

VIDA Y PENSAMIENTO
Vol 28, No. 1 (2008) 29-48

La postmodernidad y el re- encantamiento del mundo: propuestas tentativas

ANTHONY BALCOMB

Resumen: El re-encantamiento del mundo - entendido como la recuperación de una forma de ver y estar en el mundo que reconoce la subjetividad y la personalidad del mundo y de lo que está en él, y que busca re-establecer el vínculo entre el cuerpo y la mente, el “yo” y el “otro”, el individuo y la comunidad, Dios y el mundo - es una tarea para las ciencias, incluyendo la ontología, la epistemología, la cosmología y la teología, que fueron utilizadas en el desarrollo de la crisis de la modernidad. La cosmovisión racionalista de Descartes y Newton ha sido desafiada por filósofos que enfatizan la corporeidad y la vinculación en la interrelación con el entorno. La propuesta de Morris Berman, quien utiliza la física cuántica para demostrar la factibilidad de un mundo re-encantado, adopta el ateísmo de la modernidad. Esto levanta la pregunta por un paradigma teológico para el proyecto de re-encantamiento del mundo.

Palabras claves: modernidad, postmodernidad, reencantamiento, física cuántica, subjetividad, teología del proceso

Key words: modernity, post-modernity, re-enchantment, quantum physics, subjectivity, process theology.

Abstract: The re-enchantment of the world – understood as the recovery of a way of seeing and being in the world that recognizes the subjectivity and personality of the world and that which is in it, and that re-engages body and mind, self and other, individual and community, God and world – is a task for the sciences, including ontology, epistemology, cosmology and theology, that were employed in the emergence of the crisis of modernity. The rationalist world vision of Descartes and Newton has been challenged by philosophers who emphasize personification and engagement in the relationship with the environment. Morris Berman uses quantum physics to demonstrate the feasibility of a re-enchanted universe, while adopting the atheism of modernity. This raises the question of a theological paradigm for the project of re-enchantment of the world.

INTRODUCCIÓN

La premodernidad expresa la convicción de que el universo está animado y sagrado, el tiempo es circular, los mitos de origen son verídicos, todo está incluido sin excepción, y el conocimiento es producto de la vinculación. La modernidad se asocia con el desencanto del mundo, la objetivación del universo, el vaciamiento del espacio, un concepto lineal del tiempo y la convicción de que el conocimiento es producto de la desvinculación. La postmodernidad implica la relativización de todas las cosmovisiones y la convicción de que hay muchas formas de estar en el mundo. Para la postmodernidad ninguna historia es la verdadera historia y el conocimiento es algo que se elige; todo puede ser de-construido porque cualquier historia es, en última instancia, sólo una entre muchas otras.

La modernidad se caracteriza por cierto tipo de omnisciencia basada en explicaciones “científicas” de la realidad que son aplicadas a todos los aspectos de la vida a partir de una superestructura que explica todas las cosas. Por ejemplo, el marxismo enseña que todo nuestro pensamiento se fundamenta

en nuestra condición económica materialista, el evolucionismo enseña que todas las cosas surgieron como resultado de la selección natural, la psicología freudiana enseña que toda religión es producto de una realidad psíquica más profunda, etc. Esta forma de pensar presupone que otros pensadores ignoran la base que informa la superestructura. En principio, el postmodernismo no rechaza estas explicaciones de la realidad, pero rechaza la pretensión de que sean las únicas. Hay muchas otras explicaciones igualmente válidas. Pensadores postmodernos como Levinas y Derrida utilizan la categoría del “otro” como un recurso epistemológico para obligarnos a tomar nota del hecho de que existen explicaciones y experiencias diferentes a las nuestras. Los relatos grandes y pretenciosos han caído en descrédito, mientras que las historias pequeñas, diversas y cotidianas han adquirido importancia. El narrar o contar historias, se ha convertido en una de las formas más importantes de comprender el mundo y de estar en el mundo, frente a la racionalidad científica. La religión ya no se percibe como primitiva y *paseé*, sino como una posibilidad importante.

La modernidad se caracteriza por cierto tipo de omnisciencia basada en explicaciones “científicas” de la realidad que son aplicadas a todos los aspectos de la vida a partir de una superestructura que explica todas las cosas.

UNA AGENDA PARA EL RE-ENCANTAMIENTO DEL MUNDO

La pregunta que se debe plantear es por qué, con todos los avances de la ciencia moderna, vuelve a ser atractiva una visión “encantada” del mundo y pierden su atractivo las filosofías de Newton y Descartes. Una respuesta puede estar

relacionada con algo tan sencillo como el significado y la estética. Karl Jung resumió así la condición psicológica que resulta de la visión moderna del mundo: “la mitad del mundo...se fortalece con base en una doctrina fabricada por el raciocinio humano; (mientras) que la otra mitad se debilita por falta de un mito que corresponda a su situación” (Heisig 1979: 174). Quién puede olvidar la representación que hace William Blake de Isaac Newton como el supremo arquitecto del universo, sentado en el fondo del espacio y del tiempo, apoyado sobre el mundo con su compás, midiendo y mirando con la “fijación catatónica de una visión singular” (Berman 1981:130)

El postmodernismo ha hecho devastadoras críticas a la modernidad. Griffin, por ejemplo, afirma que en el paradigma moderno “no existe ninguna regla...para los propósitos, valores, ideales, posibilidades y cualidades, y que no hay libertad, creatividad, temporalidad, o divinidad....No hay normas, ni aun verdades y en última instancia todo carece de sentido” (1988:3).

Berman se levanta en defensa:

Traducido a la vida diaria, ¿qué significa este desencanto? Significa que el panorama moderno se ha convertido en un escenario de “administración de las masas y violencia descarada”, una situación claramente percibida por cualquier persona en la calle. La alienación y futilidad que caracterizaron las percepciones de un pequeño grupo de intelectuales a principios de este siglo han llegado a caracterizar la conciencia de la mayoría de las personas a su final. Los empleos son tediosos, las relaciones sociales vacías y pasajeras, el ámbito político, absurdo. En el vacío provocado por la pérdida de valores tradicionales, encontramos históricos avivamientos evangélicos, conversiones masivas a la iglesia del reverendo Moon, y un repliegue general a la inconsciencia producido por las drogas, la televisión y los tranquilizantes. Tenemos también una búsqueda desesperada de terapias, ya una obsesión nacional, con

millones de americanos que tratan de reconstruir sus vidas en un ambiente donde domina la anomia y la desintegración cultural. Una era en la cual la depresión es la norma y ciertamente una norma sombría (1981:17).

A la luz de estas críticas, el re-encantamiento se ha convertido en una posibilidad atractiva. Mientras que la idea del re-encantamiento asume algunos elementos de la cosmovisión primigenia, no implica un retorno a dicha cosmovisión cuando ésta ha sido sobrepasada.² Donde la cosmovisión primigenia

² Con el término “re-encantamiento” evidentemente me refiero a la cosmovisión que ha sido llamada “encantada” y que en estas ponencias llamo la cosmovisión primigenia. Para muchos en el hemisferio sur, y ciertamente en África, la cosmovisión primigenia permanece vigente. La parafernalia del modernismo claramente ha llegado a África, pero esto no significa que haya llegado la conciencia moderna. Estamos hablando aquí de cosmovisiones, no de automóviles, televisiones, medicina y fútbol. Es claro que la economía moderna ha llegado al sur, que las invenciones modernas han llegado al sur y que la democracia moderna ha llegado al sur. Pero esto no significa que la conciencia moderna, o una cosmovisión moderna haya llegado al sur. Para definir en una palabra lo que queremos decir con conciencia moderna, tendríamos que usar la palabra “secular”. En otras palabras, simplemente reemplazaríamos la palabra “moderna” con “secular”. Y con secular queremos decir “separado” o “desvinculado” y regresamos nuevamente a la comprensión de la modernidad que planteamos en la ponencia anterior. En su último libro titulado *A Secular Age*, Charles Taylor afirma que el modo “default” de la conciencia del Occidente es el secularismo. Con esto el autor quiere decir que el secularismo está tan arraigado en la conciencia de Occidente que su influencia es algo subliminal a nuestra forma de pensar y de estar en el mundo. Yo argumentaría que esta es precisamente la gran diferencia entre el norte y el sur, por lo menos en África. El modo “default” en África es religioso, no secular. África nunca ha experimentado la Ilustración. La incredulidad, la inclinación a no creer, fue la piedra angular de la Ilustración europea, donde la crítica se convirtió en un hábito organizado. La sospecha abunda en África, pero no en lo que se refiere a lo sobrenatural y lo religioso.

persiste - en África, por ejemplo - el encantamiento sigue vigente, lo que significa que la idea de un *re*-encantamiento es superflua. Esto no significa que el hemisferio sur carezca de problemas. Por el contrario, la globalización ha significado la hegemonía de la modernidad en sus manifestaciones socioeconómicas, a pesar de que sus bases epistemológicas hayan avanzado poco. En África, por ejemplo, se han multiplicado los “cultos cargo”. Me refiero con esto al intento de acceder a los bienes de la modernidad sin haber interiorizado la epistemología de la modernidad.³ Sin embargo, donde la cosmovisión primigenia ha sido sobrepasada, como en Occidente, el “post” de postmodernidad no significa que la modernidad haya desaparecido como por arte de magia. En el mejor de los casos, la postmodernidad puede tratar de relativizar la modernidad. Camina por la vía secundaria, aportando sugerencias alternativas, mientras que la modernidad continúa a todo vapor, arrastrando todo tras de sí hacia su inevitable conclusión.

Quizá podríamos buscar una forma de postmodernidad más profética y más fuerte, basada en categorías teológicas, que declare que la modernidad como una forma de estar en el mundo, nos ha llevado a la crisis en la que estamos ...

Quizá podríamos buscar una forma de postmodernidad más profética y más fuerte, basada en categorías teológicas, que declare que la modernidad como una forma de estar en el mundo, nos ha llevado a la crisis en la que estamos por el perenne pecado del *hubris*, en el que nuestro desmesurado deseo de dominar la naturaleza está en contradicción con la verdad del universo y de Dios.

³ Procuero explicar este fenómeno en mi artículo “Modernity and the African Experience,” *Bulletin for Contextual Theology*, 3/2 (1995) 12-20.

Tenemos suficiente capacidad tecnológica para destruir nuestro planeta y desesperadamente necesitamos encontrar otra forma de vivir y ser parte de él. Y de la misma manera en que los principios fundamentales de la epistemología, la ontología, la cosmología y la teología participaron en el desarrollo de esta crisis, así mismo estos principios deberán ser empleados para tratar de resolverla. El proyecto obviamente es enorme y hasta pretencioso. Deseo solamente referirme a algunas de las ideas que he descubierto en los últimos a través de otros autores.

Una agenda para el re-encantamiento deberá procurar revertir los efectos de desencanto, que se pueden resumir de la siguiente manera:

- Elimina toda subjetividad, agencia propia, ánimo y capricho del mundo y de las cosas del mundo. Es decir, la objetivización de la realidad.
- Desarticula el cuerpo de la mente, el “yo” del “otro”, el tiempo del espacio, el individuo de la comunidad, el observador de lo observado, Dios del mundo, lo sagrado de lo secular, el hecho de su valor.
- Reduce el mundo a lo matemáticamente mensurable.
- Elimina del mundo todo lo misterioso, todo lo incontrolable. Remueve del mundo lo que Rudolph Otto describe como *mysterium tremendum et fascinens*.
- Des-diviniza el mundo, elimina la dimensión de lo numinoso, lo sagrado.
- Hace de Dios un *Deus ex machina*, un Dios relojero del mundo.
- Incrementa, o busca incrementar, la capacidad humana de controlar la naturaleza, eliminando del ser humano cualquier posibilidad de contingencia y vulnerabilidad.

Una agenda para el re-encantamiento procuraría, entre otras cosas, hacer lo siguiente:

- Recuperar una forma de ver el mundo y de estar en el mundo que reconozca la subjetividad y la personalidad del mundo y de todas las cosas que hay en el mundo.
- Establecer nuevamente el vínculo entre el cuerpo y la mente, el “yo” y el “otro”, el tiempo y el espacio, el individuo y la comunidad, el observador y lo observado, Dios y el mundo.
- Comprender el mundo no como algo que se reduce a sus partes independientes y mensurables, sino como un todo orgánico.
- Redescubrir el misterio, permitiendo y respetando todo aquello que es más grande que nosotros y está más allá de nuestro control.
- Redescubrir lo numinoso.
- Reintroducir a Dios en el mundo y reintroducirle el mundo a Dios.
- Dejar de ver al ser humano como amo de la creación y fomentar la idea de vulnerabilidad.⁴

⁴ Esto no significa que debemos valorar la vulnerabilidad y proyectarla como una de virtud, bajo toda circunstancia. Ciertamente no hay virtud en la vulnerabilidad de quienes sufren del SIDA y viven bajo la amenaza permanente de enfermedades infecciosas que pueden ser mortales. Pero sí es cierto que cuando los monjes budistas de Birmania recientemente salieron a las calles para desafiar la junta militar, armados únicamente con sus túnicas anaranjadas y sus cabezas rapadas, estaban demostrando el poder de la vulnerabilidad. La justicia no tenía nada más que mostrar que a sí misma encarnada en trajes anaranjados delante de la policía armada de bastones. Era imposible no saber dónde estaba Dios en esa confrontación.

El proyecto de re-encantamiento, si es que lo podemos llamar así, ha sido emprendido desde una variedad de perspectivas y disciplinas, incluyendo la filosofía, la psicología (especialmente los trabajos de Kart Jung) y la ciencia. Me gustaría mencionar brevemente la contribución de la filosofía y de la ciencia cuántica.

El extraordinario logro del pensamiento procesual es que abre la posibilidad de pensar en toda la realidad, no en términos de materia, sino en términos de evento.

PROPUESTAS DESDE LA FILOSOFÍA

La filosofía y teología del proceso de Alfred North Whitehead ha tenido una enorme influencia a nivel filosófico sobre la agenda del re-encantamiento. Los dos textos más importantes que tratan el tema directamente son de David R. Griffin (editor) y Morris Berman. Griffin es un reconocido teólogo del proceso y su libro se titula *The Re-enchantment of Science-Postmodern Proposals* (1988), y el de Morris Berman, *The Reenchantment of the World* (1981).⁵

El extraordinario logro del pensamiento procesual es que abre la posibilidad de pensar en toda la realidad, no en términos de materia, sino en términos de evento.⁶ Dios es un evento, las piedras son un evento, los átomos son un evento,

⁵ Versión en español: *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos, 1995, 5ª ed.

⁶ Uno de los problemas de la teología del proceso, en mi opinión, es que ha acuñado todo un lenguaje y discurso propio. Para comprender como funciona, uno tiene que aprender su lenguaje. Esto no debe disminuir el valor de su contribución.

las personas son un evento. El efecto de esta forma de pensar para nuestra manera de estar en el mundo podría ser revolucionario. Dejar de ver todas las cosas en el mundo como materia y comenzar a verlas como eventos es verse uno mismo y todo lo que hay en el mundo como participantes en los eventos. El futuro (lo que Einstein llamó la más obstinada ilusión) no existe, solamente existe el presente. Este presente es presenciado por medio de una multitud de eventos. Esto, como mucho del pensamiento postmoderno, nos recuerda la cosmovisión primigenia.

Juan Macmurray es uno de los filósofos más estimulantes que he conocido últimamente y ha aportado significativamente para contrarrestar la influencia de la cosmovisión cartesiana. Un cuáquero por convicción, bosqueja en su libro *The Self as Agent* una filosofía de vinculación entre el “yo” y el mundo. El argumento de Macmurray y la base de su filosofía alternativa se pueden resumir de la siguiente manera:⁷

1. El dualismo que caracteriza la filosofía influenciada por Descartes y Kant, la cual domina en el paradigma occidental, es falso porque: a) postula un “yo” aislado de otros “yo”, b) al convertir al “yo” en sujeto y todo lo demás en objeto deja de representar la totalidad de la experiencia, c) permanece en el ámbito de lo teórico y no toma en cuenta lo práctico, d) valora el pensamiento por encima de la acción, pero el pensamiento en sí mismo no puede provocar un hecho y por lo tanto refuerza la pasividad, e) convierte la existencia en el mundo en un asunto de pensamiento y no de acción, f) descuenta la posibilidad de conocer algo distinto a lo que la racionalidad permite.

⁷ Este resumen es de mi artículo “Rediscovering Engagement after Descartes – Phenomenology, Macmurray, and the Primal Worldview”, *Acta Academica Supplementum*, 2 (2005) 160-179.

2. El fracaso del dualismo significa que se debe establecer un paradigma alternativo. Este paradigma necesita: a) transformar la forma de estar en el mundo con el fin de reubicar la correlación sujeto/objeto hacia la correlación yo/otro, b) lograr que el hacer sea central y no el pensar, c) proporcionar la mayor oportunidad posible de conocer y experimentar el mundo en todas sus existencias –ya sea en lo fenomenológico como en lo noúmeno. En otras palabras, ser conscientes de la totalidad del mundo de la manera más completa posible.

3. El cambio de paradigma implicará un cambio de percepción de un énfasis en lo visual hacia un énfasis en lo táctil. Y esto porque lo visual, por definición, refuerza el correlato sujeto/objeto como también la pasividad. Lo táctil, en cambio, refuerza un modo de consciencia basado en el correlato yo/el otro, porque obliga al yo a experimentar la resistencia que altera el estado de ambos, el “yo” y el “otro”.

4. Hemos establecido que la correlación yo/otro es una mejor manera de existir en el mundo que la de sujeto/objeto, y que el hacer es una mejor forma de estar en el mundo que el pensar, y que lo táctil es una mejor forma de aprehender el mundo que lo visual. El siguiente paso es describir el mundo, este mundo que ahora está en relación con el “yo”, en términos del “yo” –es decir, antropomórficamente.

Otro libro que considero muy valioso para el estudio del re-encantamiento fue escrito por el filósofo y mago judío David Abram. El libro se titula *The Spell of the Sensuous* y en él Abram intenta colocar el pensamiento primigenio dentro de la tradición fenomenológica y demostrar qué tan cerca está el pensamiento de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger a la experiencia de las culturas premodernas. Comenzando con Husserl, Abram

muestra cómo la fenomenología nos devuelve al mundo subjetivo de la experiencia como el punto de partida para toda investigación –científica o cualquier otra. Enfatizar la experiencia es reconocer la centralidad del cuerpo, tanto el propio como el de otros, como el medio para la conciencia de los fenómenos. El sujeto encarnado como un ser experimentador, puede reconocer otros cuerpos que también son sujetos experimentadores y con los cuales es necesario establecer una empatía asociada. El mundo fenomenológico no es “la guarida aislada de un ego solitario, sino un panorama colectivo, constituido por otros sujetos experimentadores tanto como por uno mismo” (Abram 1996:37). La contribución de Husserl al proyecto científico moderno fue señalar que más importante que la objetividad - en el sentido de desvinculación- , es la intersubjetividad de la experiencia.

El “mundo real” en el que nos encontramos,...ese mundo que nuestras ciencias están tratando de desentrañar –no es un mero “objeto”, no es una “serie de datos” fijos y acabados, del que todos los sujetos y sus cualidades subjetivas pueden ser eliminadas, sino más bien una matriz de sensaciones y percepciones entretajadas, un campo colectivo de experiencia que se vive desde muchos y diferentes ángulos.

Enfatizar la experiencia es reconocer la centralidad del cuerpo, tanto el propio como el de otros, como el medio para la conciencia de los fenómenos.

La mutua inscripción de otros en mi experiencia y (debo asumir) de mi “yo” en las experiencias de otros, produce el entretajado de nuestros campos fenomenológicos individuales en un solo campo, un tejido siempre cambiante, un solo mundo fenomenológico o “realidad” (1996:39).

Husserl llama a este mundo intersubjetivo de la realidad experimentada corporalmente el

“mundo-de-vida” (*Lebenswelt*). “El mundo-de-vida es el mundo de nuestra experiencia inmediata vivida mientras la vivimos, anterior a todos nuestros pensamientos acerca de ella...realidad que nos vincula antes de ser analizada por nuestras teorías y nuestra ciencia” (1996:40). Es el ámbito indefinido desde el cuál todos nuestros conceptos y representaciones “se nutren”. La pretensión a la objetividad en la era moderna produce un eclipse casi total de este mundo-de-vida, alienando la sociedad y la civilización humanas del mundo sensorio de los vínculos cotidianos. El mundo-de-vida evidentemente es particular a cada cultura, ya que cada cultura moldea de manera diferente la forma en que las personas experimentan y se vinculan con el mundo. Pero Husserl argumenta que bajo las varias capas que constituyen el mundo-de-vida hay una forma profundamente primigenia y unificadora de vinculación con la realidad, enfocada en el espacio de la tierra que ocupamos. Para la física moderna, el espacio es “matemáticamente infinito y homogéneo” y la tierra es un cuerpo celeste dentro de este vacío. Sin embargo, “considerados en términos fenomenológicos, todos los cuerpos (incluyendo el nuestro) están ubicados en primer lugar con relación al suelo de la tierra”, que no está *en* el espacio, sino que nos *provee* un espacio para vivir, y mover y estar. Aunque la teoría de Copérnico afirma que el sol es el centro del universo y que la tierra gira alrededor de él, esta no es nuestra experiencia sensorial cotidiana e incluso lo demuestra el mismo lenguaje que usamos -el sol “se levanta” y “se pone”. La tierra, a la que Husserl llama el arca “original”, no se mueve. La separación filosófica de Descartes entre la mente y el cuerpo refuerza la teoría copernicana y enfatiza la

La separación filosófica de Descartes entre la mente y el cuerpo refuerza la teoría copernicana y enfatiza la necesidad de no creer todo lo que nuestros sentidos nos dicen.

necesidad de no creer todo lo que nuestros sentidos nos dicen. La consecuencia fenomenológica es reforzar nuestra desvinculación de la tierra.

Merleau-Ponty llevó más lejos el pensamiento de Husserl y destacó mucho más el papel del cuerpo en la experiencia del “yo”. Husserl mantuvo el concepto del “yo” como un ego trascendental separable de los fenómenos. Merleau-Ponty rechaza esta postura e identifica al sujeto, el “yo” experimentador con el organismo corporal. El cambio es radical. Al hacer del cuerpo el sujeto mismo de la conciencia se destruye cualquier esperanza de que la filosofía pueda proveer un cuadro completo de la realidad, ya que requeriría que la mente o la conciencia estuviesen fuera de la existencia. Pero al hacer este cambio, Merleau-Ponty facilita el camino hacia una “fenomenología verdaderamente auténtica, una filosofía que no buscaría explicar el mundo como si estuviera fuera de él, sino darle voz al mundo desde la experiencia vivida dentro del mundo, recordando nuestra participación en el aquí y el ahora, rejuveneciendo nuestro sentido de asombro frente a las cosas, eventos y poderes insondables que nos rodean por todos los lados” (1996:47).

Este cambio inevitablemente tenía consecuencias. Ya no sería posible asumir que la humanidad tenía un “alma racional” o intelectual distinta a las otras formas de vida corporales. La desconectó de los ámbitos más corruptibles de la existencia y la conectó jerárquicamente al “movedor inamovible” divino a través de la así llamada “gran cadena del ser”. El ser humano limitado y corpóreo era parte del universo limitado y corpóreo y necesitaba aprender a vivir en armonía con ese universo en vez de dominarlo. Hacer del cuerpo el centro de la conciencia significó reconfigurar la creatividad y el amplio espectro de movilidad del intelecto alrededor del nivel de percepción sensorial inmediato del cuerpo.

El cuerpo sensible no es una máquina programada, sino una forma activa y abierta que constantemente improvisa su relación con las cosas y el mundo que, a su vez, está cambiando constantemente. La reciprocidad o el intercambio entre el propio cuerpo y las entidades alrededor de él, entre el “yo” y el mundo que se percibe por los sentidos del cuerpo, implica reconocer la animación esencial del mundo perceptible. Las cosas perceptibles son entidades, las cualidades sensibles son poderes, lo sensible en sí mismo es un campo de presencias animadas. De esta forma la participación activa del mundo perceptible resalta en las experiencias perceptibles.

Contrariamente,

...definir otro ser como un objeto inerte o pasivo es negar su capacidad de vincularnos activamente y provocar nuestra sensibilidad; bloqueamos, entonces nuestra reciprocidad perceptible con ese ser. Al definir lingüísticamente el mundo que nos rodea como un determinado conjunto de objetos, cercenamos nuestro “yo” conciente y hablante de la vida espontánea de nuestro cuerpo sensible (1996:56).

Según Abram, la mejor manera de describir esta forma intensa de aprehensión es con la palabra acuñada por Levy-Bruhl en su estudio de las sociedades autóctonas-orales: “participación”. Esta palabra destaca la experiencia de intercambio o acoplamiento entre el cuerpo que percibe y aquello que percibe. Mientras que Macmurray destaca el tacto por encima de la vista, Abram, usando a

La reciprocidad o el intercambio entre el propio cuerpo y las entidades alrededor de él, entre el “yo” y el mundo que se percibe por los sentidos del cuerpo, implica el reconocer la animación esencial del mundo perceptible.

Merleau-Ponty, acuña la palabra “sinestesia” para reflejar la necesidad de combinar o fundir los diferentes sentidos para aprehender la realidad. Sin embargo, este autor también admite la prioridad de lo táctil ya que es el único sentido a través del cual hay una evidente reciprocidad. Somos conscientes cuando algo nos toca, pero no siempre percibimos claramente que hemos sido vistos cuando vemos un objeto.

Abram señala que el trabajo de Merleau-Ponty sobre la reciprocidad y la percepción es “sorprendentemente” consonante con las cosmovisiones de las culturas orales e autóctonas. Indica que estos pueblos nunca están realmente solos, porque su entorno es siempre conciente, sensible y personificado. “Siente. Puede ofenderse. Debe, en todo momento, ser tratado con el debido respeto (1996:49)”.

Usando a Husserl y Merleau-Ponty como punto de partida filosófico, Abram articula el significado de las intuiciones de estos autores para una mejor apreciación y comprensión de las culturas primigenias y continuamente las compara con las culturas modernas. Toda la experiencia de la realidad en estas culturas está ligada a la reciprocidad inmediata entre el perceptor y lo percibido, en un mundo que consiste de seres que están en un constante estado de comunicación. Esto tiene profundas consecuencias para las nociones primigenias del tiempo y el espacio y por supuesto, para el lenguaje, la lógica y la comunidad. Tomemos por ejemplo, el asunto del lenguaje, que por definición es la forma más evidente de reciprocidad e intercambio. En las culturas orales, según Abram, el lenguaje anima la vida participativa de los sentidos, mientras que en las culturas occidentales se valora la realidad abstracta y se desconfía de los sentidos. Merleau-Ponty argumenta que el lenguaje es esencialmente una extensión de la matriz de la misma realidad sensorial. “Es esta realidad dinámica e

interconectada la que provoca y sustenta todo nuestro hablar, y presta algo de su estructura a todos nuestros varios lenguajes” (1996:85). El lenguaje nos inscribe en el universo animado. Pero no todas las culturas tienen esta habilidad de vincularse lingüísticamente con el entorno. Hay una relación directa entre lo animado del entorno, la oralidad de la cultura y la integración del lenguaje y sus usuarios con dicho entorno. Contrariamente, mientras más objetivado sea el entorno, más codificable es el lenguaje y por ello el lenguaje y sus usuarios más fácilmente se pueden separar de su entorno. La conectividad entre un lenguaje y el panorama intersubjetivo del cual emerge, determina la fuerza del lenguaje, no sólo para reflejar, sino también para transformar el entorno. Las culturas primigenias pueden creer en el poder de la palabra hablada para transformar la realidad –las palabras mismas tienen una cualidad mágica.

La conectividad entre un lenguaje y el panorama intersubjetivo del cual emerge, determina la fuerza del lenguaje, no sólo para reflejar, sino también para transformar el entorno.

PROPUESTAS DESDE LA FÍSICA CUÁNTICA

De todas las contribuciones al proyecto del re-encantamiento, el de la teoría de la relatividad y la física cuántica probablemente es la más significativa. Así como el nombre de Isaac Newton es sinónimo del universo mecanicista, el nombre de Albert Einstein ha llegado a ser sinónimo de lo que podríamos llamar el universo emergente. La idea reduccionista de que “propiedades complejas pueden ser fiablemente explicadas en términos de la conducta de sus partes, que a su vez actúan según leyes absolutamente generales y matemáticamente calculables” (Clayton 2004:85),

ya no funciona como imagen del mundo. La teoría de la relatividad, el principio de incertidumbre de Heisenberg y la mecánica cuántica sugirieron que había una indeterminación inherente y una inmensurabilidad en la propia naturaleza del mundo físico. Esto ha llevado a la idea de que el mundo se comprendería mejor de una manera emergente y no de una manera reduccionista. El universo es, de hecho, más que la suma de sus partes y está en un continuo estado de expansión. Esto ha abierto la posibilidad de que el universo en el que vivimos se pueda comprender mejor de manera relacional que mecanicista. David Bohm describe una cosmovisión que toma en cuenta seriamente la teoría de la relatividad de esta manera.

Si juntamos dos partículas, gradualmente se irán modificando una a la otra y eventualmente se convertirán en una sola. Consecuentemente, este acercamiento contradice la suposición de que los elementos constituyentes del universo son separados, elementales y mecánicos. De esta manera, planteo un punto de vista que llamo la totalidad intacta, también se ha llamado la totalidad indivisible. El universo es una totalidad indivisible, intacta, y todas las formas que vemos en él son abstraídas por nuestra forma de ver y pensar... La relatividad y la física cuántica concuerdan al sugerir una totalidad intacta, aunque están en desacuerdo con todo lo demás.⁹ (Bohm 1988:62-65).

Bohm constantemente evoca la imagen de una totalidad intacta como la mejor manera de comprender el mundo en términos de la física cuántica y la teoría de la relatividad. Tanto es así, dice él, que la totalidad intacta del universo debería ser el punto de partida para una cosmología moderna. Las resonancias entre esta descripción cuántica del mundo y la descripción del “círculo continuo” de la cosmovisión primigenia de J.V. Taylor son sorprendentes.

Berman también usa la física cuántica para demostrar la factibilidad de un universo re-encantado. Volviendo continuamente a la “conciencia participante” como el motivo clave

de la epistemología cuántica, se esmera por indicar que la contribución más importante del acercamiento cuántico es el descubrimiento de que no existe un observador independiente. Esto forma la base del principio de incertidumbre de Heisenberg. “Nuestra consciencia y nuestra conducta forman parte del experimento y no hay un límite claro entre el sujeto y el objeto. Somos participantes sensibles en el mismo mundo que buscamos describir” (Berman 1981:144).

El animismo implícito en la mecánica cuántica ha sido explorado *matemáticamente* por el físico Evan Harris Walter, quien argumenta que cada partícula en el universo posee consciencia. En lo mínimo, nos vemos obligados a concluir que el “mundo” no es independiente de “nosotros”. No está compuesto de bloques de materia y, de hecho, precisamente qué es la materia se ha convertido en un tema profundamente problemático. Todo parece estar relacionado con todo lo demás. La “lección de la física moderna es que el sujeto (aparato que percibe) y el objeto (la realidad medida) forman un todo indivisible”. *Panta rhei*, dijo Heráclito; todo fluye, sólo el proceso es real (Berman 1981: 145).

La mentalidad postmoderna de Berman, tan opuesta a la primigenia, se revela a sí misma en sus cuidadosamente formulados intentos por establecer que lo que es más grande que el individuo humano no es Dios, sino la consciencia humana que participa comprensivamente en la mente.

No hay “trascendencia” en el esquema conceptual; no hay “Dios” presente en el sentido usual del término. No es un mana que altera (o penetra) la materia, sino la consciencia humana, o, más comprensivamente, la Mente. No hay espíritus fuera o dentro de las piedras o los árboles, pero tampoco mi relación con esos “objetos” es la de un intelecto descarnado que confronta elementos inertes. Mi relación con esos “objetos” es sistémica, ecológica en el más amplio sentido. La realidad descansa en mi relación con ellos (1981:147).

Lo “moderno” en el argumento postmoderno de Berman se discierne en su ateísmo. Esto plantea la pregunta de un paradigma teológico para el proyecto del re-encantamiento, y a eso me dirigiré en la siguiente ponencia.

Bibliografía

- Abram, D. *The Spell of the Sensuous*. New York: Vintage Books, 1996.
- Balcomb, Anthony. “Modernity and the African Experience”, *Bulletin for Contextual Theology* 3/2 (1995) 12-20.
- _____. “Rediscovering Engagement after Descartes – Phenomenology, Macmurray, and the Primal Worldview”, *Acta Academica Supplementum* 2 (2005) 160-179.
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos, 1995, 5ª ed. Título original: *The Reenchantment of the World*. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1981.
- Bohm, David. “Postmodern Science and a Postmodern World” en Griffin, D.R. (ed). *The Reenchantment of Science*, 57-68.
- Clayton P. “Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective” en Clayton P. (ed). *In Whom we Live and Move and Have our Being*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 73-91.
- Griffin, D.R. “Introduction: The Reenchantment of Science” en Griffin, D.R. (ed). *The Reenchantment of Science*, 1-46.
- Griffin, D.R. (ed.) *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. Albany: State Univ. of New York, 1988.
- Heisig, J.W. *Imago Dei. A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1979, 1983.
- Macmurray, J. *The Self as Agent*. London: Faber and Faber, 1953.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.