada. Páginas 43, 44.

18 Hay en el romanticismo, un reconocimiento de la significación espiritual de la gente y de las cosas ordinarias y en cuya transfiguración se manifiesta la alquimia. Las doctrinas metafísicas ejercen una gran influencia en muchos de los pensadores del movimiento romántico. Albert Beguin. *El alma romántica y el sueño*. Fondo de Cultura Económica, 1981, México.

19 "La luz interior es la que brilla en nuestra presencia ante nosotros mismos: la que es inseparable del hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan importante: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo". Taylor, Charles. *Fuentes del yo*. Editorial Paidós, Barcelona, 1996, Pág. 147.

20 Se plantea el retorno al contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros mismos. Así, la fuente de la "gracia" es identificada con la naturaleza interior.

Todo es cognoscible en nosotros mismos y en su ausencia se hace la presencia. Es la certeza de la autopresencia. El ser se inserta en el flujo de la naturaleza sacralizada.²¹ Todo diálogo interior será un diálogo sagrado con el absoluto y en el sueño de las imágenes todo se convierte en símbolo.²² De allí deriva una idea perennialista²³ que reúne a todos los seres en una identidad esencial. La idea de totalidad, integridad y organismo se manifiestan en la explosión de la intuición y de la luz interior en un movimiento sin fin en camino hacia la eternidad. Es el

camino de dentro de sí al todo-nada, hacia la oscura luz, hacia la ciega visión de lo iluminado en la transparencia de una luz en que todo se dibuja.²⁴ En el interior del sí, en la intuición intelectual, se llega al interior de lo estético; sin ataduras de realidad, en la libertad del vacío se percibe en lo "no manifiesto existente" lo absoluto en su "existencia no manifiesta".²⁵ "La potencia estética, reflexionada y atada sólo a sí misma, barre los ámbitos vacíos y enciende en ellos un puro éter; lo que entonces emerge es una forma apareciente, cuyo interior y fundamento es el relámpago

21 Según Taylor, los conceptos que definen al romanticismo son la noción de una voz o pulsión interior; la idea de que la verdad se halla en nosotros, y en particular en los sentimientos. *Obra citada*, Pág. 389. "Lo primordial es la voz interior o, de acuerdo con otras variantes, el élan que fluye a través de la naturaleza y brota, inter alia, en la voz interior... En cualquier caso, es la lógica definitiva de una teoría de la naturaleza como fuente interior... Pág. 392. "El requisito de esta nueva filosofía de estar en sintonía con el impulso de la naturaleza se podría ver como otra demanda de amor: ahora el bien que hay que amar es la naturaleza que habla a través de uno mismo". Pág. 393.

Otro elemento que se relaciona con el ecológico es el feminismo. En el romanticismo la mujer es presentada como lugar de reconciliación y síntesis.

22 "...el período romántico desarrolló su particular concepto del símbolo. El símbolo, a diferencia de la alegoría, proporciona la forma del lenguaje en la que algo, que de otra forma supera nuestro alcance, puede hacerse visible... el símbolo permite que lo que está expresado en esa realidad penetre en nuestro mundo. Es el lugar para una manifestación de aquello que de otra forma permanecería invisible" Taylor, obra citada, Pág. 400.

23 La filosofía perenne. "Esta expresión fue acuñada por Leibniz, pero la cosa - la metafísica, que reconoce una Realidad divina esencial para el mundo de las cosas y vive en las mentes; la psicología, que halla en el alma algo similar o idéntico a la Realidad divina; la ética, que pone el fin del hombre en conocimiento del fundamento inmanente y trascendente de todo el ser-, la cosa es inmemorial y universal". Aldous Huxley. *La filosofía perenne*, Pág. 63 en: John White. *Qué es la iluminación*. Kairós Psicología, 1989, Barcelona.

24 "...se establece progresivamente una reevaluación positiva del sueño, del ensueño, incluso de la alucinación -y de los alucinógenos, cuyo resultado fue... "el descubrimiento del inconsciente". Gilbert Durand *Obra citada*, Pág. 53.

25 Nos recuerda la idea contemporánea del aspecto holístico del universo, explicado a través de los conceptos de plegado-desplegado, implicado-explicado y la concepción de la conciencia en un proceso de cambio llamado holomovimiento, que es la base de todo, de todo lo que es. "La totalidad puede describirse sin embargo como inmanencia y trascendencia, en un sentido, y como ni inmanencia ni trascendencia en otro, por estar más allá de la posibilidad de describirse". René Weber. *El físico y el místico, conversación con David Bohm*, en Ken Wilber. *El paradigma holográfico*, Pág. 211, 212. Ver también John P. Briggs y F. David Peat. *A través del maravilloso espejo del universo*. Gedisa editorial, 1989, España. 49 Esto ha sido llamado expresivismo subjetivista. Es un conjunto de ideales que proceden del expresivismo romántico y cuyos objetivos son la autoexpresión, la autorrealización, la autosatisfacción y la autenticidad. Muchas veces esto se halla ligado a la esperanza de lograrlo a través de la terapia, lo que implicaría la abdicación de la autonomía. Ver Robert Castel, *La gestión de los riesgos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1984. A.V. *La sociedad psiquiátrica avanzada*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1980. Robert Bellah y otros. *Hábitos del corazón*. Alianza Editorial, Madrid, 1990. Alasdair MacIntyre. *Tras la virtud*. Editorial Catedra, Madrid, 1991.

de su aparición; su sentido es un fulgor flotante y sin raíces. La luz pura de la interioridad se perfila a sí misma sin otro contenido que su propio contorno". Así, la vida se conecta con el arte,²⁶ fusionando interioridad y mundo,²⁷ y rescata la savia vital de la "imagen verdadera" doblemente volteada en la transparencia del espejo²⁸ estético²⁹.

En el impulso hacia el futuro del mundo desbocado de la modernidad y en la hegemonía de la razón como control instrumental, el tiempo se humaniza. El sol y la luna han dejado de iluminar el transcurrir de la realidad para darle paso al tiempo, que en el marco de lo tangible empieza a ser medido y a medir. El reloj se convierte en el instrumento fundamental y en el punto de referencia continuo e indispensable, separando el tiempo de los eventos humanos. Los elementos de racionalidad y eficiencia, en la concepción del tiempo, del mundo del trabajo invade o penetra todas las esferas que quedaban del tiempo cualitativo: el tiempo libre, el tiempo de la experiencia, el de las relacio-

***En el imaginario,
el mundo de la ciencia
y el de la tecnología
avanzan incontenibles
recorriendo las etapas de un
comienzo sin fin, de un
continuo y permanente
mejoramiento de las
condiciones de vida
general.***

nes afectivas y personales, operándose un proceso de uniformización y sincronización de la vida de la gente. En términos funcionales, la modernidad introduce la separación y la diferencia entre rol y persona, configurando la separación entre las esferas pública y privada y la diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Incluso, en términos cuantitativos, se manifiesta en el mundo de la cultura particularmente en una orientación religiosa que exalta la vida trabajadora, las obras rentables en oposición a la contemplación, y que considera la vida un capital del cual se rendirán cuentas delante de Dios.³⁰

En el marco de un pasado superado y de un futuro pleno de posibilidades, en una interpretación de la historia como evolución y progreso, se asume una concepción del tiempo lineal y acumulativa. En el imaginario, el mundo de la ciencia y el de la tecnología avanzan incontenibles recorriendo las etapas de un comienzo sin fin, de un continuo y permanente mejoramiento de las condiciones de vida general. La historia se mitifica y

26 "La vida buena termina por consistir en la perfecta fusión de lo sensual y lo espiritual, allí donde se experimentan las satisfacciones sensuales como algo de significación superior". Taylor, obra citada, Pág. 394.

27 En ese sentido, y en el marco de la benevolencia y de la solidaridad, se tiende a disolver la distinción entre lo ético y lo estético. "Cuando la ética comienza a definirse en términos de sentimientos es más fácil que se fundan las líneas". Taylor, Pág. 394.

28 "El espejo "microcosmiza": concentra en símbolos de luz signos de materia... El espejo es el microcosmos y el instrumento del esoterismo. El espejo suprime la dimensión material, refleja, piensa en espejo, en una sola dimensión, la de la luz. Suprime el yo, hace que regrese y no se da como sombra, se considera como imagen". Pierre A. Riffard. ¿Qué es el esoterismo? Editorial Diana, México, 2000, Pág. 236.

29 Es lo que hace que, más allá de la representación, la contemplación estética alcance la contemplación mística. Michel Maffesoli. La contemplazione dil mondo. Costa & Nolan, Genova, 1996, Pág. 39.

30 Véase Max Weber. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Ediciones Península, Barcelona, 1975.

aparece nuevamente la división tripartita, en términos temporales como pasado, presente y futuro en un Uno y Todo.³¹ Así la realidad, en la búsqueda incesante de ser "mejorada" y en su necesidad de ir más allá, recibe el impulso permanente de su propia negación (y no superación), lo cual es condición de su existencia.³² Es precisamente el siglo XIX el que marca el nacimiento de las Ciencias Sociales y su tendencia a poner de relieve el carácter social e histórico de la existencia de todo ser humano, esto es, la naturaleza social e histórica, y por lo tanto, contingente y temporal, de toda ontología del sujeto normativo.³³ Por ende, la sociedad existía por se, con sus propias leyes de desarrollo y sus profundas raíces en el pasado.³⁴ Este período marca el surgimiento de la etapa llamada como de descentramiento del sujeto,³⁵ de crítica de la moral y la política centrada en la noción de sujeto autónomo.

Todas las condiciones enumeradas permiten definir la modernidad³⁶ como un modo de vida,³⁷ una forma de autoconciencia³⁸ y como experiencia vital³⁹ que, en la necesidad de universalizarse a través de unidades (la unidad histórica, la unidad psíquica del hombre y la unidad cultural), la llevan a ver en sí misma la fuente de toda posibilidad. Como dice Giddens, el tiempo se separa del espacio, perdiendo su contenido transformándose en continente. Dimensiones vacías y estandarizadas abstraen los lugares en no lugares haciendo relevante la presencia en la ausencia. Igualmente, en aras de totalidades concretas la vida comienza a ser regida por capacidades abstractas cuyos valores exigen confianza y fe (es el caso del dinero).⁴⁰ En el marco de la ciencia y la tecnología, las causas y los efectos son controlables en su condición humana, que se eleva por encima de todo lo existente.

31 "Conocemos sólo una única ciencia, la ciencia de la historia"... "La historia es nuestro Uno y Todo". Carlos Marx y F. Engels. *Werke III. Otsberlin, 1956-1968. J.Ritter (ed.), citado por Raimon Panikkar. La intuición cosmoteándrica. Editorial Trotta, 1999, España.*

32 Proceso que, como vio Marx, se acentúa con el desarrollo del capitalismo y de la burguesía.

33 Esto será desarrollado más extensamente en el capítulo la identidad personal como construcción social.

34 George Ritzer. *Teoría Sociológica Contemporánea. McGraw - Hill, Madrid, 1993.*

35 Itinerario intelectual iniciado por Hegel con su concepto de un espíritu que se despliega en la historia. Con Marx, todas las formas de individualismo piensan el sujeto como desprendido de la sociedad y la historia; pero en realidad la sociedad es constitutiva para el sujeto, de modo que hay que remitir éste a aquélla. Desde Marx se va hasta Adorno, pasando por el positivismo y el estructuralismo.

36 Jorge Larraín Ibáñez. *Modernidad, razón e identidad en América Latina. Editorial Andrés Bello, Chile, 1996.*

37 Combina la democracia con el industrialismo, la educación generalizada, la ampliación de los mercados y las organizaciones burocráticas.

38 Es el reino de la racionalidad y racionalización. Tiene un profundo sentimiento de autoconfianza y de superioridad en la negación de otros que aparecen como inferiores o subdesarrollados, a la vez que se convierte en el punto de referencia de lo sucedido y por suceder.

39 Lo efímero y transitorio, lo contingente y fragmentario se hace paso en una experiencia permanente de movilidad y cambio social.

40 Giddens los llama sistemas abstractos: sistemas simbólicos y sistemas expertos. *Consecuencias de la modernidad. Alianza editorial, Madrid, 1994.*

La soledad, en su capacidad de destrucción y autodestrucción, reaparece como experiencia perpetua en el tiempo y en la historia, perdiendo la visión del porvenir en un horizonte carente de luz.

Todo aquello que empezó como una posibilidad terminó negándose en su propia posibilidad. La modernidad en su diferenciación, que en muchos casos condujo a la fragmentación, fue casi desde sus inicios una visión holística, un sistema interrelacionado, al universalizar la dualidad y establecer una conciencia relacional. En la negación permanente de lo establecido, en la apropiación reflexiva del conocimiento, en la comprensión de los procesos y en su dinamismo, se van generando nuevas relaciones y nuevos acontecimientos. Por eso, el todo en la modernidad es interacción, potencialidad ilimitada, trascendencia (como negación de la inmanencia), caos. Mientras que la premodernidad se distingue a partir de lo absoluto como diferente al todo (integrado en el mito), la modernidad se presenta como un todo en que lo absoluto expresa relaciones, y cuya integración deriva de la ciencia, es decir, un proceso dialéctico de separación que generó interdependencia entre sus partes. En términos holísticos, la ciencia fue concentrando, a través de la razón y la observación, el mundo a su alrededor. En la medida que colonizaba las otras esferas (la subjetividad y la intersubjetividad), las reducía a términos de comprobación empírica. Un mundo limitado a lo unidimensional, en que el universo está determinado por pro-

Mientras que la premodernidad se distingue a partir de lo absoluto como diferente al todo (integrado en el mito), la modernidad se presenta como un todo en que lo absoluto expresa relaciones, y cuya integración deriva de la ciencia, es decir, un proceso dialéctico de separación que generó interdependencia entre sus partes.

cesos objetivos, descartó la posibilidad de percibir la belleza y la bondad y sus múltiples formas de expresión. Lo exterior desplazó lo interior, a la vez que lo supeditaba a sus lineamientos.

EL CAMINO DEL REENCANTAMIENTO

En el insondable precipicio del hecho el vacío se hizo real y lo real fue vaciado del sentido de la posibilidad. Aun así, otros vientos han comenzado a agitar aquellas rígidas ramas cuyas sombras no han podido cubrir el desgarrador grito de los que piden espacio en el alborar de un mundo unificado en la red de la vida.

En ese rescate no sólo de una vida digna, sino bella, se hace camino un territorio en que predominan la armonía y la integralidad (en términos de unicidad) de lo otro en su multidimensionalidad. La Postmodernidad, como actitud crítica, es una rebelión interna (así como lo pudo ser en su momento el romanticismo y el idealismo) contra aquella totalidad, totalizante y totalitaria, que sofocó y no dejó escuchar lo que no ha sido escuchado y reconocido. La belleza, con su carga de ensueño, imaginación y fantasía, se erige como un intento de reacción al mundo limitado de la racionalidad monológica centrada en el sí mismo. Reconciliar la diferenciación y la disociación de la ciencia con el arte y la moral es buscar el camino del reencantamiento del mundo. Camino de la racionalidad comunicativa en que en el horizonte se vislumbren y se manifiesten

múltiples posibilidades en un diálogo abierto a racionalidades y en un mundo pleno a nivel simbólico, mítico y lúdico. Es lo subjetivo en lo intersubjetivo, en cuya capacidad de relacionarse con el otro y lo otro (en su respeto y apertura) y en el reconocimiento de la diversidad podrá construir sentidos y sinsentidos en la vitalidad de su movimiento. Así la utopía recuperará su norte y la vida campeará en la plenitud de la vida,⁴¹ en su autonomía y en su libertad.

Contra la imposición y la performatividad tiránica de la razón racionalizadora se hace espacio una ética de la estética: vínculo sutil entre la preocupación del presente, la vida cotidiana y el imaginario, entendido en un sentido amplio, es decir, en la empatía, en el deseo comunitario, en la emoción o vibración común;⁴² contra la concepción del individuo como ente autónomo, subraya el aspecto estético de la existencia común en la intuición, la sensibilidad, la experiencia. En esa posibilidad de encuentro colectivo o de ideal comunitario⁴³ se expresan el dolor y la incertidumbre de aquellos elementos que se presumían superados por la racionalización del mundo: los fundamentalismos religiosos, étnicos, lingüísticos y otras formas de unión con

el territorio, que incluyen lo deportivo, lo musical y lo festivo, resaltando nuevas formas de estar juntos. En ese marco, las identidades, que en muchos casos es celebrada y sacralizada, se hacen más reflexivas, pero no sólo desde el punto de vista cognitivo, sino estética. Reflexividad que, como sostienen Lash y Urry, "trae consigo una comprensión de sí, y la comprensión de prácticas sociales implícitas... reflexividad que presupone una persona que es al propio tiempo un ser-en-el-mundo... La reflexividad estética se corporiza en el sentir contemporáneo del tiempo: una generalizada repulsa por el tiempo cronológico y cualquier cálculo utilitario de la organización temporal. Una reflexividad estética o hermenéutica se concreta en los supuestos implícitos, en las prácticas desordenadas que crean sentido en la rutina de comunidades "nuevas": subculturas, comunidades imaginadas y, por ejemplo, las "comunidades inventadas" del ecologismo y otros movimientos sociales de fines del siglo XX".⁴⁴ Así, las identidades de clase y nacionales declinan. Las identidades personales y colectivas se reconstruyen y redefinen en otros términos como resultado de decisiones y proyectos, además de condicionamientos y vínculos. Es el caso de los movimientos sociales que luchan por

41 "Vida no como la entiende la Biología (este es más un constructo de esta ciencia moderna), sino como manifestación permanente del ser en devenir; como movimiento en la diversidad, como flujo infinito de formas de existencia; como manifestaciones del espíritu (siguiendo un poco a Hegel) que van desde lo tangible hasta lo intangible, desde lo preexistente al hombre, hasta lo creado y recreado por el ser humano y por otras fuerzas creadoras; vida que comprende lo sagrado y lo profano, la diversidad de fuerzas, la dialéctica de los contrarios, la psiquis y la physis en su tejido permanente, complejo y bello". Ana Patricia Noguera de Echeverri. *Escisión y reconciliación*. Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. 1998.

42 Michel Maffesoli. *La contemplazione dil mondo*. Costa & Nolan, Génova. Italia, 1996.

43 En este sentido vale la pena señalar a pensadores comunitaristas como MacIntyre, Sandel y Walzer. Michel Maffesoli, ya mencionado, cuyo resurgir dionisiaco se centra en nuevos tribalismos. Capra, que desde una visión holística, asume y resalta la importancia de la interdependencia de los fenómenos naturales y del valor de las diferencias.

44 Scott Lash y John Urry. *Economías de signos y espacio*. Amorrortu Editores, Argentina, 1998.

el reconocimiento de su diferencia: las identidades étnicas, religiosas, de género, de sexo. Se puede decir que la definición de la identidad en estructuras sociales precedentes se daba a través de la pertenencia a grupos o clases, en todo caso a través de la identificación con colectividades socialmente estables; en la actualidad la identidad social que permite participar en los procesos colectivos como la educación, el consumo, la política, tiende a coincidir con la condición del actor social.

La existencia comienza a ser asumida en su intencionalidad y significado en un horizonte de posibilidades. La hermenéutica, a partir de la interpretación y la comprensión, nos transporta a nuevas formas experienciales del saber y del ser. En esa medida, la interioridad recupera su puesto en el universo del cual había sido expulsado por la mirada monológica y el holismo del empirismo científico. Aun así, al mito de lo dado se opuso, en el marco de un cierto constructivismo radical y de un contextualismo en una cognición aperspectivística, un teoreticismo que ha dado paso al mito de la interpretación,

*Unidad que denomina
tempiterinidad y que se
asocia a la experiencia
del carácter irreductible
de la libertad, la
conciencia y la materia.*

valorizando el vacío del vacío. El absurdo irrumpe en una modalidad terrorista en que lo que es no es ni puede ser porque no es. En aras a poner lo objetivo en su lugar, ciertos pensadores de una postmodernidad radical lo dejan sin lugar. Aquello

que surgió como la lucha por el sentido, significación y contexto de la ciencia del mito del realismo directo terminó cerrando las puertas a la integración en la diferencia, en la particularidad y en la diversidad. Nuevamente nos perdemos en la desilusión del todo-nada lanzándonos a la deriva y expuestos a la intemperie de las fuerzas extrañas de la futilidad. Brotes de melancolía, cuya preocupación se obsesiona con el significado del significado en sí mismo, y en cuyo silencio se elevan amplias redes de estructuras lingüísticas.⁴⁵

A pesar del obstáculo puesto a la posibilidad de mirar del otro lado del espejo del universo, el misterio de la vida campea en la vida, la conciencia y la existencia y en la apertura a una visión no dual de la misma. Asistimos a la sacralidad de lo secular o a una secularidad sagrada en que,

⁴⁵ *“Una opción fuerte por la diferencia como lo radicalmente otro nos aboca a la deriva irracionalista, nihilista, posición paradójica del discurso teórico... La lógica de Lo Mismo parece inexorable, condenando al silencio o a la ininteligibilidad a aquellos que pretenden situarse fuera; una intelección radical de los conceptos Mismo/Otro como absolutamente contrarios nos sitúa en una posición preplatónica, que, como creo haber apuntado, la filosofía posterior ha pretendido soslayar tematizando las interconexiones y abriendo atajos a la diferencia, caracterizándola más bien como multiplicidad originaria, a partir de la cual se intenta construir el reino seguro de lo mismo (Derridá, Deleuze), ocultando tras esa voluntad de verdad una definitiva voluntad de poder (Nietzsche, Foucault). La noción de “diferencia” establece un camino entre ese dualismo tópico del pensamiento occidental Mismo/Otro, ayudándonos a tematizar sus interconexiones. Sin embargo, no estamos ante una cuestión perenne: a partir de los ochenta dicha oposición binaria parece ser sustituida por el modelo de la simulación (Lyotard, Baudrillard, Vattimo). Si en el origen no se halla Lo Mismo, la identidad y la definición, sino la multiplicidad, toda la postulación de significantes que ordenan la Verdad, el Saber y la legitimación social del poder y del pacto no son sino simulacros intencionados cuya fundamentación no puede hacernos ir más allá de un pensiero debole”. Rosa María Rodríguez Magda. El modelo frankenstein. Editorial Tecnos, Madrid, 1997, Pág. 52.*

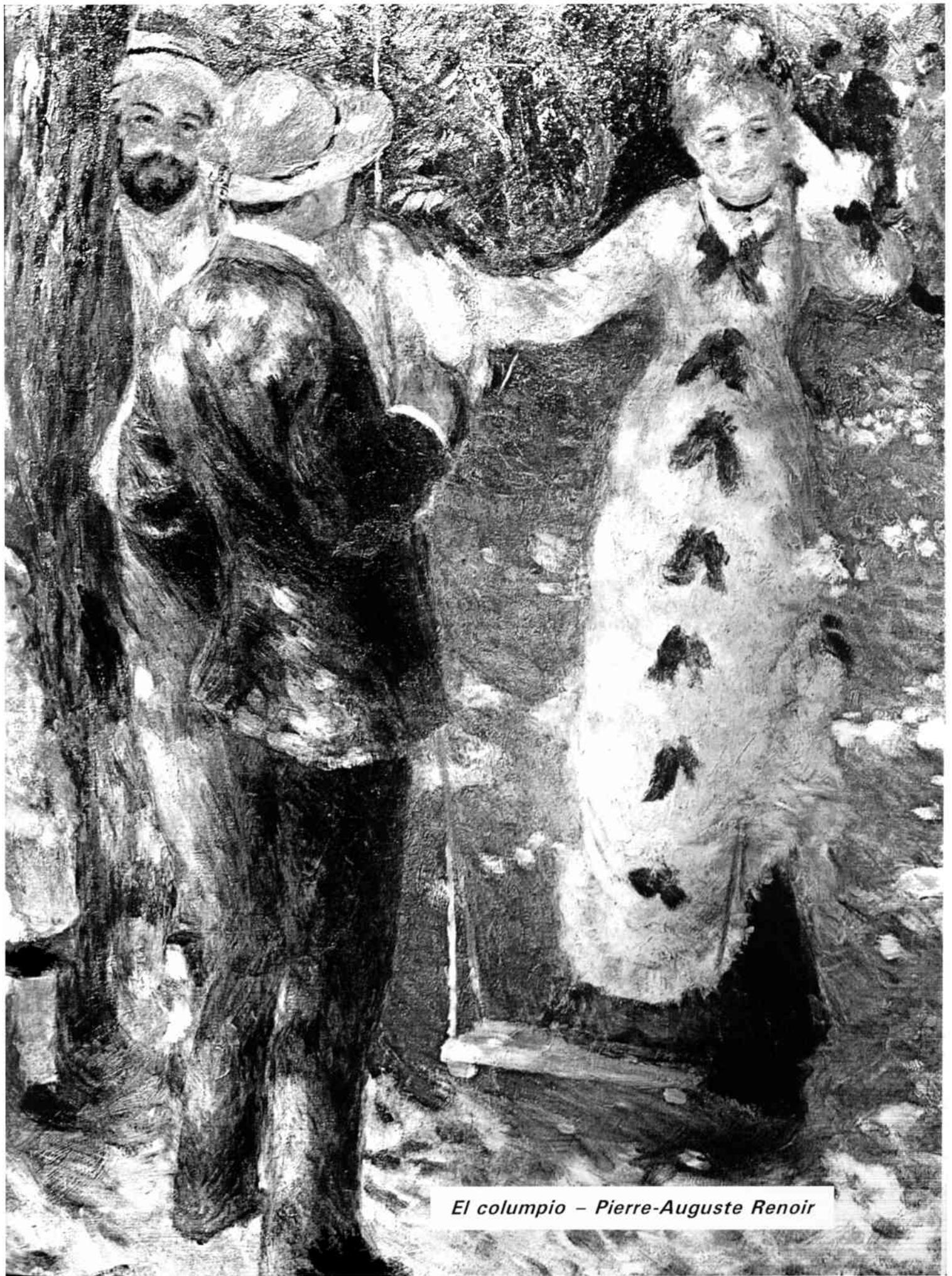
como dice Panikkar, el ser es temporal, pero es también algo "más" y "otro" que eso. Unidad que denomina tempiternidad y que se asocia a la experiencia del carácter irreductible de la libertad, la conciencia y la materia.⁴⁶ La historia entra en crisis, aunque siempre le negó el acceso a aquellos "otros" que fueron sus víctimas, sin poder nunca mirarlas a los ojos. La imagen temporal del pasado, presente y futuro se entrelazan en el aquí y en el ahora experimentándose en forma simultánea en grados variables de armonía y tensión en una realidad en que todas las fuerzas del universo están entrelazadas. El lugar del hombre y el de su destino se liga no sólo al mundo humano, sino a la aventura del cosmos entero, dejando de ser el demiurgo de lo real y por lo real.⁴⁷ La conciencia transhistórica ⁴⁸ es también un llamado al descubrimiento interior de un estilo de vida que va más allá de la historia viviendo en un tiempo sin tiempo y un espacio sin espacio, es decir, en su plenitud. En términos místicos, es el punto en que el universo se unifica, y mi contemporaneidad se junta con los no contemporáneos: yo estoy en ellos y ellos están en mí.⁴⁹ Yo estoy en todo y todos y todo y todos están en mí . Es la paradoja de una existencia transhistórica: "cuanto más soy yo mismo, más desaparece mi ego. Yo soy, entonces, todos y todo, pero desde un ángulo distinto".

En el acercamiento a una visión integral, la postmodernidad, como concepto en construcción en una realidad que es una construcción y cuyos significados se enmarcan en contextos particulares, permitió llevar a otros niveles preguntas fundamentales relacionadas con lo que puede ser conocido, la relación del conocedor con lo conocido y cómo conocemos. Su mirada recontextualizó la razón como un momento del movimiento de la vida. Y la vida se erigió como punto de partida del pensar y del saber en una dimensión integral y comprensiva que buscaba reconocer las diferencias. En muchos casos se desvió en el abrazo de las superficies en una cadena de significantes; en otros, optó por la "regresión" a modalidades terapéuticas y religiosas. En términos generales, al abrir la puerta a la posibilidad nos permitió soñar e imaginar la rehabilitación de las interioridades y por instantes en revivir su cadáver en la gran ilusión de volver a reconciliar la escisión generada por la modernidad: las fuerzas de lo profano y las fuerzas de lo sagrado en una vida en que se integran la verdad, la belleza y la bondad.

⁴⁶ Raimon Panikkar. *Culto y secularización*. Marova, Madrid, 1979.

⁴⁷ Como lo señalan Lash y Urry, de ello dan cuenta la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la renovación de la religiosidad popular, los movimientos por la paz, la no violencia, el regreso a la tierra, el desarme, la ecología, etc.

⁴⁸ Raimon Panikkar. *La intuición cosmoteándrica*. Editorial Trotta, Madrid, 1999.



El columpio – Pierre-Auguste Renoir

