

Pontificia Universidad Javeriana Cali

Facultad de Humanidades

Carrera de Filosofía

Proyecto de Grado

EL CONFLICTO ENTRE CONSCIENCIAS EN EL PRESENTE  
INDUSTRIAL CAPITALISTA Y LA POSIBILIDAD DE  
TRASCENDERLO POR MEDIO DEL RITUAL

Por:

Gabriela Rentería Prado

Director:

Néstor David Correa Ortiz

SANTIAGO DE CALI, DICIEMBRE DE 2025



# ÍNDICE GENERAL

<b>1. Introducción</b>	<b>3</b>
1.1. Planteamiento del problema	3
<b>2. Percepción del tiempo</b>	<b>14</b>
2.1. El tiempo natural y el origen del tiempo construido	14
2.2. El umwelt condicionado por el tiempo construido	19
2.3. El umwelt utilitarista y el estado de presencia para una consciencia alienada	32
<b>3. Percepción de la otredad</b>	<b>42</b>
3.1. El umwelt individualista y el inicio del conflicto entre consciencias	42
3.2. La ruptura del umwelt vital y su paso hacia el umwelt funcional	48
3.3. El umwelt moralmente limitado y reprimido	61
<b>4. La percepción en el ritual</b>	<b>78</b>
4.1. El ritual como medio para disolver el conflicto entre consciencias	78
4.2. Deconstrucción del umwelt condicionado por medio de la experiencia mística	88
4.3. Más allá de las palabras se encuentra la unidad	98
<b>5. Conclusión</b>	<b>112</b>
<b>6. Bibliografía</b>	<b>120</b>

# 1. Introducción

## 1.1. Planteamiento del problema

De la naturaleza vienen las cosas, nace lo existente pues en su origen todo se forma. Creadora de particularidades infinitamente variables, expresión de figuras entrelazadas. Y en una base biológica, en una fractal de supervivencia adaptativa, de ciclos eternos de nacimiento y de muerte, nos encontramos todos los seres. En el fenómeno de existir simultáneamente, de encontrarnos más allá del tiempo y del espacio, reconociendo las distintas formas en que nos desenvolvemos y nos relacionamos con el entorno que habitamos. Así vivimos. Viendo al león evocar fuerza y organización; al colibrí expresar delicadeza aún en la velocidad más extrema. Y viendo a una serpiente que espera, con paciencia y silencio, cada movimiento. O a una rana que se encuentra entre el agua y la tierra, y que observa a la oruga prepararse para emprender su vuelo. En el equilibrio del ecosistema, cada ser, desde su propia naturaleza, cumple un rol esencial.

En una iteración de todo este sistema vivo se halla el hombre que observa, que se detiene ante sí mismo. Que se pregunta por lo que es y lo que no es. Por lo que ve y lo que no ve también. Se reconoce para reconocer. Se separa para diferenciar y así poder entender. Desenredando su pensamiento por medio de palabras, creando culturas y espacios nuevos para expresar su esencia.

La biosfera era el suelo que todos habitamos en nuestros inicios, es el entorno natural antes del mundo construido. Este conjunto de todos los ecosistemas vivos de la Tierra, red continua de vida que transforma y regula el ambiente planetario, fue el primer suelo en el que

nos desarrollamos (Margulis & Sagan, 1995). Con la dominación de las herramientas nacen los primeros entornos artificiales creados por el ser humano, y en asentamientos y técnicas de cultivo, empieza la formación de la esfera técnica (Sloterdijk, 2004). Esta nueva dimensión dará origen al mundo construido por el hombre que podemos presenciar hoy en nuestro presente industrializado. La tecnosfera como “sistema global compuesto por tecnologías, infraestructuras, instituciones y humanos, que funciona como un aparato material autónomo acoplado a la biosfera” (Haff, 2014, p. 301), se instauró a nivel planetario en el momento de la revolución industrial en 1750. Ese segundo suelo será el ‘hogar’ del hombre moderno, direccionando su consciencia desde un hábitat alejado del origen y del equilibrio natural.

Caminando así sobre lo construido, que aplasta la tierra anterior a sus inventos, percibe entonces el hombre, lo creado, y aprendiendo de sus formas inventadas traduce la realidad desde la cual se desenvuelve. Pero nada de esto es objetivo, pues es desde la percepción y la consciencia que se integra la realidad y se interactúa con ella. La *percepción* describe la acción misma que lleva a cabo un organismo al captar estímulos según su constitución biológica específica, pues cada ser percibe desde su propia capacidad y capta aquello que considera relevante. La *consciencia*, por su parte, describe “la capacidad de un organismo de representar su propio estado interno y el mundo externo, produciendo así experiencias subjetivas” (Damasio, 1999, p. 28). La *consciencia* traduce entonces lo captado por la *percepción*. Esta traducción permite la interacción entre las distintas consciencias, pues desde ella se reconoce al otro y se le da un lugar. En un mismo espacio físico se reconocen entonces los distintos seres desde sus distintas consciencias. Percibiéndose los unos a los otros y haciendo posible la interacción entre las distintas formas de vida. Esta interacción será vivida por el hombre desde un reflejo distorsionado, procesado por una percepción sujeta a su subjetividad biológica y contenida en una tecnosfera prefabricada.

Desde ese reflejo establece entonces su realidad que pretenderá debatir en su encuentro con el *otro*. Al chocar con un mundo nuevo que buscará acoplar al suyo, se verá abrumado por la diferencia. La importancia de entender la subjetividad de la percepción nace cuando se presenta este conflicto de imposición, pues la consciencia media la acción, y desde la acción se puede unificar y cuidar, o alejar y destruir. El concepto de *umwelt*, tratado por el filósofo y biólogo Jakob von Uexküll, se vuelve relevante frente a este conflicto, pues desde la biología hará énfasis en la comprensión del mundo específico que habita cada ser. El *umwelt* hace referencia al “mundo propio” de cada organismo viviente, compuesto por el *merkwelt* (mundo perceptivo), y el *wirkwelt* (mundo de acción). El mundo propio de la percepción contiene los elementos que funcionan como signos para el sistema receptor individual, y el mundo propio de la acción recoge lo que el aparato motor de cada sujeto puede traducir en efectos y respuestas. Para Von Uexküll la percepción y la acción son esenciales en la formación del círculo funcional del animal en su *umwelt* específico, distinto del entorno físico objetivo (Uexküll, 2016). La consciencia, como hecho que posibilita la capacidad de actuar desde lo traducido, será entendida como esencial para el transcurrir de cada ser, pues es ella la que hace posible la acción y el movimiento. ¿Pero si aquello que se traduce no es más que la lectura de un invento práctico subordinado a la economización del tiempo y de las acciones, dónde queda la posibilidad de elegir su propio rumbo?

El *umwelt* de cada ser, que guía el actuar y el obrar desde el mundo propio de percepción, se alimenta de los estímulos recibidos en el diario vivir. Se construye con aquello que se ha aprendido a percibir y a reconocer como relevante. En el entorno natural, debido a los procesos de habituación construidos a lo largo de siglos de evolución, se puede diferenciar con relativa facilidad aquello que resulta beneficioso o perjudicial para la supervivencia. En la biósfera la cantidad de estímulos es limitada, a diferencia del entorno

tecnológico, donde se expone al individuo a una sobreabundancia de estímulos artificiales y de condiciones creadas que dificultan el procesamiento y la interpretación de la realidad misma. El ser humano inmerso en la sociedad industrial capitalista, se encuentra con la imposición de estructuras antinaturales que le imparten principios utilitaristas, pues en su mismo mecanismo buscan engranarlo en un sistema de producción económico y de acumulación material que no le es beneficioso ni física ni mentalmente. Por medio de la economización de los elementos naturales, se privatiza su supervivencia y se le adiestra a la dependencia. Obligado a transformar su tiempo en dinero para así poder adquirir los elementos necesarios para sobrevivir, olvidando que estos ya se encuentran suministrados por la naturaleza misma. En la tecnosfera el tiempo deja de ser un espacio metafísico desde el cual desenvolverse, y se convierte en el medio para materializar y economizar las acciones. Cuando la existencia misma empieza a ser un producto, el tiempo deja de ser el posibilitante de la presencia, y el presente mismo desaparece pues se reemplaza el ser por el proyectar. La apariencia alimentada por la sobreproducción convierte al hombre en un ser sometido al sistema, que en un constante acto de supervivencia, deja de lado la posibilidad de resignificar y de cuestionar lo percibido. Al abandonar el estar consciente, se aliena la significación de las cosas y se nubla la capacidad de cuestionar las representaciones.

El ser humano adiestrado en el *tiempo construido*, traduce en palabras el fluir natural de los fenómenos, fraccionando con fines prácticos los momentos, disponiendo el tiempo a favor de la optimización de los procesos internos y de producción del sistema capitalista. En la era industrializada el hombre se encuentra condicionado por estímulos artificiales que dirigen su percepción de los fenómenos. Entender a la naturaleza humana como compleja y diversa, pues combina aspectos biológicos, sociales y culturales, se vuelve esencial en una era donde las acciones hieren al otro y al entorno. Entender la manera en la que el sistema educa

nuestra forma de percibir y de traducir, y la forma en que estas estructuras influyen en el actuar, es necesario para poder desenvolverse de manera consciente. No somos solo instintos básicos biológicos, somos también nuestra capacidad de razonar y de tomar decisiones. Somos nuestra historia y nuestro lenguaje, somos todo lo que hemos creado, nuestros valores, normas y culturas, y esta mezcla de instinto y razón hace que la naturaleza humana esté en constante construcción y cambio. De aquí la importancia de la presencia, el autoconocimiento y la consciencia direccionada.

El conflicto fenomenológico que se presenta en el *umwelt* del ser humano inmerso en la sociedad industrial capitalista, se genera por las mismas estructuras de privatización de lo material, donde separarse del otro es esencial para construir su propio patrimonio. En un espacio social que fomenta el individualismo, se construye una comprensión antropocentrista de la realidad, que le adjudica al hombre un estatuto de superioridad, llevándolo a la competencia. El Ego entendido como “un constructo emergente del cerebro, que integra la información sensorial, motora y emocional para producir la sensación de identidad personal” (LeDoux, 2012, p. 9) es importante para reconocerse como sujeto responsable, pero sin el estado de presencia, donde se reconoce al tiempo y al *otro* como esenciales para la acción en conciencia, el traducir de lo percibido confluye finalmente en la apropiación de esta individualidad. Al definirse por medio del Ego, la traducción de la aprehensión perceptiva busca establecerse como realidad definida, dando origen al *conflicto entre consciencias*. Este conflicto se da en la interacción humana cuando la diferencia es vista como un obstáculo. Sucede cuando dos o más consciencias no reconocen su subjetividad y le adjudican un valor de verdad a su propia realidad, sobreponiéndose la una sobre la otra. Al no lograr poner en común sus realidades, se trastoca la interacción en conflicto, nublando la posibilidad de entenderse como parte de una *unidad*. Este conflicto se ve también reflejado en la manera en

la que el ser humano se desenvuelve con respecto al entorno natural, superponiendo su realidad construida por encima de la realidad de origen.

El transcurso histórico del ser humano se enfocó en desarrollar el mundo externo y no su mundo interno. Esta falta de autoconocimiento y dirección lo lleva a buscar encajar en parámetros sociales preexistentes sin cuestionarlos, pues lo esperado del cuerpo y de los pensamientos, es entregado en forma de instructivo por el sistema ya conformado. Cuando la dirección a seguir se encuentra ya trazada, el caminante deja de hacer su camino al andar.

Y es que para hacer su camino es necesario primero reconocer su forma de caminar, su propio tiempo y su sentir más profundo. En la limitación moral impuesta por estructuras sistemáticas poco comprendidas, el ser humano se encontrará con una dificultad adicional para reconocerse en su totalidad, pues aprende a reprimir y a asumir como negativa su propia naturaleza. Al negar aquello que no se quiere aceptar de sí mismo, se aprende a degradar también la diferencia del *otro*, pues refleja aquello que se califica como indeseable. Por medio de este proceso de rechazo hacia lo interno y lo externo, se entorpece el trabajo de autoexaminarse, y a su vez, se afecta la interacción con el entorno. Hacerse consciente de la apropiación de la interpretación, que lleva a la imposición de realidades, es fundamental para construir un espacio en donde los actos se desenvuelvan desde la presencia, y el conflicto no sea el resultado de la interacción humana. En un presente en donde el valor es puesto por una materialidad destructiva, se vuelve esencial entender la diferencia como distintas caras de la *unidad*.

La realidad tanto interna como externa del hombre inmerso en la sociedad industrial capitalista, se encuentra enmascarada en un mundo donde la incertidumbre es reemplazada

por estructuras que imparten un valor de verdad creado alejado del origen. Sujeto a necesidades materiales creadas, el hombre dirige su caminar sumergido en un *merkwelt* (mundo perceptivo) formado por los elementos de un *umwelt condicionado*, que actuarán como signos para su organismo específico, pues hacen parte de lo que es perceptible en su mundo propio (Uexküll, 2010). En la falta de presencia y de sentido, no se encuentra nunca consigo mismo sino con el reflejo de aquello que debe ser. La quimera de lo percibido debe ser cuestionada para así poder entender la separación ilusoria que nos propone el sistema presente. Separación creada desde nuestro suelo, que nos aleja de la madre tierra, y a los unos de los otros en nuestras consciencias.

A lo largo del presente ejercicio académico explicaré de qué manera se compone el *umwelt* del ser humano inmerso en la sociedad industrial capitalista, haciendo mención a su particularidad de ramificarse en infinitas posibilidades, debido a la interculturalidad, y teniendo en cuenta la experiencia subjetiva educada por las estructuras del sistema socio económico. Este *umwelt construido* será mencionado como un *umwelt condicionado* por el sistema industrial capitalista, que le adjudica cualidades utilitaristas. También explicaré cómo estas cualidades se sostienen en el *umwelt individualista*, generado al dejar atrás el *umwelt vital*, propio de las comunidades tribales, en donde el *umwelt* todavía coincidía con la experiencia directa en relación al saber ligado a la incorporación del ser humano al mundo. Dando paso así al *umwelt funcional*, en donde el conocimiento es redefinido como instrumento de control y de predicción, y en donde la educación ya no se orientará al sentido sino al método. Finalmente lo mencionaré como un *umwelt moralmente limitado* por su formación histórica y cultural, y que por la constante búsqueda de reconocimiento, termina constituyendo al hombre desde la represión de su propia naturaleza, dificultando así la posibilidad de llevar un proceso de autoconocimiento completo.

Para tratar la pregunta del presente trabajo académico se estudiará el fenómeno de la percepción y de la interacción con el contexto, por medio de la biología y la neurociencia, con el fin de complementar el desarrollo filosófico. Al entender cómo se da lugar al comportamiento desde las mismas estructuras biológicas, podemos comprender mejor que algunas actitudes a las que se les adjudica un carácter social, tienen también un trasfondo genético y biológico. Y que a su vez, actitudes que parecieran ser totalmente biológicas, tienen un fundamento social y lingüístico. El contraste entre animal no humano y animal humano, será de suma relevancia para entender la diferencia entre el animal que se desenvuelve en la biosfera, desde comportamientos inmediatos y naturales, inscritos en una relación orgánica con su entorno, y el animal que habita la tecnosfera, configurado desde comportamientos mediados y artificiales, en los que la técnica no solo amplía su acción, sino que redefine su forma de estar en el mundo. Entender cómo nos formamos desde nuestras propias estructuras biológicas y neurológicas es importante para comprender el desfase en el que vive el ser humano con respecto a su sistema, y el por qué de la necesidad de retornar a un estado más natural.

Este desarrollo se llevará de la mano del concepto de *umwelt*, clave para comprender el espacio desde el cual se desenvuelve la consciencia humana, propuesto por el biólogo y filósofo esotnio-alemán Jacob Von Uexküll (1864-1944), pensador fundamental en el desarrollo de la etología, la ecología conductual y la biosemiótica. La relevancia de este concepto se encuentra en la ruptura del modelo mecanicista de la biología del siglo XIX propuesto por Von Uexküll, donde los organismos ya no serán considerados como sistemas puramente reactivos y determinados por estímulos físico químicos, sino como organismos que también estructuran su mundo según significados biológicos (Uexküll, 2016). La

semiótica contemporánea reconoce a Uexküll como su fundador, pues fue el primero en entender al organismo como un sistema semiótico, enfoque esencial para el desarrollo de este proyecto, pues al entender a la vida misma como esencialmente interpretativa, nos acercamos más a la comprensión de los condicionamientos del *umwelt* moderno, mientras se da una apertura interesante a la posibilidad de acción consciente por parte del sujeto que percibe la realidad. La posibilidad de acción más allá del condicionamiento es fundamental, pues en ella nace la posibilidad de movilizarse hacia la construcción de un futuro menos destructivo.

La relación entre el *umwelt* y la posibilidad de acción desde la consciencia, lleva al énfasis en la importancia del estado de presencia, pues en una realidad direccionada y definida, la posibilidad de pensar en el pensamiento y de accionar por fuera de ‘lo esperado’ requieren de un esfuerzo adicional. Para alcanzar el estado de presencia en este contexto es ineludible reconocerse primero como seres desligados del origen y sujetos a una percepción específica. Pues al entender lo que compone el pensamiento, se entiende también aquello que limita la acción. Así, al comprender el fenómeno de la dualidad que separa en opuestos las categorías percibidas, generado por el lenguaje y alimentado por el estado de juicio constante ante la realidad, se puede contemplar la fragmentación que sucede en el ser humano y que lo hace asumir su existencia como fenómeno desligado del Todo. Asimilar este fenómeno es esencial para una comprensión más amplia de cómo la fragmentación generada por la división interpretativa entre la percepción y la realidad percibida, obstaculiza el enfoque consciente de la acción.

Así, pues, en la *unidad* como la no dualidad o inseparabilidad de todos los fenómenos, se encuentra un estado de comprensión de la realidad donde se logra trascender la percepción condicionada. Más allá de los conceptos se encuentra un espacio en donde desde la *unidad*, se

entiende que las separaciones creadas por la mente no son más que la apariencia de la interpretación. Este estado ofrece la posibilidad de cuidar sin esperar algo a cambio, pues se entiende que la energía está en constante tránsito, y abre a la posibilidad de asimilar la diferencia e interactuar con ella sin conflicto. Para llegar a este estado propongo dos caminos que se entrelazan en su forma de desenvolverse. Por un lado, el *ritual* como forma tradicional de expresión humana, común a todas las culturas, que tiene el interés de transmitir, sublimar, purificar y además, plasmar creencias o ideologías en un acto simbólico de transformación, donde la oportunidad de detenerse ante la realidad misma para observarla, ofrece la posibilidad de darle un sentido de manera consciente. “El ritual genera una comunidad sin comunicación, una forma estable de habitar el mundo que se opone al movimiento constante del presente” (Han, 2019, p. 18). Por otro lado, propongo a las prácticas meditativas y a la experiencia mística, pues brindan al sujeto la oportunidad de experimentar estados de unidad, de reconciliación y de fusión con un más allá de la consciencia ordinaria (James, 2002). Todo esto gracias al acceso a una realidad absolutamente anterior y superior al hombre, por medio del descubrimiento de un estado en el que el sujeto deja de ser activo y centro de la relación, y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca (Velasco, 1999).

Así, en el primer capítulo analizo la relación del ser humano con el tiempo natural, el cual se desenvuelve de manera relativa, para comprender la razón por la cual se dió el fenómeno del *tiempo construido*, que no tiene en cuenta factores subjetivos y que condiciona al *umwelt* de la especie humana a un estado de hiperproducción, alienando su consciencia. En la segunda parte analizo la relación del ser humano con el *otro*, desde un *umwelt individualista y moralmente limitado*, mediado por el *umwelt funcional*, que dificulta la aceptación de la diferencia. Al separarse del Todo se genera el *conflicto entre consciencias*, donde la imposición de una realidad sobre otra se convierte en el mecanismo primario para

establecer la verdad en medio de una realidad incierta. Finalmente propongo al ritual y a la experiencia mística como medios de presencia para trascender el *umwelt construido*, posibilitantes del estado de *unidad*, en pro a la disolución del *conflicto entre consciencias*.

La pregunta formulada frente al problema será la siguiente: ¿Por qué cuestionar la subjetividad de la percepción y entender el influjo del *umwelt* puede ayudar al ser humano inmerso en el sistema industrial capitalista a encontrarse con la importancia del estado de presencia y de unidad?

## 2. Percepción del tiempo

### 2.1. El tiempo natural y el origen del tiempo construido

Amanece, anochece, y esto se repite. A lo largo de este fluir de causas y efectos, de transformaciones, de cambios y habituación, entendemos, o más bien, procesamos desde lo que percibimos por medio de nuestros sentidos. Tras de esto se encuentra todo un bagaje biológico e individual de costumbres, gustos y creencias, moldeados por nuestras vivencias, cultura e historia, todo esto siempre englobado en el lenguaje. Desde la diferencia vemos el paso del tiempo. Y desde el paso del tiempo nombramos y categorizamos los fenómenos. Nos enfocamos en lo que fue y lo que será, para describir un punto abstracto que se encuentra o que sucede entre lo que está aconteciendo y lo que no ha acontecido, entre lo que sucedió y ya no sucede. Notamos el cambio que se presenta de manera circular y que siempre se repite, pero nunca de la misma manera; mientras interactuamos energéticamente con nuestro entorno, lo transformamos y nos transformamos.

El tiempo separado en secciones, expresado en números y como lo conocemos, fue concebido por los egipcios, quienes dedicaron gran parte de sus vidas a observar y describir el cielo nocturno. Veían a la luna como una diosa con la capacidad de mostrar distintas caras, caras que observaron con admiración y detalle. Decidieron honrar cada luna nueva celebrando el día en que completa su ciclo y que sucede una vez cada mes. El nombre de esta nueva unidad, en su etimología, hará referencia a la palabra *mensis*, que en latín significa 'luna'. Al notar la nueva cara que presenta cada siete días marcaron también este detalle en la elaboración de sus calendarios. Así, nacieron las unidades de tiempo que conocemos como

meses y semanas. A su vez, la duración de un día completo de 24 horas, nació de la división de la noche en doce estrellas que aparecían, una tras otra a lo largo de cada hora. Bajo estos principios fue concebido el reloj más antiguo de la humanidad: El reloj solar, compuesto por dos columnas de piedra, una con función de aguja y otra para marcar el paso de cada hora (Zerubavel, 1989). Estos dos sucesos que tuvieron lugar hace aproximadamente unos 3500 años, indican el inicio del tiempo traducido en palabras.

La elaboración de estos calendarios fue tanto para el antiguo Egipto como para Mesopotamia, una respuesta a la necesidad vital de regular las actividades agrícolas por medio del conocimiento, y así, ampliar la posibilidad de anticipación de los fenómenos. La necesidad humana de anticiparse a los acontecimientos venía ya desde mucho antes en el desarrollo de la astrología, por ejemplo, desde la mitología egipcia encontramos que la aparición heliaca de Sirio era clave para saber cuándo se iban a dar las inundaciones del Nilo (Medina, 1985). El tiempo, como concepto metafísico, da lugar a la relación que tenemos con el mundo que nos rodea. Este espacio que se encuentra más allá del espacio físico en el que nos desenvolvemos como cuerpos orgánicos, es anterior de manera individual, pues constituye a nuestra percepción antes de que ella misma pueda traducir en respuesta cualquier proceso de consciencia llevado a cabo.

Con respecto a esto podemos precisar que nos desenvolvemos en un mismo espacio físico, y que quién disponga de la capacidad de movimiento y sea puesto en un sitio específico, podrá dirigirse desde un punto A a un punto B dejando en el suelo su huella que marcará su paso por el lugar en cuestión. Ahora bien, la manera en que recorreremos este camino, vendrá a resaltar la subjetividad que nos compone a cada uno. El tiempo se encuentra

más allá del suelo que pisamos y define la velocidad a la cuál identificamos, establecemos y direccionamos nuestro caminar.

Cada sujeto particular percibe el tiempo de manera distinta, pero hay algo que todos tenemos en común y es que este tiempo se desarrolla en una secuencia de momentos, los cuales se encuentran separados por un minúsculo lapso donde el mundo se mantiene inalterado para la percepción en cuestión. Si vemos esto desde el ejemplo de la proyección de una cinta cinematográfica, podemos entender cómo, en el caso del órgano perceptual visual de uno u otro ser, se dan imágenes como fotogramas, y según la velocidad a la cuál estas se presenten, el resultado será entonces el de una película en forma de video constante, o el de múltiples imágenes presentadas una tras otra, como en un tropiezo continuamente interrumpido. En el caso del ser humano, si se nos presentan 18 imágenes, 18 sonidos o 18 punzadas en la piel, todas en el lapso de un mismo segundo, no podremos discernir entre cada una de ellas y la sensación visual, auditiva o táctil será la misma que si se nos presentara una sola imagen, un solo sonido o una sola punzada. Se puede decir entonces que nuestro momento más pequeño es de  $1/18$  de segundo, y este será el mismo para todo nuestro sistema perceptual (Von Uexküll, 2016).

Ahora bien, la curiosidad del ser humano lo ha dirigido hacia la naturaleza de los animales no humanos, y gracias a los experimentos realizados, se han encontrado resultados fascinantes frente a este tema. Uno de ellos es el pez luchador (*Betta splendens*), al que si se le muestra 18 veces por segundo su imagen en un espejo, este no logra identificarla. En su caso para generar una reacción, la imagen debe ser mostrada 30 veces por segundo, lo que quiere decir que este pez ve un tanto más lento que nosotros los humanos. Este fenómeno se da para que pueda atrapar a sus presas con mayor facilidad, pues se mueven a grandes

velocidades. Por otro lado podemos ver el caso del caracol de viña (*Helix pomatia*), el cual será ahuyentado si se le dan tres toques con un palillo dispuesto debajo de sí, pero si se le dan cuatro toques o más por segundo este comenzará a trepar sin dificultad alguna como si no se percatara de los toques. Su tiempo se compone entonces de cuatro momentos por segundo. Para nosotros los humanos esto sería como ver en cámara rápida. O si tomamos el ejemplo de las moscas, que pueden identificar 250 momentos por segundo, sería como ver en cámara lenta. Teniendo en cuenta este fenómeno, nuestras películas creadas sobre el principio de 18 fotogramas por segundo, serían imposibles de discernir si tuviéramos la percepción temporal de un caracol, ya que todo pasaría demasiado rápido; a su vez, si tuviéramos la percepción de una mosca, identificaríamos individualmente cada una de las imágenes que componen a la película, y veríamos cómo se presentan, una tras otra. Mientras tanto la película sigue siendo lo que es, independientemente de la acción perceptual llevada a cabo por el sujeto al observarla. Compartimos el mismo cielo, e independientemente de donde nos paremos en el mundo, veremos siempre la misma luna, mas nuestra traducción de su acontecer es aquello que nunca podremos poner en común.

“Mientras que hasta ahora decíamos: sin tiempo no puede haber un sujeto viviente, ahora habremos de decir: sin un sujeto viviente no puede haber tiempo.” (Von Uexküll, 2016, p. 48-49)

Así es como el sujeto se encuentra con el misterio desde su percepción, y lo vive desde su subjetividad. ¿Pero más allá de la percepción, existe un tiempo biológico estable? ¿Qué sucede con el tiempo cuando nadie lo observa? Algo de esto hemos podido comprender –claramente, desde la observación– volviendo de nuevo a la misma respuesta. Tanto en el traducir del acontecer de mi prójimo, como en el tiempo físico separado del

hombre, nos encontramos de nuevo con procesos que no se desenvuelven de manera lineal. El envejecimiento del cuerpo es influenciado por variables como el metabolismo, la genética, el estilo de vida y la exposición ambiental, los cuales influyen directamente en la velocidad del deterioro celular. Así, factores como el acortamiento de telómeros, el daño acumulado en el ADN, el estrés oxidativo y los cambios epigenéticos, determinan la tasa a la que envejece un organismo. Por estas razones, la edad cronológica no siempre coincide con la edad biológica, pues esta última depende de condiciones fisiológicas individuales y del entorno (López-Otín et al., 2013; Horvath, 2013).

A su vez, el tiempo físico no constituye una magnitud absoluta ni universal, sino que se desenvuelve de manera intrínsecamente relativa al estado del sistema en el espacio-tiempo. Independientemente de la percepción de los organismos, el transcurso de este mismo depende objetivamente de variables como la velocidad y la intensidad del campo gravitacional. Así, el tiempo puede suceder más lento o más rápido según condiciones físicas específicas. Este fenómeno fue comprobado con la ayuda de relojes atómicos en experimentos que llevaron a la conclusión de que el tiempo físico es inherentemente relativo y no absoluto. Cualquier proceso físico, incluido el envejecimiento, ocurre entonces dentro de esa variabilidad (Hafele & Keating, 1972; Ashby, 2003).

Así, pues, el tiempo se encuentra en la naturaleza misma de cada cosa. Mientras nosotros lo encapsulamos en calendarios y relojes, en memorias, recuerdos de imágenes, olores y sonidos, la naturaleza también lo conserva, lo repite y lo transforma. Ella nos habló por mucho tiempo, en épocas donde era más sencillo escuchar y ver el fondo de las cosas. Pudimos transcribir e imitar su equilibrio, pero nos alejamos. Ahora vivimos en el tiempo sin mirar hacia el cielo.

## **2.2. El umwelt condicionado por el tiempo construido**

El ser humano, como ser distante, vive su experiencia de vida alejado del mundo de origen. En sus inicios, fue su búsqueda de adaptación al entorno, por falta de capacidades biológicas avanzadas como las desarrolladas en los animales no humanos, lo que hizo que creara una gran variedad de objetos útiles. Sin embargo, vivía nutriéndose de la naturaleza y conociéndola. Primero fue nómada, hasta que un día empezó a establecerse en lugares estratégicos. Esos lugares fueron principalmente zonas planas cercanas a ríos, donde había más abundancia de animales para la caza, y donde gracias al agua, y a través de la agricultura que aprendió a dominar, pudo suplir la necesidad de aumento del sustento vegetal. Nuestra especie vivió un largo periodo en la naturaleza, en la tierra, aprovechando sus recursos de manera medida y sin la necesidad de apoderarse o de destruir aquello que tenía frente a sí mismo. Luego, y a través de los siglos, se fue desarrollando culturalmente, aprendió a dominar las herramientas y se dio cuenta de su capacidad de poder y de control, ya sea frente a su semejante, ya sea con respecto a su entorno. Así, se fue apropiando cada vez más de su ego, aislándose cada vez más de la naturaleza; aferrándose a su visión individualista y deseo de superioridad, disfrazó la insatisfacción y la avaricia en progreso. Y entonces estableció barreras de propiedad tanto en el mundo material, como en el mundo suprafísico, y fue olvidando poco a poco, la tierra que ya estaba aquí, mucho antes que él. Empezó a verla como algo extraño, como una amenaza, y la desacralizó. Al concepto de muchos, nuestra madre tierra terminó siendo nada más que una simple fuente de recursos crédulamente inagotables, a utilizar descontroladamente, y a ‘conveniencia’ propia.

Hoy en día toca alejarse considerablemente de la ciudad para poder ver un cielo estrellado. Las monótonas luces artificiales han reemplazado las infinitas y naturales del cielo, que siglos atrás eran parte común de cada noche. En la lejanía se encuentra aún nuestra

madre tierra, la podemos identificar tras la suciedad del olvido. Un olvido reflejado en el cielo oscuro, en el agua turbia. Un olvido insensato que reemplaza sin pensar, los paisajes por edificios, el oxígeno por contaminación, y la belleza y esencia misma de la existencia por necesidades creadas. El cerebro humano se ha adaptado tanto a la realidad construida que en muchos casos ya solo anhela, de vez en cuando, el silencio del campo y de la montaña. En búsqueda de una naturaleza propia se alejó cada día más de la naturaleza misma, que por algo nombró de esa manera. Del latín *natura*, que significa nacimiento y origen, acompañado del sufijo “eza” que indica un vínculo, vínculo que se esmera por romper cada día más. Algo había entendido que ya no logra ver. La voz «natura» se usaba en filosofía y en la religión romana para referirse al orden natural del universo y a la esencia innata de las cosas. ¿Será la naturaleza del ser humano, alejarse de su origen para perderse en la búsqueda insaciable de nuevos mundos? ¿Habría sido posible tomar un rumbo distinto?

Desde la perspectiva mecanicista, los animales somos considerados como una estructura que ejerce una función vital por medio de una combinación de herramientas para trabajar el mundo externo (pala, automóvil...), y herramientas para percibir y conocer a este mismo (microscopio, gafas...). En este caso el animal sería reconocido como una simple máquina sin sensación o voluntad, juntando en un mismo proceso el que se lleva a cabo en los órganos perceptuales y el que se desenvuelve en los órganos de movimiento. Por medio de este proceso directo de aprehensión-respuesta donde no hay un juicio o análisis profundo de lo que se nos presenta, de las herramientas que usamos o de nuestra intención, se da algo así como una existencia propia simultánea a la existencia misma. La observación que se lleva a cabo en el órgano perceptivo sería entonces una ilusión disfrazada de entendimiento, y la acción del órgano de movimiento, no sería ya una respuesta a lo percibido sino la simple continuación de un proceso nervioso ya iniciado: La transferencia de ondas de excitación

física hacia los músculos, generada por un factor o estímulo externo. Sin el factor subjetivo, somos entonces máquinas sucediendo mientras todo lo demás sucede, como si el movimiento externo activara al movimiento interno siempre de la misma manera. En este caso las posibilidades se reducen a un solo hecho inmutable, y nuestro rumbo habría sido entonces, el único posible.

Pero, ¿cómo podríamos explicar el hecho de que el trabajo mecánico de un objeto dependa inevitablemente de una acción externa sobre él para poder iniciar su función? Al mismo tiempo sigue teniendo propiedades químicas que lo hacen cambiar su estructura frente a un estímulo, de la misma manera que lo haría cualquier otro objeto idéntico a él mismo, sin necesidad de desencadenar su acción maquinaria en forma de movimiento. Aquí nos encontramos con dos procesos que se dan a cabo en un objeto frente a un estímulo externo: el de dejar que el estímulo accione su función maquinaria y el de transformarse con el entorno que lo estimula. En efecto, podemos decir que el entorno estimula a cualquier objeto o sujeto y cambia su estructura constantemente, pero si nos enfocamos en la acción maquinaria, podremos denotar otros puntos interesantes. Primero que todo, la máquina depende del sujeto para ser accionada y no puede serlo por otro objeto. El animal, por su parte, reacciona ante sujetos y objetos gracias a un estímulo generado por estos mismos, y que por lo tanto, no será una propiedad inherente a ellos sino a la percepción misma del sujeto. En esta variabilidad de propiedades que se pueden encontrar en un mismo objeto según el sujeto observador, podemos ver también una variabilidad infinita de reacciones posibles, y por lo tanto, de estímulos potenciales. Entretanto la máquina cumplirá su misma función, sin importar quién la accione.

En el caso del ser humano como sujeto frente a un estímulo, este fenómeno de transformación se presenta de una manera distinta, pues siempre da lugar a la misma señal perceptual. Por ejemplo, en los músculos, se genera una contracción, o en el caso de las células ópticas, una sensación lumínica. Estas respuestas establecidas en forma de impulso, son la transformación de los influjos externos en un mismo estímulo de reacción primario. Luego de esta primera reacción mecánica, puede o no producirse una segunda respuesta, que en su caso, ya no estará ligada directamente a lo que se percibe, sino a lo que va a hacer el sujeto en cuestión después de haber percibido. En el cerebro estos dos procesos se dan de manera separada, en células distintas y momentos distintos.

Jacob Von Uexküll (1864-1944), en su libro *“Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres”*, introduce el concepto de espacio circundante o *umwelt*, como espacio desde el cual se desenvuelve el sujeto individualmente según su especie y tendencias biológicas, pero sobretodo, desde su percepción y obrar. El autor explicará entonces cómo estos dos procesos se dan de manera separada: Las células perceptuales del cerebro se dedican a traducir en sensación los signos que identifican en los objetos, para que luego, las células efectuales decidan traducir o no, esta sensación, en posible acción. Este mismo planteamiento fue reafirmado años después por Antonio Damasio, neurocientífico reconocido por sus investigaciones sobre las emociones y el cerebro. Explicará entonces la pausa que se da previa a la acción voluntaria, y cómo el funcionamiento del sistema límbico y la corteza prefrontal –áreas cerebrales involucradas en las emociones– es crucial en la evaluación del estímulo, pues es en esta pausa o momento de procesamiento donde se tiene en cuenta las emociones producidas por el acontecimiento percibido, para así evaluar las posibilidades de reacción ante él. Damasio hará énfasis en la relación entre adaptación y

supervivencia que se encuentra en esta ‘pausa’, y el autoconocimiento o la capacidad de anticipar las consecuencias ante los fenómenos.

El primer acercamiento del mencionado neurocientífico a este enfoque, lo hace a partir de su *Hipótesis del Marcador Somático* (Damasio, 1996), según la cual, las acciones no son nunca el producto de decisiones racionales puras, sino que están condicionadas por aspectos fisiológicos no controlados por la mente consciente. Damasio afirma que el cuerpo, por sí mismo, envía señales traducidas en cambios físicos repentinos, inmediatos, que anticipan la toma de decisiones, y sobre todo, los posibles resultados de dichas elecciones, disminuyendo en gran medida la carga de trabajo en el posterior proceso racional (Damasio, 2011). Estas señales son una suerte de “marcadores” que influyen directamente en la toma de una determinada decisión por parte del individuo, sin que haya mediado en él una reflexión racionalizada, pese a que este creerá que sí. El marcador somático se manifiesta, por ejemplo, cuando el cuerpo presenta sudoración, cambio abrupto en la intensidad de las palpitaciones cardíacas, tensión o crispación muscular, agitación, opresión abdominal, etc., sin haber hecho ningún esfuerzo físico que justifique tales cambios, sino como resultado de una sensación o de una emoción al percibir, ver, escuchar algo o experimentar una situación en particular en la que el cuerpo reacciona como si existiera un peligro real (Damasio, 2000). Este peligro puede estar físicamente presente o no, o ser del todo ficcional –como cuando se lee un libro u observamos absortos una película– pero el cuerpo hace un bucle corporal que lo hace responder del mismo modo, sin importar si el peligro es real o imaginario, debido a que tales respuestas fisiológicas se han ido creando a través de la acumulación de experiencias (Damasio, 2012). De esta manera, la mente no es una simple propiedad racional emergida del pensamiento, sino que es la interacción de esa racionalidad con una multiplicidad de procesos

fisiológicos, los cuales generan incluso efectos en el organismo mucho antes de que se efectúe una respuesta racional, o la toma de una decisión.

Tras el enfoque desarrollado por Damasio, han venido otros hallazgos significativos que apuntan a la misma dirección. Por ejemplo, el profesor Gustavo Deco, director del Centro de Cognición y Cerebro de la Universidad Pompeu Fabra, descubrió en 2019 que el cerebro humano requiere en promedio 200 milisegundos para hacerse consciente de un determinado estímulo o situación, antes de poder reaccionar de manera racional. Pese a ser un lapso de tiempo bastante ínfimo, este intervalo es suficiente para que el organismo ponga en marcha diferentes vías somáticas, sin que aún medie la consciencia, las cuales influirán, por supuesto, en la toma de decisiones del individuo (Deco, 2019).

Ver estos dos procesos de manera separada y con un orden funcional, ayuda a entender mejor el proceso de abstracción que se lleva a cabo para poder aprehender y actuar. En este segundo caso, ya no seríamos máquinas funcionando de manera simultánea a la realidad que se vive, sino sujetos abstrayendo desde nuestra percepción individual, mientras hacemos uso de instrumentos con el fin de expandir nuestra capacidad perceptiva, y por lo tanto, nuestras posibilidades de obrar. La combinación entre el mundo perceptual (*merkwelt*) y el mundo efectual (*wirkwelt*) como unidad, darán lugar al *umwelt* de Uexküll, como universo específico de cada ser particular en el cual se desenvuelve de manera única.

En relación a lo anterior es pertinente analizar y contrastar el *umwelt* de algún animal no humano, antes de poder acercarse más a fondo al *umwelt* de nuestra especie. En el caso particular de la garrapata vemos un artrópodo que solo puede dar significación a 3 estímulos, y por lo tanto estos signos serán el eje de su actuar. La garrapata nace para escalar un árbol,

esperar que algún mamífero pase por debajo de este mismo y lanzarse sobre él, alimentarse de su sangre, para luego poner sus huevos y morir. El ciclo perceptual de la garrapata se da entonces de manera simple con solo 3 signos: el primero es el ácido butírico de las glándulas cutáneas del mamífero, que activa un signo olfativo en ella, el cual desencadena la acción de lanzarse del árbol, para luego, ser reemplazado por un segundo signo, esta vez táctil, accionado y generado por el pelaje del mamífero en el momento del impacto. En ese momento, la garrapata busca la piel de su presa, hasta que se topa con el último signo perceptual: una temperatura específicamente cálida. Para la garrapata esto será suficiente para saber que ahí se encuentra su alimento, pues carece de sentido del gusto y se ha habituado a este signo perceptual con el pasar del tiempo. ¿Pero por qué es esto relevante? Sucede que si se contrasta el *umwelt* de la garrapata con el del ser humano, se puede distinguir cómo a diferencia de la garrapata, que guía su obrar con unos pocos estímulos específicos, que reconoce y direcciona con un fin propio, el ser humano por su parte, se encuentra frente a una cantidad exorbitante de estímulos artificiales que componen su sociedad, la cuál vendrá a su vez a establecer para él, múltiples fines que le son impropios.

En la sociedad presente mediada por la industrialización y el capitalismo, el hombre se encuentra con una infinidad de estímulos, muchos de estos artificiales, que darán al campo de su obrar una infinidad de posibilidades. Paralelamente, se encuentra también con fines impersonales, preestablecidos, y que preceden su propia existencia, de manera que mientras lucha por entenderse a sí mismo y descubrir qué es lo que desea, también se encuentra frente a la tarea de esforzarse por adaptarse y responder a un sistema lleno de exigencias. La contradicción humana reside en la riqueza de sus posibilidades, en un mundo donde el autoconocimiento no es una prioridad y donde la pobreza de sus recursos físicos y mentales lo lleva a una ineludible alienación. ¿Pudimos haber tomado un rumbo distinto? Tal vez sí,

pero en el momento en el que la vida era más simple para nosotros, y donde nuestro *umwelt* no se encontraba entorpecido por necesidades creadas, ni por un sistema capitalista que pone todo su valor en los objetos y el exceso.

Así, pues, desde la primera mitad del siglo XVII se introduce la noción de productividad y acumulación como principios del capital, los cuales moldearon los procesos de subjetivación de las culturas europeas al volcar la idea de ciudadano hacia una concepción economicista de la vida política, condicionando el *umwelt* del ser humano y reduciéndolo a una transacción mercantil. El sistema capitalista, en cuanto sistema financiero, instala una noción de hiperproductividad y ganancia, otorgando al individuo un rol específicamente transaccional en cuanto a la distribución de sus funciones, capacidades y sobre todo de sus acciones. Es decir, transforma al individuo en una mercancía de cambio por medio de la cual se legitima el sistema financiero y sus interacciones agenciadas dentro de este mismo. Por lo tanto, toda acción humana se ve condicionada por el espíritu de acumulación del capitalismo, o mejor, por el afán de hacer más en la menor cantidad de tiempo y aprovechando el espacio de manera ‘utilitaria’ y ‘eficiente’.

Así es como llegamos a un punto histórico donde el tiempo ya no es lo que era, pues ya no sucede dentro de nosotros mismos o en la naturaleza, sino en parámetros impuestos por un sistema. La palabra calendario, del latín *calendarium*, fue nombrada de esta manera por el registro de deudas cobradas en las *calendas*, que se realizaba en el primer día de cada mes en la antigua Roma. Por razones administrativas, establecieron un modelo anual de 12 meses, a diferencia de los calendarios naturales de los pueblos mesopotámicos y agrícolas, que adaptaban sus actividades a las fases de la luna, teniendo en cuenta que esta tarda casi 30 días en dar una vuelta completa a la tierra, por lo que en un año caben 12 meses y un tercio más.

Este instrumento surgió para domesticar el tiempo, pues el ritmo natural de trece lunaciones requería de ajustes frecuentes y de una relación constante con el entorno natural que no siempre coincidía con las necesidades políticas. Así, la división en ciclos regulares y previsibles, facilitó una estandarización del tiempo por medio de la cual la organización del poder político y militar, y la gestión de impuestos, quedaba sujeta a la autoridad del Estado, que podría entonces ordenar la economía, la burocracia y el poder, añadiendo o quitando días o meses a su conveniencia.

En la domesticación del tiempo se dejan de lado los ciclos naturales, pues en un mundo construido ya no hay necesidad de tener en cuenta aquello que sucede en sincronía con los ritmos de la realidad de origen. Se olvidan entonces los ciclos lunares, que afectan directamente fenómenos físicos y biológicos en la tierra, como el movimiento de los océanos y el comportamiento y la fisiología de múltiples especies. Así nos alejamos del tiempo natural y de nuestras necesidades biológicas, para entregarnos a un tiempo economizado y a necesidades materiales creadas.

El *tiempo construido* nos prepara para entregar la energía a cambio de objetos diseñados para desgastarnos aún más. “Las cosas que posees terminan por poseerte” (Fincher, 1999), y de hecho, terminan poseyendo la percepción misma que tenemos de las cosas. Cómo por medio de una hipnosis cerebral de colores e imágenes, por medio de una curva de dopamina, de emoción que no se detiene, se autoinduce al cerebro a desear algo que no se busca de manera consciente. Al igual que con el consumo de drogas, pero con imágenes, videos, información sobre alguien que se cree conocer, o juegos, sucede algo parecido a nivel cerebral. La corteza prefrontal es la zona del cerebro que se encarga de la concentración, la resolución de problemas y el control de los impulsos, y se activa por medio del movimiento,

la luz y el sonido. A diferencia de las drogas que tienen su pico de dopamina más alto cuando se consumen, seguido de una bajada cuando se termina de consumir, el mundo digital genera una segregación de esta hormona pero de manera continua. En el caso de los más jóvenes, al estar todo el tiempo expuestos a estos estímulos digitales, se confunde al cerebro haciendo que madure de forma inadecuada, adaptándose a un mundo virtual desde el cual ya no será posible discernir sobre lo que es importante, necesario o real. Las nuevas tecnologías nos muestran una velocidad que no es propia de la naturaleza, y a la cual nuestros cerebros no se han adaptado aún. Cuando llegue ese momento nos habremos convertido en seres totalmente distintos. Habremos perdido, probablemente, la capacidad de apreciar aquello que va a su ritmo.

Al construir nuestro ser a partir de abstracciones a posteriori, tras el pensamiento reflexivo, dentro de un mundo creado por nosotros mismos, nos encontramos frente a un dilema mayor: somos seres mentalmente separados de la realidad por nuestra percepción y físicamente alejados del mundo de origen por nuestro mundo construido. Experimentamos la vida y experimentamos el tiempo, pero ¿qué significa esto cuando el punto desde el cual nos desenvolvemos se encuentra dentro de una realidad, que a su vez, se encuentra dentro de otra, y de otra? ¿Qué significa, para nuestra percepción en general, que nuestro acontecer se de en un mundo construido bajo artificios?

Analizando las categorías creadas por nuestras mentes buscamos ordenar aquello que se nos escapa. Experimentamos bajo la influencia de nuestras propias estructuras biológicas y físicas, bajo patrones culturales y un lenguaje que condiciona inevitablemente la forma de concebir lo real. Tal vez la capacidad innata de apropiarse de la percepción al punto de establecerla como una verdad absoluta, es lo único que salva de la sensación de

incertidumbre. Sin embargo, al escapar de la incertidumbre, también nos alejamos de la verdad.

El ser humano es un ser con una consciencia permanente, siempre enfocado en procesar su experiencia de la existencia. Robert Evan Ornstein (1942-2018), psicólogo y neurocientífico estadounidense, habla sobre los estudios de la consciencia, los cuales muestran que es necesaria una acción permanente del sujeto sobre el medio para que se dé un estado de consciencia adaptado y eficiente. A nivel ocular se da lugar a unos pequeños movimientos involuntarios llamados nistagmos ópticos, los cuales ocurren al intentar enfocarse en un punto fijo. Esto quiere decir que incluso cuando se intenta mantener la consciencia en un punto específico, de todas formas los ojos se siguen desplazando ligeramente para seguir procesando la imagen percibida. Por otro lado, al observar el mundo, se experimenta también en los ojos, movimientos de otro tipo llamados movimientos sacádicos. Estos son más largos y se desplazan de un punto a otro. Así es como se vive el constante movimiento de la imagen sobre la retina, dedicado a enfocar la consciencia en la “realidad” a fin de adaptarla y reconstruirla.

Siendo así, la consciencia humana se apoya siempre en su forma constante de procesar el continuo cambio del flujo de información que llega a sus sentidos. La consciencia escoge estímulos externos y reconstruye la realidad por medio de información seleccionada y experiencias pasadas. El caso de las experiencias pasadas es importante a tener en cuenta, pues son sumamente primarias, ya que es gracias a ellas que se logra una reconstrucción de la realidad sin necesidad de demasiada información. Es gracias a ellas que categorizamos de manera más efectiva, ya que por medio de la experiencia vivida, se reconoce un estímulo que pasará a evocar más tarde una serie de informaciones que lo comportan. Este estímulo

siempre será más fuerte que lo que ocurre simplemente en el mundo externo, pues se posee experiencia de la categoría evocada. Estas experiencias, consiguientemente crean el fenómeno de la *habituación*, abordado por la psicología y la fisiología, y que a su vez, determina nuestra particular forma de aprehender el mundo y de relacionarnos con él.

La consciencia humana está limitada por sus sistemas de percepción, y además, por su experiencia del mundo. Debido a esto no vive nunca un registro preciso de la realidad, sino más bien, una reconstrucción propia del mundo externo, siempre sujeto a una automatización de las respuestas producidas frente a los estímulos percibidos. Percibe algo lejano a la realidad, mientras además, se encuentra físicamente alejado de ella. Percibe la ciudad y su mundo construido, el tiempo y los conceptos que ha creado.

Los procesos de *habituación* desarrollados por la consciencia son esenciales para la adaptación biológica y son fundamentales en el constituir del *umwelt* de cada ser. Al observar la forma en que se constituye el mundo de la acción del ser humano inmerso en el sistema industrial capitalista, podemos denotar comportamientos como la dificultad para estar presente en sus acciones y la necesidad de un escape constante a la realidad. Esta latente incomodidad en su adaptación al entorno genera inevitablemente una duda sobre su adaptación al *umwelt* construido. Desde la perspectiva genética se ha comprendido que rasgos considerados como “problemáticos”, que existen hoy en día en la constitución del ser humano, no son fallas en el ADN sino consecuencias de un desajuste en su genoma, el cual fue moldeado durante cientos de miles de años por fuera de la tecnosfera.

Herman Pontzer, antropólogo evolutivo estadounidense, llevó a cabo en el año 2012 un estudio en el que analizó datos metabólicos, fisiológicos y genéticos en las poblaciones

cazadoras recolectoras Hadza de Tanzania. Al comparar estos resultados con los de poblaciones industrializadas encontró que el cuerpo humano está aún adaptado a patrones de vida propios del paleolítico. En factores esenciales como la regulación genética del gasto energético, el almacenamiento de grasa y las respuestas hormonales, entre otros, se evidencia el anacronismo presentado en el ADN del ser humano inmerso en el sistema industrial capitalista. Desde una perspectiva genética el artículo demuestra que rasgos como la obesidad, la resistencia a la insulina o el estrés metabólico son consecuencias de la vida en un entorno industrial sedentario y altamente artificial, al que los cuerpos no se encuentran adaptados (Pontzer et al., 2012). Esta herencia funcional que se conserva en el ADN evidencia el desfase que se da en el metabolismo, la bioenergética y la fisiología humana al renunciar a la biosfera en la que se conformó como especie. Al abandonar los estilos de vida ancestrales como la alta actividad física, la variabilidad alimentaria y los ritmos naturales, por sumergirse en el *umwelt construido*, se trasladan automatizaciones pasadas al plano socio-cultural presente. El *tiempo construido* y economizador de las acciones dispone así al hombre moderno a distanciarse de lo necesario para estar bien en su propio cuerpo, mientras lo aliena a aceptar aquello que se le impone como deseable.

El *umwelt* moderno entorpecido por el constructo humano, instaura una dificultad tanto en la adaptación como en el establecimiento de una filosofía de vida desde la presencia y la consciencia. Pues en el malestar se trastorna el ejercicio de darle sentido a las acciones. Y entonces el hombre necesitado de certeza, se apropia de su realidad construida así no la entienda del todo, y sin mucho interés por significar este transcurrir, la impone como verdad absoluta. A diferencia de nosotros, la garrapata se desenvuelve en un mundo circundante pobre. Esta carencia de posibilidades le brinda certeza en su obrar, y la certeza es más importante que la riqueza (Von Uexküll, 2016).

### 2.3. El umwelt utilitarista y el estado de presencia para una consciencia alienada

La frase “vivir en el presente” suena obvia pues, ¿dónde más estamos parados si no en el momento preciso de existencia en el que nos encontramos? Sin embargo, los sometimientos del *tiempo construido* mediado por la sociedad industrial capitalista, tienden más bien a alejarnos del momento presente. A distraernos de aquello que tenemos enfrente. Somos seres apegados al pasado y necesitados de futuro para estar tranquilos. Corremos apresuradamente hacia la resolución de lo planeado, huyendo del fluir natural de las cosas. Este afán impuesto por el sistema económico capitalista lleva a desvalorizar el presente, pidiendo a gritos un movimiento acelerado de pensamientos, de acciones, de producción, de resultados. Olvidando que todo se logra paso a paso y que el valor verdadero está en el camino y no en la llegada.

Si retomamos el ejemplo de la garrapata, esta tiene un *umwelt* sencillo, su ciclo consiste en esperar a su presa, alimentarse de ella, para luego dejar su descendencia y morir. Lo interesante es que este ciclo se produce una sola vez, sin importar cuánto tiempo se demore en llevarlo a cabo. En el instituto zoológico de la ciudad Alemana, Rostock, se han registrado casos de garrapatas que han estado 18 años en hambruna, a la espera de su presa y sin alteración alguna. Durante este lapso la garrapata se mantiene en un estado de pausa, su tiempo descansa por años. Sin afanes, espera por un único estímulo para poder desenvolver el resto de su existencia, la cuál podrá durar 2 meses o 18 años, dependiendo de lo que tarde en llegar su primer estímulo. Vemos así cómo el sujeto maneja y domina el tiempo de su mundo circundante.

Ahora, si pensamos en el presente como el acto de estar en presencia durante un instante, podemos ver cómo el tiempo se fragmenta cuando dormimos o cómo se detiene para

la garrapata mientras espera. Si el presente es aquello que se presenta ante nosotros y presenciamos en el mismo instante en el que nos desenvolvemos, entonces éste se encuentra siempre sucediendo. Aquí podemos ver dos puntos esenciales en el transcurrir de un mismo instante frente a una consciencia: el estar presente y el presenciar aquello que se le manifiesta. Estas acciones son sencillas de llevar a cabo en un *umwelt* básico como el de la garrapata, pues la certeza brinda la capacidad de detenerse. La certeza ofrece seguridad, y por lo tanto, tranquiliza el pasar del tiempo, pues las decisiones no agobian ni abruma cuando se sabe lo que se espera.

Mientras tanto, el desfase temporal en el que vive el ser humano inmerso en la sociedad industrial capitalista se refleja en su ansiedad, producto de lo incierto, que lo lleva a avanzar rápidamente de acción en acción. El estado de presencia se vuelve un lujo cuando en el afán de continuar se pierde la capacidad de contemplar el entorno y las acciones mismas. En la velocidad de los objetivos impuestos no queda ya un momento para observar más allá de la lista de tareas. Así, el hombre se somete día a día a un tiempo externo y sistemático que lo separa de su tiempo propio, pues esta forma de temporalización no se interesa por factores subjetivos ni esenciales como la habituación, mencionada anteriormente, y que fue llevada a cabo en los inicios de la humanidad, clave en el proceso de adaptación de la especie humana, pues fue ahí donde se empezó a instituir su ADN. El esfuerzo por acoplarse a un tiempo distinto al de origen supone un gran desafío que desemboca en una dificultad adaptativa notoria. Observar las distintas teorías sobre los cazadores recolectores nos acerca un poco más a la comprensión de este dilema conductual, pues es en este tipo de vida en la cual estuvo inmersa la humanidad por muchos milenios. A lo largo de décadas de búsqueda y análisis, fundamentadas en registros fósiles y utensilios encontrados, se elaboraron las distintas teorías sobre los hábitos del ser humano entre la revolución cognitiva, hace 70 mil

años, y el inicio de la revolución agrícola hace 12 mil años. Yuval Noah Harari hará un muy buen recuento de varias de estas investigaciones en su libro “*De animales a dioses*”, en el capítulo 3 titulado “*Un día en la vida de Adán y Eva*”.

Uno de los puntos interesantes tratados por el autor en su libro es la consideración que se tiene con respecto a la vida religiosa y emocional de ese entonces, la cual parecía no estar mediada por objetos, a diferencia de como sucede en el presente capitalista. Vivir durante decenas de miles de años cazando y recolectando en forma de tribus nómadas, desplazándose para poder conseguir su alimento, debía requerir una facilitación en el transporte de las posesiones. Los utensilios encontrados por los investigadores son de madera liviana y se considera que estos debían estar limitados en cantidad para poder ser transportados de manera eficiente.

Por su parte, el hombre moderno se aferra a sus objetos, pues el *tiempo construido* no solo carga con deberes sino también con artefactos. Así es como el tiempo es convertido en valor acumulativo. Por medio de posesiones que brindan un prestigio material, se le atribuye a la energía entregada un valor monetario, convirtiéndola en descripción económica de cada individuo. Al dar una flor a una persona, el valor de la energía puede encontrarse en el instante preciso en el que se entrega la flor. Sin embargo, este momento no sería posible sin la dedicación previa. Sin el momento anterior a ese instante en el que se ve la flor y se piensa en la persona. En el que se recoge el detalle que será entregado después. El valor del tiempo no se encuentra en la mayor cantidad de cosas que se puede hacer en un instante, sino en la dedicación que se puede poner en un detalle a apreciar, en un detalle al cual se le entrega su energía de manera consciente. El valor de la energía entregada para cultivar su alimento no se ve reflejado únicamente en el fruto que crecerá, sino también en el proceso llevado a cabo,

que hace posible su nacimiento, y en el cual cada instante es vital, no solo para el resultado final, sino también para construir un momento de contacto con la realidad. Contacto dónde no se apura a la naturaleza misma, sino que se recibe en el instante mismo en el que se entrega. Se sabe lo que se está cultivando. El fruto será entonces la energía ofrecida transformada, y esta es inagotable.

Muchas de las características sociales y psicológicas del ser humano se moldearon en esta era pre agrícola y aún continúan habitando el subconsciente del hombre moderno. Los expertos en el campo de la psicología evolutiva afirman que el cerebro humano está adaptado a este tipo de vida, y lo podemos notar en los hábitos alimentarios, conflictos y sexualidad actuales. Otra teoría interesante es la de la teoría del gen FTO, conocida popularmente como “la teoría del gen tragón”, que explica la necesidad desbordante de consumir calorías y dulces, y a su vez, el evidente exceso que se presenta hoy en día en la ingesta de alimentos. En el pasado de cazadores-recolectores, hace 30 mil años, los dulces con alto contenido calórico eran escasos pues sólo había acceso a dos tipos de alimentos elevados en azúcar: las frutas maduras y la miel. Teniendo en cuenta este factor y el intrínseco compartir que se desenvuelve en una vida de tribu, lo cazado y recolectado debía ser para todos, razón por la cual no se vivía en sobreabundancia y en el caso de los alimentos dulces, quién encontrara este recurso. le convenía comer de inmediato lo más posible antes de compartirlo con los demás (Karra et al., 2013).

Al relacionar esto con el sistema socio-económico industrializado, podemos denotar cómo el estado de sobreabundancia en el que nos desenvolvemos, al no ser el estado natural en el que nos desarrollamos, lleva inconscientemente al exceso desmedido. Con un bagaje genético habituado a la escasez, la sobreexposición al consumo desemboca en la necesidad de

acumulación. Hoy en día se sabe que los cazadores recolectores tenían una esperanza de vida de hasta sesenta años si lograban superar sus primeros años sin problema, y estaban mejor alimentados que los agricultores, por lo que tenían cuerpos mejor formados y sufrían de menos enfermedades, pues muchas de las enfermedades que existen en el presente provienen del ganado del cual se suelen alimentar las personas.

La salud se degrada en el *tiempo construido* que no tiene en cuenta la subjetividad natural de cada individuo. El tiempo utilitarista sujeto a demandas económicas, le impone al ser humano un estado de objeto donde la optimización del tiempo de producción laboral le exige una velocidad práctica que reduce en lo más posible su tiempo de contacto con la realidad. Y es que sencillamente, no es lo mismo despertarse con afán para no llegar tarde al trabajo, a tener la posibilidad de sentarse a apreciar la duración total de un amanecer. Tampoco es lo mismo tener en cuenta el tiempo de una semilla en germinar o de un vegetal en crecer para poder alimentarse, a tener que separar con urgencia un momento para ir a hacer mercado. Aquí nos encontramos frente a dos acciones: la de despertar y la de alimentarse, ambas esenciales en el estar presente, pues en su misma determinación reconocen la causalidad que representa el estar vivo. La primera ancla a la existencia, pues advierte sobre su acontecer, mientras la segunda prioriza la necesidad más básica del cuerpo orgánico para poder conservarse en buen estado. Ambas acciones son cruciales en el proceso de presencia consciente, del ser y del estar.

El hombre sumergido en el *umwelt* industrializado habita con ansiedad y agotamiento. Acompañado siempre de cansancio, desea que los días terminen pronto y no se percata prácticamente de cuando ya han iniciado de nuevo. Cuando su presente parece no estar en movimiento, encuentra la manera de afanarlo y contradecirlo. Y apoyando su sensación de

vacío en el consumo inconsciente y excesivo, destruye desde actos indispensables como el alimentarse. Al dejar de ser la fuente primaria de vida, el alimento se convierte en un punto de soporte para el estrés y el aburrimiento. A nivel mundial, cada año el ser humano asesina a 1.2 billones de animales terrestres para consumo alimenticio (Public News Service, 2024), generando entre el 14.5% y el 18% de las emisiones de gases de efecto invernadero en su proceso (FAO, 2024). La producción de 1kg de carne solo se puede llevar a cabo con el uso de 25 kg de alimento y 15 mil litros de agua para el ganado. Todo esto para alimentar a una sociedad con hormonas, antibióticos y energía cargada de sufrimiento. En Estados Unidos, el 80% de los antibióticos producidos van directamente al sector ganadero, pues en las deplorables condiciones de vida que se tiene a los animales solo queda medicarlos perpetuamente para mantenerlos en vida hasta la muerte.

A su vez, la revolución verde que se dió a mitad del siglo XX con el fin de incrementar la producción de alimento y así suplir el hambre de los países menos desarrollados, llevó a la implementación de nuevas tecnologías que condicionan al consumo desmedido de combustibles derivados del petróleo, y al empleo de un alto número de agroquímicos que reducen los recursos naturales de manera acelerada mientras generan impactos sumamente negativos con respecto a la contaminación del suelo, la atmósfera y el agua. A pesar de este movimiento tecnológico generado con el fin de poder alimentarnos a todos, las cifras de la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación) calculan que el 30% de alimentos están siendo desperdiciados desde que se producen hasta que llegan a la mesa de los consumidores. En el caso de Colombia, debido a fallas técnicas y a procesos de transporte y almacenamiento ineficientes, se ocasiona la pérdida del 40.5% del total producido a nivel nacional en frutas, raíces y tubérculos. Nos encontramos entonces con las cifras alarmantes de 9.76 millones de toneladas de alimento

desperdiciado en Colombia, de las 28.5 millones producidas, lo que sería un 34% del total producido (32 kg por persona). Mientras en 2024 alrededor de 673 millones de personas sufrieron hambre (aproximadamente el 8,2% de la población mundial), y alrededor de 2 300 millones de personas enfrentaron inseguridad alimentaria moderada o severa, cada año se desperdician más de 1 300 millones de toneladas de alimentos a lo largo de la cadena alimentaria (FAO et al., 2025; UNEP, 2024). En una sociedad donde la producción global podría alimentarnos a todos, nos enfrentamos al desecho desmedido y a la hambruna. Mientras algunos acumulan, otros pasan días sin poder alimentarse.

Nos encontramos frente a una ansiedad asesina, reflejada en los varios trillones de animales sacrificados al año (incluyendo las especies marinas), y en el daño producido a nuestro planeta para suplir un sistema de producción agrícola agroexportador que ni siquiera logra beneficiar a todo el mundo. El mundo externo es reflejo de nuestro mundo interno y se encuentra contaminado al igual que nuestros cuerpos.

Así, el profundo conocimiento del mundo que teníamos en nuestro pasado de cazadores recolectores dejó de ser necesario cuando empezó el sedentarismo, y mucho más cuando la sociedad humana se asentó en la comodidad del mundo industrial. Nuestros ancestros vivían viajando y se establecían un mismo sitio en muy pocos casos, solamente si encontraban un lugar en el que pudieran pescar frecuentemente o congelar sus alimentos. Ser nómadas hizo que se interesaran por conocer el mundo que los rodeaba, crearon mapas mentales de sus territorios y aprendieron a entender las costumbres de las plantas y los animales no humanos. El *umwelt* construido en separación de la naturaleza tuvo como fin en sus inicios generar un espacio para desenvolverse de manera más efectiva, alejado de los peligros del entorno natural. Sin embargo, terminó reduciendo la necesidad misma de

desenvolverse con el entorno en general, disminuyendo así las habilidades de supervivencia. En este nuevo espacio, ya no se necesita ser sigiloso para acechar animales, ni ser ágil para sobrevivir, por lo cual se dejan de fomentar y practicar las cualidades relacionadas con el manejo del cuerpo y del entorno.

De este modo, el hombre moderno, se encuentra en un sistema que lo aleja del cuidado de su propio cuerpo y del conocimiento del entorno que habita. Apoyando su confianza en su mundo construido, se aferra a sus objetos nocivos, dejando de lado la posibilidad de comprender su tiempo y sus acciones. En nuestro pasado de cazadores recolectores se vivió un tiempo flexible y sujeto al cambio, un tiempo entregado al día a día. Dentro de las investigaciones realizadas a cazadores recolectores del presente se ha encontrado que trabajan muchas menos horas semanales que el hombre inmerso en el sistema socio-económico actual, esto, teniendo en cuenta que los cazadores recolectores de nuestros tiempos se enfrentan a desafíos ecológicos y sociales ligados a cambios ambientales, presiones demográficas y transformaciones económicas y culturales globales (Reyes-García & Pyhälä, 2017). Se asume que los del pasado habitaban tierras fértiles y más adaptadas para este método de vida, por lo cual se supone que debían tener aún más tiempo libre. Hoy se vive un tiempo establecido, invariable y donde la ocupación presente se convierte en preocupación futura. Sin embargo, el mañana se construye de manera consciente cuando la presencia se encuentra en el ahora, pues si se desplaza hacia lo incierto, se transfigura su capacidad creadora en inseguridad por lo que no ha sucedido aún. En el cambio constante las inquietudes vienen ligadas al presente, se acepta a la incertidumbre pues se vive en sincronía con ella, observando el mundo y aprendiendo de él.

En el *umwelt* industrializado el ser humano guía su caminar de la mano del *tiempo construido*, apoyado en la idea errónea de que puede combatir lo incierto, de que todo se puede dominar y controlar. La ansiedad agobiante, resultado del miedo a la incertidumbre y a aceptar el tiempo que fluye, se instaura como realidad en un mundo fraccionado. Esta negación al paso del tiempo lleva al hombre a incurrir en actos de afán con respecto a sí mismo y con respecto a su entorno, pues en el actuar automatizado no se reconoce el valor de aquello que sucede. El *umwelt* que se constituye en el mundo construido brinda la posibilidad de ser el mayor depredador entre los animales, pues es por medio de herramientas que se sobrepasa a las capacidades biológicas. Por medio del poder generado por las máquinas se impondrá entonces el ser humano, estableciendo una cooperación obligatoria en el sostenimiento de un sistema económico-capitalista y una riqueza monetaria que no se preocupa por inyectar artificialidad a su propio alimento. En la confusión generada por la dificultad para conciliar el ritmo de la subjetividad con el del entorno, nacerá el sentimiento de insuficiencia. Y en el afán de ‘optimizar’ la velocidad de los procesos se terminará hiriendo la forma natural de ser de las cosas.

El *umwelt* saturado por objetos imposibilita percibir el presente, pues las necesidades creadas recuerdan que siempre va a faltar algo más para estar cómodo. El estado de presencia se bloquea por completo cuando el interés por apreciar aquello que ya está frente a sí mismo se ve nublado por la velocidad de producción masiva. La falta de sentido propio con respecto a la acción, impide la presencia, y sin presencia se imposibilita el dar un sentido a las cosas. Al observar al presente como una lista inagotable de deberes, la oportunidad de detenerse, sentir conscientemente y pensar cada paso deja de ser una opción. Y es que realmente ya no necesitamos pensar en cada paso, pues todo está definido, establecido y ordenado; así que nos quedamos observando los edificios que ocultan tras de ellos el cielo, el asfalto gris aplastante

que nos aleja del suelo, y nuestros inventos magníficos por medio de los cuales enfermamos y nos enfermamos.

# 3. Percepción de la otredad

*“No existe algo como un espacio independiente de los sujetos. Si nos aferramos a la ficción de un espacio cósmico omniabarcador, esto ocurre tan sólo porque esa fábula convencional nos facilita la comunicación entre nosotros.”*

(Von Uexküll, 2016, p. 72)

## 3.1. El *umwelt* individualista y el inicio del conflicto entre consciencias

Mientras existimos como humanos, vivimos a través de nuestros conceptos y categorizaciones. Desarrollándonos desde nuestras palabras y creaciones, desde nuestro propio tiempo y subjetividad, desplazamos nuestra consciencia de adentro hacia afuera en el diario intento de hacernos comprender. Es prácticamente inevitable, pues incluso en medio de un tiempo metafísico y un mundo artificial, nos encontramos siempre con algo tangible y real: El *otro*. En medio de la incertidumbre se presenta una certeza y es la existencia del prójimo, pues marca una separación clara entre lo que soy y lo que no soy, entre el final de mi *umwelt* y el inicio de uno nuevo.

De acuerdo con la Real Academia Española, cuando decimos *otredad*, nos referimos a la *alteridad*, concepto que viene del latín *alteritas* y que significa ‘diferencia’. Esta diferencia quedará definida como la singularidad irreductible de cada individuo (Paranaguá, 1997); singularidad con la cual se encontrará la consciencia de manera inevitable en su diario vivir. “La extrañeza es asombro ante una realidad cotidiana que de pronto se revela como lo nunca antes visto” (Paz, 2014, p. 115)

En esta singularidad se reconoce al otro como posible complemento. A pesar de la diferencia, se logra distinguir su semejanza. Cuando esta singularidad da origen al impulso de interacción, sucede algo mágico: la puesta en común de dos o más consciencias, donde se incluye al otro en su propio *umwelt* y se asume su participación como algo posible. Incluso antes del surgimiento del lenguaje, se encuentra en nosotros la necesidad de ponernos en común, de encontrarnos en algún punto donde podamos desplazarnos de manera más sincronizada. Así como una madre que reconoce el llanto de su bebé, y sabe qué es lo que necesita a pesar de la carencia de palabras, el entendernos es algo que de alguna manera se encuentra *a priori* en nosotros. Volviendo al planteamiento de Damasio sobre la pausa que se da antes de que podamos generar una respuesta en acción a una situación específica, podemos ver cómo nuestro cerebro antiguo se encarga de generar una reacción emocional previa a nuestro lenguaje. La respuesta lingüística vendrá a presentarse con un retraso de entre 70 y 140 milisegundos. Esto significa que antes de que podamos siquiera poner en palabras lo que sentimos, en nuestro cerebro ya se han procesado, y mucho más rápido, una serie de emociones y reacciones fisiológicas automáticas e inmediatas a la experiencia misma. Por lo tanto, el entendimiento es anterior a las palabras.

Así es como el ser humano viene de alguna manera ‘programado’ para relacionarse con el *otro*. Su encuentro con la singularidad ajena marca el inicio de muchas cuestiones importantes en cuanto a la forma en que se constituye su sociedad, pues desde su misma naturaleza nace la necesidad de erigir este sistema. Bien sea que se emplee un marco de interpretación Aristotélico, donde el ser humano solo llegará a desarrollar su máximo potencial si se encuentra en sociedad, pues este es un ser social por naturaleza; o bien sea a través del enfoque proporcionado por la biología, donde necesitamos del otro para que la especie pueda seguir subsistiendo, pues sin el otro no existe la posibilidad de reproducción.

Independientemente de cualquiera de los dos enfoques escogidos, la conclusión a la que se ha llegado es que siempre hemos estado acompañados y que esta compañía es la base de nuestra supervivencia como sociedad y como especie.

Sin embargo, hoy en día, para encontrarse con el otro es necesario salir de su propio recinto y arriesgarse a explorar los espacios compartidos dispuestos por la sociedad humana. Pues la verdadera alteridad se encuentra más allá de aquello que califico como “mío”. El *otro* se encuentra más allá de mi hogar y más allá de mi familia.

Al salir de mi hogar me encuentro entonces con la diferencia expresada en el *umwelt* distinto, ese que fue construido en un espacio separado del mio. La familia, como primer dispositivo de traducción del mundo, establece el *merkwelt* inicial en donde los elementos que funcionarán como signos para el sistema receptor individual se presentan por primera vez cargados de sentido. La familia filtra aquello que es, o no, relevante, configurando así el *umwelt* primario del sujeto humano. En este espacio donde ya no hay una multiplicidad de figuras de apego, ni una transmisión colectiva de saberes, se comprende al vínculo como algo privado y al éxito como algo personal. Desde este punto se empieza a segmentar el *umwelt* colectivo del ser humano, favoreciendo una consciencia separada del Todo. Así se establece el *umwelt individualista*, donde la separación entre lo afectivo (privado), y lo productivo (público), vendrá a reconfigurar la interacción del hombre con su entorno. Pero, ¿esto fue siempre así?

Al estudiar el concepto de familia y su desarrollo, se evidencia cómo la primera forma de organización social humana no se dió bajo la separación genética clásica que conocemos, en familias nucleares monógamas. En sus inicios el concepto de familia estaba mucho más

emparentado con el concepto de clan o de tribu, pues al no saber con certeza si un hijo podía ser de varios hombres a la vez, nuestros ancestros cazadores recolectores llevaron a cabo una paternidad colectiva. Esta teoría de la “comuna antigua” establece al ser humano como un ser que vivió biológicamente inmerso en la poligamia y la poliandria por milenios, por lo cual su bagaje genético se habría desarrollado bajo este principio (Harari, 2004). En ese entonces se encontraba en comunidades donde el concepto de colectividad primaba, pues el parentesco ampliado, el territorio común y la memoria mítica compartida generaban un entorno relacional unificado. Al no concebirse, el individuo, como una unidad autónoma sino más bien como una iteración de un mismo tejido, se produce en él un sentido del mundo junto al *otro*, donde la supervivencia, el afecto y el trabajo forman una identidad social con sentido de pertenencia.

El primer estudio de la historia de la familia fue escrito en 1861 por Johann Jakob Bachofen y se tituló “*Derecho materno*”. En su desarrollo habla sobre la dificultad para establecer lazos de paternidad en el mundo primitivo, y sobre cómo la filiación se tenía en cuenta solamente por la línea femenina. Al establecer este derecho materno como primordial para la subsistencia de la especie, se protegió a las mujeres y se les dió un lugar social más elevado. Mientras tanto nuestra especie pudo seguir produciendo bienes y perfeccionando su técnica. Con el tiempo estos bienes aumentaron y fueron acumulados, factor que produjo una diferenciación social, pues algunos produjeron más que otros y por esto mismo tuvieron que empezar a proteger sus bienes de los demás. A su vez, la nueva forma de privatización de tierras ofrecida por el sedentarismo y la agricultura, facilitó el nacimiento de clases sociales, pues ofreció la posibilidad de explotar la fuerza de trabajo de aquellos *otros* que no tenían la cualidad de propietarios frente a las tierras. En este desarrollo histórico se puede ver cómo la producción de medios de existencia y la reproducción de la vida inmediata van de la mano

siempre, pues entre más se cuida una familia, más se puede aumentar el trabajo, y es cuando el ser humano se apropia del concepto de familia que empieza a proteger aún más sus bienes y recursos, pues nace también la posibilidad de generar herencias.

En este punto nos encontramos con un desarrollo histórico donde el incremento de la población conllevó al ser humano a la reestructuración de la idea de colectividad como forma social. Desde ahí las tribus fueron reemplazadas por clanes familiares más pequeños, dedicados a proteger sus riquezas producidas con el fin de conservarlas en un mismo linaje. En esta reducción drástica del entorno relacional se empieza a privatizar el cuidado, el afecto y la reproducción social. Al aislar al grupo familiar de la comunidad, la integración orgánica entre vida, trabajo y comunidad se desvanece. Entonces el *umwelt* colectivo se ve reemplazado por el *umwelt* individual.

Este reajuste en la idea de familia implica un cambio de paradigma tanto en la percepción del tiempo como en la percepción del *otro*. Ahora el tiempo se vuelve acumulativo, y el futuro, asunto del presente. También los objetos empezarán a marcar una nueva separación entre lo que me pertenece y lo que no, entre lo que soy y el resto del mundo. Una separación que desde la declaración de los derechos humanos de 1789 fue determinada como sagrada y sin límite. “Mi libertad termina donde empieza la del otro”, pero, ¿y mi propiedad? Desde ella aprenderá entonces, el hombre, a dominar la libertad de su prójimo, el cual pasará a ser considerado como rival y potencial amenaza.

Vemos entonces un encuentro que inevitablemente implica una separación. Así como nacemos en una familia para luego alejarnos de ella y crear una nueva, también en nuestros inicios nos alejamos de nuestra tribu para encontrar semejanza, seguridad y orden en un

grupo más reducido. Sin embargo, este orden al cual se llega gracias a los grupos pequeños, irónicamente, a gran escala genera caos. Estos espacios de comprensión reducidos proporcionados por las pequeñas familias formularán un nuevo dilema en la colectividad social, pues al intentar ponerse en común, chocarán las diferentes opiniones. Aquí es donde se origina el *conflicto entre consciencias*, pues la individualidad y el sentido de propiedad instauran una barrera donde se considera al otro como algo ajeno. Su diferencia ya no es vista como complemento, sino como imposición de una realidad no compartida. Así, desde el juicio generado en el lenguaje, se separan las consciencias, y en la necesidad de proteger los bienes individuales, se separan los cuerpos. Se cambian entonces los espacios compartidos por Estados, y se dispondrá de ejércitos que reafirmen y protejan esas delimitaciones. Se cambia la compañía del otro por la desconfianza. El caos llevará a la guerra, y la guerra al desarrollo tecnológico.

Nuestro encuentro con el otro implicó inevitablemente una separación, pues al elegir el camino de desarrollar el mundo externo a nuestra voluntad y deseo, se enfocó la atención en el cuidado y la evolución de un producto material. Cuando se rompe la continuidad entre cuerpo, comunidad y territorio, el *umwelt* deja de ser un campo vivo de relaciones y se convierte en un entorno funcional donde los estímulos primarios estarán ligados a la productividad económica. Mientras tanto, se disminuye el interés de cuidar el entorno, pues donde la consciencia ya no emerge como inherentemente relacional, el yo aislado prima frente a un mundo que le es impersonal. Así se disminuye también el interés por lo diferente, por lo profundo del *otro* que se encuentra más allá de su imagen, eso que es también reflejo de mí mismo. Entonces se entorpece el autoconocimiento y el desarrollo del mundo interno, pues estos son solo posibles por medio de la apertura y la conexión con el entorno. En la

desconexión, el estado de presencia se convierte en una distracción, pues enlentece procesos sistémicos de eficiencia.

Así llegamos a un presente donde en lugar de facilitar el encuentro, nos separamos constantemente del *otro*, y en lugar de agradecer a la tierra por todo lo que nos brinda, la usamos como forma de poder sobre los demás. La primera definición filosófica de propiedad privada aparece en Aristóteles, en donde fue concebida como una forma natural de posesión individual subordinada al bien común. En la modernidad la propiedad se desvinculará de la comunidad y se convertirá en un derecho absoluto del individuo. Vendrá entonces John Locke, en 1690, a definirla como un derecho natural obtenido por medio del trabajo y del mérito. Sin embargo, hoy sabemos que la tierra es un recurso natural que al principio fue tomado de manera aleatoria y que se encontraba aquí, mucho antes que nuestro sistema capitalista. En la cosmogonía Kogui, la tierra se considera un organismo vivo, y así mismo como no podemos poseer a una persona, tampoco deberíamos considerar la posibilidad de poseer y delimitar la tierra. Nuestra ruptura en el compartir se dió de manera histórica en el desarrollo del derecho de propiedad, pues fue ahí que se empezó a cambiar la certeza del *otro* por la riqueza material. Fue ahí donde el *umwelt* colectivo empezó a verse reemplazado por uno individual.

### **3.2. La ruptura del *umwelt* vital y su paso hacia el *umwelt* funcional**

El primer encuentro con el otro se da de lejos, desde su mirada, y en ella sabemos que nos encontramos a nosotros mismos también. O tal vez, a una parte de nosotros mismos. El caso es que ahí estamos, seamos lo que el *otro* cree de nosotros, o no. En el reflejo se encontrarán siempre pistas sobre mí mismo y sobre mi prójimo. La mirada capta parte de nuestra esencia y da un punto de partida para la interacción, ya sea interna y personal, o

externa y compartida. Jean Paul Sartre describió este fenómeno como “la prueba de mi condición humana, objeto para los demás hombres vivos, arrojado a la arena bajo la mirada de millones de personas y escapando a mi mismo millones de veces” (Sartre, 1989, p. 340). Y es que es inevitable no reconocer como propio aquello que el *otro* percibe de mí mismo, pues al ser desencadenantes de esa perspectiva, así mismo nos consideramos responsables de su contenido. Así es como la mirada del *otro* vendrá a marcar un primer límite en la libertad del ser humano, pues condiciona por medio de sentimientos y pensamientos ajenos, mientras establece una meta clara: ser reconocido. Con base a esto provocado por el prójimo se conformará la responsabilidad de cada quien como ser social, pues es desde la expectativa que se aprende a direccionar las acciones y las decisiones.

Desde pequeño al ser humano se le enseña lo que es bueno y malo, a gran escala, de manera que pueda identificar contextos y direccionar acciones de manera atinada según el caso dado. Desde pequeño ve en el *otro* acciones que aprende a interpretar y calificar. Observando la aprobación y la desaprobación, va captando de a pocos, lo que es apropiado y lo que es preferiblemente evitable. Entonces descubre que no se trata solamente de evitar aquello que puede hacer quedar mal en un contexto específico, sino también de hacer aquello que deje una buena ‘impresión’ o ‘imagen’ de sí mismo, algo que haga que el *otro* lo identifique de manera positiva y le brinde el reconocimiento buscado. Así es como al nacer en un contexto de imitación, el camino a seguir siempre será trazado por el *otro*.

En la biología nos encontramos con las neuronas espejo, descubiertas en 1996 por un grupo de investigadores italianos liderados por el neurocientífico Giacomo Rizzolatti, y que tienen particularmente la función de reflejar el comportamiento que se identifica al observar al *otro* (Rizzolatti et al., 1996). En un bostezo o una risa sin razón alguna aparente, podemos

notar cómo nuestro cerebro, en su ardua tarea de adaptarse al medio, se hace cargo de simular las acciones del *otro*. Así se logra de manera natural empatizar y comprender al prójimo, mientras se le da importancia y pertinencia a su contenido para la supervivencia y evolución personal. Paralelamente, por medio del sistema educativo, el ser humano desarrolla una *identidad social*, con el fin de ser entendido y reconocido, y a su vez, sin mucha dirección o acompañamiento, desarrolla su *identidad personal*, la cuál le dará la posibilidad de ser y de expresarse.

Sin embargo, la pertinencia que se le puede dar a su prójimo se transfigura de manera notoria al salir de una vida tribal, pues la imitación llevada a cabo en el proceso de incorporación del aprendizaje deja de ser algo que se habita en un sentido vital. Cuando en la esfera privada se da la fragmentación por el *umwelt* individual, el mundo deja de ser algo vivido entre todos y se convierte en algo que cada quién aprende a interpretar. Dentro de una especie donde el *umwelt* ya no es transmitido de manera orgánica por la vida comunitaria, aparece la educación como dispositivo de unificación artificial. En la búsqueda de un marco común de sentido para facilitar la comunicación, la cooperación y el orden social, nace la transmisión formalizada y disciplinar como intento de homogeneización del *umwelt*.

El fenómeno de la educación formal, fundamental para el desarrollo cultural del ser humano, surgió como consecuencia directa de la consolidación de las primeras sociedades agrícolas y sedentarias durante la Antigüedad, particularmente en regiones como Mesopotamia y Egipto. La domesticación de la agricultura que permitió la formación de asentamientos estables y la producción de excedentes, generó nuevas necesidades sociales, administrativas y técnicas, como la gestión de recursos, el comercio y la organización política y religiosa. Así, durante la Antigüedad temprana, en el 3500 a.C., se desarrollaron los

primeros sistemas de escritura, como la escritura cuneiforme sumeria, lo que hizo imprescindible la transmisión sistemática de conocimientos especializados, dando origen a las primeras instituciones educativas formales, especialmente las escuelas de escribas o *edubba*, destinadas a la formación de funcionarios y administradores del Estado (Mark, 2023). Paralelamente, en el antiguo Egipto, se establecieron sistemas educativos vinculados a templos y palacios, donde sacerdotes y escribas instruyeron a las élites en escritura, matemáticas, administración y saberes religiosos, evidenciando una educación estructurada al servicio de la organización estatal y cultural de la civilización (Britannica Editors, 2024). De este modo, la educación formal no surgió como un fenómeno aislado, sino como una respuesta histórica y geográfica a la complejidad social generada por la agricultura. En la Antigüedad pueden distinguirse, de manera general, dos grandes modelos educativos: el sistema educativo oriental antiguo, de carácter práctico, administrativo y religioso, y el sistema educativo griego clásico, orientado al desarrollo filosófico, político y cultural del individuo.

En los orígenes del sistema educativo oriental nos encontramos con la antigua China y su escuela Confucionista que en el siglo VI a.C. promovió una educación centrada en la moral, la autoridad, la jerarquía social y la formación intelectual. Su objetivo era lograr un autoconocimiento por medio del esfuerzo y el perfeccionamiento, mientras que a través del estudio del mundo externo se pretendía conocer la *ley del cielo*, concepto que daba legitimidad a los gobernantes pues eran ellos quienes velaban por su respeto y equilibrio. El pensamiento de Confucio sostuvo que la educación debía cultivar las virtudes personales y éticas necesarias para mantener el orden social, formar funcionarios eficientes y garantizar la estabilidad del Estado, posicionando a la enseñanza como un medio esencial para el autoconocimiento y la comprensión del mundo social y cósmico (Fiveable, 2025). El

maestro, o *Junzi*, se consideraba como un modelo moral y una guía para la sociedad. En esta cultura eran de suma importancia las normas, la disciplina y el orden en el contenido educativo.

Por otro lado nos encontramos con la cultura de la antigua India, aproximadamente en el 2000 a.C., donde la educación se encaminó de la mano de las tradiciones védicas del hinduismo, y posteriormente fue influenciada también por el budismo y el jainismo del siglo VI a.C. A través del sistema *gurukula*, el maestro o gurú instruía a sus discípulos por medio de los textos sagrados, la filosofía, la disciplina moral y la vida comunitaria. Su objetivo era liberar de la ignorancia mediante la reflexión, la meditación, la memorización y la práctica espiritual, confiando siempre en el respeto y veneración del gurú como eje del aprendizaje (Fiveable, 2025).

En conjunto, estos sistemas educativos orientales comparten una base histórica y cultural en la cual la educación no solo transmitía conocimientos técnicos, sino también valores morales, religiosos y sociales, reflejando las necesidades de organización y estabilidad de sus respectivas sociedades. El aprendizaje sigue siendo una continuación refinada de la vida, se transmite un *umwelt vital* no separado de la forma de vida cotidiana ni de la comunidad. Este hecho se pudo dar gracias a la geografía que compartieron estas sociedades, donde los grandes sistemas ribereños asiáticos (ríos Ganges, Indus, Huang He) favorecieron la sedentarización y por lo tanto la especialización social. Las formas de agricultura estables fueron un punto esencial que les permitió esta continuidad cultural y social.

Ahora, si nos situamos en el mundo occidental, en las antiguas Roma y Grecia podemos observar una civilización que pasó por distintas etapas en su educación. La más antigua es la *paideia* arcaica, modelo desarrollado a partir de las tradiciones literarias de Homero y Hesíodo aproximadamente entre el siglo VIII a.C. y el siglo VII a.C. (alrededor de 800–700 a.C.). Como ideal educativo, expondrá Homero en la *Iliada* y la *Odisea*, la *kalokagathía*, que etimológicamente combina *kalós*, que significa bello, y *agathós*, que significa bueno, refiriéndose a la armonía entre la virtud moral y la excelencia física (Bremmer, 2017). En este modelo se introduce el concepto de *mimesis*, donde se establecerá el objetivo de imitar a los dioses y héroes, tomando como referencia sus virtudes y hazañas. La educación paideica combinaba el desarrollo físico y técnico con la formación cultural y moral. El arte, la filosofía, la poesía y la retórica eran considerados como esenciales para conducir el alma y formar ciudadanos completos (Marrou, 1956). En esta sociedad la posición del maestro no era prestigiosa (a diferencia del contexto oriental), y a menudo se consideraba un oficio modesto ejercido por quienes no contaban con otra fortuna social o económica. Durante la *paideia* arcaica, la educación y la formación moral estaban profundamente integradas con la experiencia directa y la tradición vivida, por lo que el *umwelt* educativo coincidía todavía con el *umwelt vital* de las comunidades tribales. A pesar del nuevo nivel de estructuración propuesto, en este momento de la historia occidental el conocimiento era todavía considerado un aprendizaje ligado a la incorporación del ser humano al mundo. El *umwelt* educativo coincidía aún con la experiencia directa transmitida por medio del ritual y los mitos, donde la transmisión del saber se daba de manera encarnada mediante la práctica y no a través de la abstracción teórica o la verificación racional.

Ahora bien, en occidente sucede un fenómeno que cambiará por completo el curso del *umwelt vital* del ser humano, dando el primer paso hacia la estructuración de un *umwelt*

estandarizado y funcional, que desplazará el saber ligado a la vida práctica, hacia un saber universal y formal. A diferencia del mundo oriental, en donde predominaban grandes unidades políticas con una educación unificada, la Grecia clásica (siglo V–IV a.C.) se estructuraba en pequeños estados independientes, cada uno con un sistema educativo propio. Esto generó una fragmentación política y social debido a que lo que era considerado como verdad en una polis, no se acoplaba necesariamente a la verdad de otra. Estas diferencias generaron un choque importante, pues los sistemas legales, las tradiciones y las costumbres se vieron cuestionadas en su legitimidad. Adicionalmente la interacción cultural y el comercio mediterráneo con Egipto, Mesopotamia y Fenicia, introdujeron nuevos saberes técnicos y matemáticos que no coincidían siempre con el conocimiento local. Este contacto con distintas formas de organización, escritura y conocimientos llevó a los griegos a preguntarse sobre la posibilidad de un conocimiento universal más allá de la experiencia subjetiva. En esta nueva circunstancia de pluralidad, se empezó a dudar de lo práctico y se direccionó por primera vez el conocimiento a la búsqueda de principios universales que pudieran funcionar para estandarizar el saber. En otras palabras, se inició la búsqueda del establecimiento de una sola verdad.

Así se da en la Grecia clásica, aproximadamente entre 427 y 322 a.C. – unos 3 siglos después de la *paideia* arcaica– una evolución del pensamiento hacia la reflexión filosófica sistemática. Se introduce el concepto de *doxa*, para hacer referencia a la opinión o conocimiento no verificado, y el concepto de *episteme*, para mencionar al conocimiento racional, sistemático y justificado. En este marco se separa la percepción directa y la experiencia sensible vivida, de lo que puede ser comprendido por medio de la verificación racional. Platón y Aristóteles ocuparán un lugar central en la configuración de esta primera gran ruptura epistemológica del pensamiento occidental.

En Platón, esta separación se manifiesta en la oposición entre el mundo sensible, accesible a través de los sentidos y sujeto a cambio y error, y el mundo inteligible o mundo de las Ideas, donde reside el conocimiento verdadero y universal, alcanzable únicamente mediante la razón. Esta distinción fundamenta a la *episteme* como un saber superior a la *doxa*. Aristóteles, discípulo de Platón, criticó este dualismo propuesto por su maestro, pues no consideraba a las ideas como separadas de las cosas, sino como la esencia misma de las cosas. Sin embargo no volvió al conocimiento inmediato del *umwelt vital* pues no consideró a la experiencia directa más que como un punto de partida en el que se identifica pero no se conoce, pues no se comprende las causas de aquello que se observa. De este modo continuó profundizando la ruptura del *umwelt vital* por medio de la sistematización del conocimiento a partir de principios de causalidad, lógica y demostración, estableciendo criterios racionales para la verificación del saber y convirtiendo la observación empírica en un proceso ordenado y conceptualizado, ya no únicamente experiencial (Aristóteles, *Metafísica*, 350 a.C./1998).

El establecimiento de esta distinción es fundamental en la construcción del *umwelt* moderno pues abrió paso a la posibilidad de una valoración mayor del conocimiento como instrumento de dominio y de diferenciación social. Sin embargo el pensamiento occidental no abandonó de inmediato su relación con el *umwelt vital*, sino que mantuvo un vínculo significativo con la experiencia práctica y la vida ética a través del énfasis en la virtud, la *praxis* y la formación del carácter. Aristóteles dejará en claro al conocimiento práctico (*phronesis*) como una forma de saber inseparable de la acción y de la experiencia vivida, orientado no a la verdad abstracta, sino al obrar correcto en situaciones concretas, integrando así el conocimiento racional con la vida cotidiana y moral (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ca. 350 a.C./2002). Así, en las distintas formaciones antiguas, tanto orientales como occidentales,

se da continuidad al *umwelt vital*, en el sentido en que la importancia educativa sigue puesta en la incorporación de aquello que se comprende, con la finalidad ética de mantener el orden y reproducir el equilibrio cósmico. Por medio de una educación en donde el desarrollo de la sensibilidad es esencial, y se hace énfasis en el ejercicio tanto físico como teórico, en adición al perfeccionamiento espiritual, se preservan las tradiciones y el ritual como base para la formación del individuo.

Hoy en día en el mundo industrializado se conserva parcialmente este modelo estructurado en distintos ejes, pues todavía se mantiene un esquema con materias físicas, teóricas y artísticas. Sin embargo, estas disciplinas ya no se consideran esenciales para un aprendizaje completo pues no son presentadas con el mismo valor. En algunos casos algunas de estas disciplinas son establecidas como electivas, y en otros son propuestas con distintos coeficientes en su calificación final, o una diferente intensidad horaria, dando a entender a una disciplina como más ‘importante’ que otra. Adicionalmente, el perfeccionamiento espiritual fue progresivamente desplazado de la educación occidental contemporánea, limitando la transmisión de conocimientos sobre prácticas rituales y formas de vida orientadas al cultivo moral y espiritual (Nussbaum, 2010). Algo aprendemos sobre nuestras tradiciones, pero como en un museo al ver una vitrina de un pasado lejano, solo nos relacionamos de manera cercana con poco de este contenido. En la libertad de culturas y opiniones respetamos a cada quién su postura, mientras dejamos de lado, en un gran silencio, la espiritualidad que es común a todas las culturas, pues sin la necesidad de establecer una figura religiosa enseña sobre la presencia que se puede tener en cada acto al que se le da relevancia y sentido. Así es como en la relativización de la importancia del conocimiento se nubla su propio fundamento. En la pérdida del sentido, lo esencial deja de ser considerado como deseable y se convierte en algo impropio e impuesto. En las culturas antiguas en donde

el estudio era considerado como sagrado y en donde el valor del aprendizaje era reconocido como indispensable para el desarrollo direccionado de la existencia, el autoconocimiento se presentaba como intrínseco a la formación educativa. Hoy en día este ejercicio se vuelve disperso, pues la educación moderna prioriza el conocimiento funcional y utilitario centrado en la ciencia, la técnica y la eficiencia, dejando en un segundo plano las dimensiones éticas, rituales y existenciales de la formación humana. De este modo es que toma fuerza la imposición de una sujeción material, la cual buscará disponer del mayor tiempo y energía del sujeto, obligándolo a formar un patrimonio material que a su vez vendrá a definir para el *otro* su nivel de adaptación, y por lo tanto, su capacidad de supervivencia. Autoconocerse no es necesario para engranar en este sistema, pues el sentido y la definición de cada uno se ubica en un espacio externo moldeado por principios económicos.

La ruptura total del *umwelt vital*, que llevó a la educación a transmitir un *umwelt funcional* en donde el conocimiento es redefinido como instrumento de control y de predicción, y en donde la educación se orienta al método y no al sentido, se dió de manera directa durante la revolución científica entre los siglos XVI y XVII. La expansión marítima europea del siglo XV en adelante produjo redes comerciales globales y estimuló tecnologías marítimas que demandaron nuevos saberes técnicos y científicos, generando la proto-globalización como proceso que intensificó el intercambio, no sólo de mercancías, sino también de ideas y conocimientos, y que precede a la globalización moderna. En ese momento la ciencia se enfocó de lleno a la búsqueda de regularidades universales independientes de contextos particulares, separándose de la filosofía tradicional, y estableciendo a la naturaleza como explicable por medio de leyes universales. De este modo el saber dejó de ser una manera de incorporarse al mundo comprendiéndolo y se convirtió en un sistema autónomo, formalizado y universalizable. Esto transformó el *umwelt* educativo en

un *umwelt* epistémico: el mundo ya no se aprendía solo viviendo, sino también teorizándolo, cuantificándolo y formalizándolo. Así el conocimiento se empezó a establecer como posesión humana, brindándole la posibilidad de imponer una verdad última.

La Revolución Industrial de los siglos XVIII y XIX consolidó esta transformación al aplicar la racionalidad y el conocimiento a la organización del trabajo, la producción y el tiempo social (Polanyi, 1944). La mecanización, la estandarización y la eficiencia convirtieron a la vida cotidiana en un sistema funcional medible, desplazando al *umwelt vital* y completando su transición hacia el *umwelt funcional*, en donde la experiencia directa ya estaría subordinada a fines prácticos y operativos. Entonces, la naturaleza que ya había sido convertida en objeto de conocimiento, dejó por completo de ser hogar y pasó a ser un recurso.

Así es como se llega a la estructura de la educación que conocemos hoy en día en el presente industrial capitalista, donde se le adjudica al conocimiento un valor utilitarista. Si antes era importante desarrollar las capacidades intelectuales del sujeto, hoy en día nos encontramos con una educación funcional, la cual se proyecta directamente hacia la aplicación o el empleo que el sujeto podrá dar de ella. Este método tiene por nombre ‘educación por competencias’, y consiste en articular el saber en forma de competencias –capacidades o habilidades– supeditadas a demandas y necesidades empresariales del mercado laboral y profesional (Del Rey & J. Sánchez-Parga, 2011). En este método se reconoce a la evaluación como criterio principal del aprendizaje, donde el estudiante debe ser evaluado para mejor aprender y no aprender para ser evaluado (Del Rey & J. Sánchez-Parga, 2011). Por medio de la evaluación se busca entonces calificar como competente al individuo si ha conseguido acertar en las respuestas de un contenido previamente organizado, mientras se deja de lado el pensamiento crítico y la capacidad propia de relacionar, descontextualizar e

incluso cuestionar el mismo orden de estos saberes. Así, la inteligencia del estudiante no se verá cultivada teniendo en cuenta su subjetividad, sino que desde la generalidad se buscará desarrollar la utilidad en distintas funciones de dicha inteligencia. Básicamente, en la educación por competencias se reemplaza la capacidad de aprender y explicar los saberes, por la capacidad de utilizarlos y aplicarlos. Mientras se repite aquello que no se entiende de manera profunda, se pierde la habilidad de razonar propiamente y nunca se desarrollará el gusto por el conocimiento.

Hoy en día el estudio se ha convertido en una obligación y el principio filosófico de amar la sabiduría quedó en el olvido para muchos. El sistema económico capitalista pone al ser humano en situación de crisis, obligándolo a emplear el conocimiento como herramienta de supervivencia, dejando de lado su valor más profundo. En los inicios de la educación en la antigua Grecia, se usaban los castigos corporales y la violencia como técnica pedagógica con el fin de infundir disciplina. Se consideraba que el ardor del dolor físico ayudaba a memorizar con más eficiencia. En la pedagogía moderna se ha retirado el castigo infundado de manera física, pero se conserva el estímulo negativo en forma de maltrato y castigos psicológicos. En una formación que es transmitida por medio del miedo al error y la competencia, se alimenta al ego favoreciendo el desarrollo de sentimientos de inferioridad y superioridad. Desde esta forma de educar se mantiene el propósito de optimizar, sin pensar en el bienestar mental y espiritual, ni en la necesaria conexión con lo que se hace y con las tradiciones, en breve, con el ritual que se da al dedicar el tiempo y las acciones desde un presente consciente.

Cuando nos detenemos a analizar la poca eficacia a nivel individual y subjetivo de este sistema educativo, podemos ver cómo nos adaptamos a que el conocimiento no sea en sí mismo sino por y para el sistema. Nuestro *umwelt* ya no se forma para existir, sino para

fusionarse con un sistema que se desenvuelve bajo principios que desconectan de la misma naturaleza del tiempo y de las acciones. Nos hemos dedicado a adaptarnos a una realidad que se encuentra dentro de la realidad misma. Mientras tanto, somos seres de contextos, de situaciones, actores siempre distintos con jerarquías creadas, casi como en una obra de teatro o en una película, adoptando roles con distintos parámetros según el escenario en cuestión. Somos la sociedad de las realidades, pero creemos saber lo que somos y creemos saber dónde estamos. El propósito sistemático y práctico de todo esto se puede vislumbrar, pero su latente impracticidad deja oculta bajo presupuestos impersonales, el sentido de pertenencia que se puede tener frente al descubrimiento del mundo que se habita, tanto interna como externamente. Y es que habitar un mundo circundante específico como especie, se vuelve algo turbio cuando las realidades habitadas son múltiples y entremezcladas.

El *umwelt funcional* que enseña a ser como el modelo propuesto socialmente con el fin de reducir los estímulos negativos recibidos e incrementar la cantidad de estímulos positivos, convierte al *otro* en juez constante de la realidad intersubjetiva. El sentido de las acciones deja de ser interno y se convierte en producto futuro que será validado de manera externa. Así es como crece el hombre moderno, con miedo al error y un razonamiento crítico averiado. Y alimentado por su sentimiento de competitividad, se ata a la idea de que el conocimiento es una herramienta de dominancia y de poder, disociándose así de la razón de ser de las cosas, del contenido profundo y del sentido que se encuentra siempre en la indagación de lo aprendido y en el cuestionar la realidad misma. Y es que realmente, ¿De qué sirve la teoría sin la práctica, o la práctica inconsciente de teorías incomprendidas?

### 3.3. El *umwelt* moralmente limitado y reprimido

Imitamos y desde la semejanza nos acercamos los unos a los otros, pues es a partir de un punto de similitud como la necesidad de alimento o de protección que nos encaminamos hacia un objetivo común y logramos cooperar entre todos. Desde la cooperación conformamos grupos, generando sustantivos como “nosotros” para mencionar a aquellos que pertenecen a esas comunidades. Desde este intento de homogeneidad nos desenvolvemos, sin embargo, siempre llega un momento en el que el *otro* representa algo que no se quiere aceptar como propio. La similitud que acerca a unos con otros, genera también barreras de separación con respecto a aquellos que vendrán a ser denominados como “los otros”, esos que no hacen parte de la comunidad en cuestión. El *otro* es reflejo de lo debido y sus deseos se convierten en ejemplo cuando resultan en aprobación. A su vez el *otro* es sombra de mí mismo y se convierte en infortunado cuando su intento de disfrazar sus impulsos más oscuros desfallece en el deseo biológico más profundo. Somos luz y oscuridad, pero nos han enseñado a no mostrar nuestra totalidad. Nos enseñaron a ignorar nuestra sombra, a verla como vergonzosa y como obstáculo ante la evolución. En la oscuridad la sombra puede ser tenebrosa pues no se identifica de inmediato a qué pertenece. No obstante, siempre pertenece a algo, pues no puede existir sin el objeto que la produce y que se reconoce para darle sentido a su forma. Del mismo modo, ¿cómo puede el ser humano llevar a cabo un autoconocimiento completo si se cierra a ver partes que lo componen en su totalidad?

Hemos visto cómo el ser humano, desde el mismo sistema educativo, se ve sujeto a conformar una *identidad social* con el fin de ser entendido y reconocido. Esta *identidad social* lo ubica en su interacción con el otro de tal forma que la *identidad personal* pueda contenerse en unos principios. El *umwelt individualista* es tan variable de uno a otro y se conforma desde factores tan subjetivos, que fue de suma importancia para la sociedad

establecer una escala en la cual desenvolverse sin perjudicar al *otro*. La *identidad personal* se verá entonces reprimida desde un inicio pues antes de aprender a reconocer su naturaleza, se le impone la apropiación de una moralidad práctica. El conflicto con respecto a esto será el mismo que encontramos en nuestro sistema educativo. Mientras se evalúa para aprender, se castiga para no incurrir en ‘malas’ acciones. Estas acciones, calificadas como incorrectas de manera generalizada, serán entonces aprendidas por miedo al estímulo negativo y en muchos casos no serán entendidas en su fundamento. En el sentimiento moral atrofiado, se vislumbra el ego que busca protegerse a sí mismo incluso en el cuidado del *otro*. Las acciones realizadas únicamente en producto del beneficio propio, alejan de ver al prójimo como lo que es, pues lo supone como obstáculo a superar y no como compañero.

El concepto de moralidad ha sido ampliamente debatido a lo largo de la historia. Para la RAE se trata de un conjunto de costumbres, normas y valores que regulan el comportamiento humano dentro de una sociedad o grupo, en breve, aquello que determina lo que es correcto o incorrecto. ¿Pero cómo se origina? En los antiguos, tanto Sócrates como Platón y Aristoteles, consideraban a la moralidad como la tendencia consciente a dirigirse hacia el conocimiento del ‘bien’ y hacia la acción conforme a este mismo. El ‘bien’ es entonces visto como una idea contenida en el conocimiento mismo de las cosas, en la identificación de los posibles excesos y en su regulación consciente. En este sentido, esta información se encuentra en cada individuo pues no es impuesta como conjunto de normas sino que por medio de la razón, la comprensión de la búsqueda del bien común y el interés en el autoconocimiento y el autodesarrollo, se logran direccionar las pasiones y deseos. En este proceso se pone en relevancia la acción de relacionarse con la aprehensión, y la necesidad de hacerlo desde el esfuerzo y el interés en el crecimiento personal, de la mano de la búsqueda del equilibrio como sociedad.

Con la caída del Imperio Romano de Occidente en 476 d.C. se da el paso de la Antigüedad a la Edad Media, donde surge una nueva definición de moralidad estrechamente influenciada por el cristianismo. En ese momento la moral deja de ser una propiedad intrínseca a la misma humanidad y asequible por medio de las cualidades de la razón, y empieza a situarse como concepto exterior, producto de la voluntad de dios y de las leyes divinas. El ser humano se verá entonces con la tarea, ya no de comprender, sino de obedecer. Dentro de esta nueva dimensión teológica se introduce la noción de pecado, instaurando una nueva forma de poder mediada por el miedo al castigo.

Al ver las distintas formas de concebir la moralidad en la Antigüedad y en el medioevo, nos encontramos con dos polos que contraponen la voluntad individual y las cualidades de la razón humana, con la capacidad de sumisión y de compromiso con lo intangible. En apariencia esta transformación da para pensar que hubo una ruptura en las necesidades e intereses sociales, que desdibujó la interpretación antigua, para darle un final y un nuevo renacimiento en donde la construcción consciente del *wirkwelt* dejó de ser una necesidad interna de virtud, convirtiéndose en una obligación direccionada por un organismo superior en conocimiento. La reestructuración de las ideas, que se presenta de manera paralela a la evolución que hemos tenido como especie y sociedad, se da de la mano de múltiples instantes históricos, los cuales a su vez se encuentran anclados a la geografía misma de cada sociedad. Estudiar los cambios generados, provenientes de causas y efectos particulares, es una herramienta de suma importancia para entender la manera única en que se conforma el *umwelt* del hombre moderno.

Así, la caída del Imperio Romano de Occidente (entre los siglos III y V d.C), se dio como resultado de un proceso prolongado de descomposición estructural que fue esencial en la reestructuración del concepto de moralidad para el ser humano. Durante este período, el Imperio enfrentó una profunda crisis política motivada por la inestabilidad del poder central, la rápida sucesión de emperadores y la pérdida progresiva en la legitimidad de las instituciones imperiales. A esto se sumó una crisis económica marcada por la devaluación monetaria, el colapso del comercio a larga distancia y una creciente presión fiscal destinada a sostener un aparato militar que era cada vez menos eficaz. La dificultad para mantener un ejército profesional llevó al uso extendido de pueblos germánicos aliados, conocidos como *foederati*, los cuales fueron integrados al sistema militar mediante tratados que les otorgaban tierras y autonomía a cambio de servicio armado, debilitando aún más la cohesión imperial (Heather, 2006). La caída del Imperio Romano de Occidente no se dió únicamente como la desaparición de una estructura política, sino también como la disolución progresiva del sentido del *umwelt* que durante siglos había organizado la experiencia del mundo en Occidente. Este proceso deterioró las condiciones materiales y simbólicas que hacían posible una percepción del mundo regulada por el derecho, la ciudad y la ciudadanía romana. En pocas palabras, se produjo una fractura del marco que dotaba de inteligibilidad a la vida social, dejando a las poblaciones sin un principio unificador que organizara la experiencia cotidiana (Heather, 2006).

A este debilitamiento estructural se añadieron una serie de presiones externas que aceleraron el colapso del Imperio de Occidente. Las migraciones y asentamientos de pueblos germánicos, impulsados en parte por la presión de los hunos sobre Europa oriental, desestabilizaron las fronteras romanas, facilitando así diferentes hechos que fueron simbólicamente decisivos en este proceso histórico. El saqueo de Roma por los visigodos en

el año 410 d.C. y el saqueo por los vándalos en 455 d.C., marcaron el derrumbe de la autoridad imperial como garante del orden. Finalmente, en 476 d.C., la deposición del emperador Rómulo Augústulo en Rávena selló el fin formal del Imperio Romano de Occidente. Con esto desaparece la estructura estatal que había organizado durante siglos la vida política, jurídica y simbólica del mundo romano occidental. No solo se perdió una autoridad política central, sino también una forma de concebir el tiempo, la ley y la pertenencia con respecto al mundo, dando paso a un período de profunda indeterminación perceptiva y moral (Brown, 1971).

En el vacío que dejó la desaparición del poder imperial, emerge la Iglesia cristiana como única institución capaz de ofrecer continuidad, cohesión y sentido, configurándose así como nuevo principio de homogeneización del *umwelt*. A diferencia del poder imperial, la Iglesia no dependía de la estabilidad territorial ni de la coerción militar directa, sino de una red institucional que tenía la capacidad de atravesar la fragmentación política, pues mantuvo una estructura jerárquica estable, una red territorial extendida y un lenguaje común, el latín, que permitió la preservación de la identidad cultural compartida. Desde el poder que le otorgó la estabilidad en medio del caos, ofreció una interpretación totalizante de la realidad, interpretando el colapso del mundo romano dentro de un marco teológico. Así, lo presentó como una prueba moral o castigo, parte de un plan divino, generado por la corrupción humana. La capacidad que tuvieron de dotar de sentido al sufrimiento colectivo fue fundamental para su aceptación como nueva autoridad simbólica, pues permitió reducir la incertidumbre cognitiva y emocional generada por la disolución del orden romano. De este modo establecieron una nueva forma de orden simbólico donde la verdad, la moral y la realidad quedaron subordinadas a la mediación religiosa (Le Goff, 1964).

Este nuevo orden perceptivo fue reforzado por el monopolio eclesiástico del saber, establecido entre el siglo VI y el siglo X, en donde los monasterios se convirtieron en los principales centros de alfabetización, copia de manuscritos y transmisión del conocimiento. Estos monasterios preservaron fragmentos del legado clásico que fueron reinterpretados a partir de la cosmovisión cristiana. La estrecha relación entre el pensamiento antiguo y el medieval quedó marcada en este puente construido forzosamente, en donde se retomó la teoría de las ideas de Platón desde la teología cristiana. Así es como la nueva concepción sobre el mundo en la Edad Media, se fundamentó en una adaptación turbia de ideas antiguas. San Agustín, padre de iglesia y filósofo cristiano, fue un actor clave en esta transformación, pues es él quien se dedicó a reformular tanto el concepto de las ideas platónicas para traducirlo en ideas divinas, como el concepto de las realidades inmutables, para traducirlo en modelos divinos eternos, reflejos de la voluntad de dios. En este contexto el mundo sensible de Platón viene a ser la realidad material humana, copia imperfecta de las ideas que evocan eternidad y que en el caso del cristianismo, serán representadas por el concepto de vida eterna y perfecta después de la muerte. Se cambia el deseo de alcanzar el perfeccionamiento en vida por medio del conocimiento, por la necesidad de unión con Dios en la vida eterna.

La subordinación del mundo sensible a una verdad trascendente contribuyó a la deslegitimación de la experiencia empírica como fuente autónoma de conocimiento. De este modo el mundo inmediato dejó de ser un espacio de exploración, para convertirse en un *merkwelt* de signos que remiten constantemente a un orden superior, basado en principios religiosos establecidos para reforzar la limitación moral y epistemológica del *umwelt*. Así, la Iglesia monopolizó los criterios de verdad y legitimidad, configurando un *umwelt* en donde lo real sólo puede ser comprendido a través de una mediación religiosa (Le Goff, 1964).

En este contexto, la instauración del feudalismo fue una respuesta pragmática a la ausencia del poder estatal centralizado. La inseguridad generalizada, la ruralización de la población y la desaparición de la justicia imperial, impulsaron la formación de vínculos personales de dependencia entre campesinos y señores locales, donde a cambio de protección y acceso a la tierra, los campesinos ofrecían trabajo y lealtad, mientras que la nobleza asumía funciones militares y judiciales en sus territorios. Este sistema en el que el poder se ejercía de manera local y territorializada, fragmentó el poder político y localizó la autoridad. La Iglesia desempeñó un papel central al legitimar y sacralizar simbólicamente estas relaciones sociales, estableciendo al orden feudal como expresión natural del orden divino (Bloch, 1961).

La formulación ideológica de la sociedad tripartita, cristalizó simbólicamente esta legitimación durante la Alta Edad Media en una estructura conceptual que organizó la percepción del mundo social durante siglos. En esta normativización del mundo social se separó a la población en tres categorías: los *oratores*, como aquellos que rezan y hacen parte del clero, los *bellatores*, como aquellos que luchan y hacen parte de la nobleza, y los *laboratores*, como aquellos que trabajan y hacen parte del campesinado. Esta división asignaba funciones, fijaba identidades y límites, en donde cada grupo cumplía una función necesaria e inmutable acorde a la voluntad de Dios. Así, la desigualdad justificada como principio natural de armonía quedó moralmente legitimada, y cualquier intento de transformación profunda de este orden sería entonces percibido como una transgresión no sólo política, sino también religiosa. Podemos ver cómo la religión medieval no se dedicó únicamente a regular las creencias, sino también a configurar las condiciones mismas de la experiencia social (Duby, 1980).

En conjunto, la caída del Imperio Romano de Occidente, el colapso de las estructuras estatales, el monopolio eclesiástico del saber y la sacralización del nuevo orden feudal, constituyeron los sucesos fundamentales que hicieron posible la imposición religiosa en el mundo occidental medieval. La Iglesia aprovechó las circunstancias políticas e históricas para ocupar un vacío de poder e instaurar una forma de homogeneización del *umwelt* que limitó los horizontes de la percepción, la acción y el pensamiento, configurando un nuevo orden moral y simbólico. Aunque el capitalismo y la modernidad laicizan muchas de las estructuras medievales, su influencia se puede ver aún proyectada en presente occidental industrializado, pues se conserva todavía este modelo subyacente de homogeneización del *umwelt*. La internalización de la norma, la moralización del trabajo, la aceptación de jerarquías funcionales y la subordinación del individuo a un orden abstracto, son reflejos sociales modernos que encuentran parte de su fundamento en este sistema medieval. Hoy en día, el concepto de moral cristiana y sus principios siguen alimentando al *umwelt individualista y moralmente limitado*, mientras imponen su estructura por medio del *umwelt funcional educativo*.

Adicionalmente, en el plano jurídico, las bases del derecho moderno se asentaron sobre el *Corpus Iuris Civilis* (cuerpo del derecho civil de Justiniano), compilado en el siglo VI, y que fue redescubierto y sistematizado en la Europa medieval tardía. Este tipo de derecho que ofreció una concepción racional, universal y abstracta de la ley, permitió la continuidad de un orden normativo que conservó la pretensión de universalidad y neutralidad heredada del mundo romano-cristiano. De este modo, el sistema industrial capitalista no rompe con el *umwelt* medieval, sino que lo reconfigura, trasladando la autoridad trascendente al orden jurídico, económico y productivo, y manteniendo activa la estructura de limitación moral y perceptiva que organiza la experiencia del mundo en Occidente. La idea de

reivindicación de los pecados por medio de la penitencia vendrá a definir al hombre occidental como impuro en su naturaleza, obligado constantemente a buscar el perdón. Perdón que no se encuentra en él mismo ni en la comprensión de sus acciones, sino en la ley divina que posee el poder de aprobarlo y desaprobarlo. El miedo como motor de la acción perdura todavía, y en él, se pierde el sentido del actuar consciente, pues desenvolverse se convierte en una prevención constante. En esta prevención se obstaculiza el estado de presencia pues el valor ya no se encuentra en el sentido de la acción misma sino en la evasión de un mal no deseado. El hombre se previene entonces de su propia naturaleza, la cual debe ser excusada en vida, para así poder realizarse a la hora de su juicio final: al desaparecer. La búsqueda del sentido ya no se encuentra en la vida misma, sino en el más allá.

La influencia del cristianismo se ve reflejada hoy en día en las actitudes morales impuestas por el *umwelt funcional*. Desde la negación de la vida misma, se niega su fundamento también. Así, la sexualidad primitiva será vista como un pecado que para poder ser superado tendrá que atarse a conceptos como la virginidad, la monogamia, la heterosexualidad y el matrimonio. Partiendo de estos principios, la posibilidad de descubrir y expresar la *identidad personal* se verá condicionada, y la aceptación de la diferencia, de nuestro pasado biológico y por lo tanto, de nuestra propia genética e historia, se verá desaprobada y censurada.

Así es como el hombre se separa del mundo natural, apropiándose de su ego disfrazado en moralidad y del caos mental disfrazado en orden estructural vacío. Esto lo aleja del sentimiento moral original, pues en el actuar por miedo o por obediencia, se deja de lado la comprensión del sentido profundo de las acciones. Se deja de lado la importancia de reconocer al *otro*, de respetarlo y darle su lugar más allá de las expectativas. En la aceptación

del establecimiento de una verdad impuesta que limita la sensibilidad y la comprensión de las pulsiones biológicas, se detiene el proceso de autoconocimiento, el cual es indispensable antes de fusionarse con un rol social sostenido en la idea artificial de que los impulsos biológicos nos hacen menos ‘humanos’. Porque si no reconocemos lo que nos compone en nuestra naturaleza, antes de construirnos bajo la imposición de presupuestos sociales impersonales, ¿cómo podemos llegar a conocer realmente lo que somos?

En la mitología griega encontramos dos figuras particularmente relevantes para abordar este tema: Eros y Tánatos. Eros es, en una de las tradiciones más difundidas, hijo de Afrodita, diosa del amor y la belleza, y de Ares, dios de la guerra. Eros personifica la fuerza del deseo y de la atracción que impulsa a los mortales y a los dioses, actuando como principio de unión y generación. Su contraparte, Tánatos, es hijo de Nyx, la diosa primordial de la noche. Según la Teogonía de Hesíodo, fue engendrado por ella sin intervención paterna, mientras que otras tradiciones lo presentan como hijo de Nyx y Érebo, deidad primordial que personifica la oscuridad profunda y el vacío tenebroso situado entre la tierra y el inframundo. Tánatos personifica la muerte natural y representa el tránsito final de la vida. Sigmund Freud (1856-1939) retomará estas figuras en su libro *“Más allá del principio del placer”* para explicar las pulsiones de vida y de muerte, propias de la naturaleza del ser humano.

Eros cuida la preservación de la especie desde su fuerza orientada a la continuidad de la vida, vinculando el deseo, la atracción y la unión, posibilitando así la cohesión simbólica y física entre los individuos. Sin dejar de lado su carácter opuesto que lo complementa por medio de los límites, necesarios para mantener el orden. Tánatos, como la expresión de la tendencia a la disolución, al retorno hacia el estado inorgánico y la reducción de las tensiones, se manifiesta por medio de su fuerza destructiva que nos compone de manera

natural. Finalmente se traduce también en instinto de supervivencia, pues es desde esta pulsión que nos protegemos de los peligros. Estas dos fuerzas, como pulsiones inconscientes, se encuentran en una constante relación de tensión y reciprocidad, pues toda organización vital implica procesos de exclusión y de destrucción para sostenerse, así como toda disolución no viene de un caos sin origen, sino del desatar de aquello que antes fue cuidadosamente estructurado. En este diálogo permanente se configuran las motivaciones profundas del comportamiento humano, donde la vida psíquica no está regida por una oposición absoluta entre creación y destrucción, sino por una dinámica en la que ambas fuerzas se entrelazan de manera inevitable.

En el *umwelt moralmente limitado*, se separan estas fuerzas contrarias por medio del lenguaje, estableciendo un dualismo que se encarga de conservar lo ‘bueno’ y eliminar lo ‘malo’. Así se le impone al ser humano la inhibición de estos impulsos con un fin de regulación social, que si bien es importante, genera una disonancia entre el deseo y la acción. Al establecer la negación y el rechazo como métodos para eliminar el impulso, se aparta la vista del mensaje comunicado por la sensibilidad, desplazando la posibilidad de reconocer su contenido y razón de ser a un segundo plano. Hemos aprendido que reprimir nuestra naturaleza con un fin práctico es aquello que nos diferencia de los animales no humanos, cuando en realidad es nuestra capacidad de analizar y hacernos conscientes de nuestras pulsiones, lo que demuestra realmente nuestro alcance para transformarlas. Para Freud, la negación y la limitación de la expresión de los impulsos, es considerada como causa de un fuerte conflicto interno que puede resultar en trastornos psíquicos. Observar el impulso, sin ocultarlo, para poder vivirlo de manera equilibrada, se presenta entonces como forma de trascender este conflicto interno. Freud propondrá la *sublimación*, por medio del arte o de

prácticas rituales socialmente aceptadas, como acción consciente para dejar a un lado la necesidad de negarse a sí mismo la realidad que compone la totalidad natural.

En la fragmentación ocasionada por el *umwelt individualista* y los conceptos duales impuestos por el juicio y una moralidad considerada como superior, se encuentra el hombre frustrado en sus deseos, incomprendido en su emocionalidad y limitado en sus comportamientos. Entonces, para contener su perturbación, se concede a sí mismo la libertad de apoderarse del concepto de moralidad, y de reestructurarlo para hacerlo 'mejor' e inquebrantable. Separando aquello que compone a la unidad, terminará sentenciando a la naturaleza misma de las cosas como impura, fragmentando su ser y ocultando partes esenciales de su totalidad. Sin embargo, estas partes siempre buscarán volver a la luz, explotando inevitablemente en forma de caos incomprensible. Si esta expresión de la naturaleza, calificada como caótica, se considera opuesta a la moralidad, ¿se puede decir entonces que los principios morales se encuentran solamente en el orden estructurado de los conceptos y no en la naturaleza misma de las cosas?

Para el biólogo evolucionista y filósofo de la ciencia, Francisco Ayala (1934-2023), el sentimiento moral está estrechamente vinculado a la necesidad de cooperación entre los individuos de una misma especie social. Desde la biología evolutiva, la cooperación se comprende como un conjunto de estrategias que aumentan la supervivencia y el éxito reproductivo de los organismos que viven en interacción, favoreciendo la estabilidad de los grupos sociales (Nowak, 2006). Esta dinámica que tiene como raíz la evolución social de las distintas especies, no se da de manera exclusiva en el ser humano, sino también en los animales no humanos, y en múltiples sistemas biológicos. El sistema moral es entonces un sistema tanto biológico como social.

Un ejemplo es el de las relaciones de mutualismo que se dan en la naturaleza, en donde dos o más especies diferentes obtienen beneficios recíprocos. Casos ampliamente estudiados incluyen la relación entre peces limpiadores (*Labroides dimidiatus*), y peces hospedadores, donde los primeros obtienen alimento al eliminar parásitos, mientras los segundos mejoran su estado fisiológico y sus probabilidades de supervivencia gracias a esta reducción en su carga parasitaria (Bshary & Grutter, 2002). En las hormigas se puede visualizar también un mutualismo en donde protegen a los pulgones de depredadores a cambio de secreciones azucaradas (Bronstein, 2015). Estas formas de cooperación interespecífica muestran a la selección natural como favorecedora de comportamientos coordinados y regulados, que reducen el conflicto y promueven la estabilidad ecológica.

Mientras el hombre, incomodado por las diferencias de su prójimo, lucha por imponer un *umwelt* sobre otro, en el ámbito de las especies sociales, especialmente los mamíferos, se han documentado conductas cooperativas intraespecíficas que incluyen el cuidado de crías, la defensa grupal y el intercambio de recursos. En primates, por ejemplo, se observan comportamientos de ayuda mutua, reconciliación y sensibilidad a la equidad, lo que sugiere la existencia de bases emocionales y cognitivas en formas rudimentarias de normatividad social (de Waal, 2006). En las poblaciones de Bonobos y Chimpancés se ven formas de justicia distributiva con respecto al alimento; en manadas de delfines se ha visto cómo se ayudan entre sí cuando uno de ellos se encuentra herido. A su vez, los elefantes son capaces de abandonar el sitio en el que habitan si uno de sus integrantes incurre en actos injustos frente a una comunidad cercana, y los lobos han demostrado darle una profunda importancia al cuidado de los jóvenes y débiles de su grupo. También, se han realizado experimentos con cuervos en los que se ha dado una mejor recompensa a uno de ellos por la misma tarea,

generando una inconformidad visible en aquellos que no recibieron la misma recompensa. Estos segundos terminan abandonando la repetición de la tarea, demostrando con claridad el entendimiento de la noción de trato justo en estos animales.

Estos comportamientos pueden explicarse, en parte, a través de dos marcos teóricos centrales de la biología evolutiva: “la selección de parentesco” y “la reciprocidad directa”. Ambos mecanismos muestran cómo comportamientos cooperativos que a primera vista pueden parecer desventajosos para el individuo, son favorecidos por la selección natural en determinadas condiciones ecológicas y sociales.

La teoría de la selección de parentesco, formulada por el biólogo británico William Hamilton en 1964, explica las conductas donde los individuos sacrifican oportunidades reproductivas directas, en favor de parientes cercanos por medio del cuidado cooperativo de crías, la defensa del grupo o la división del trabajo en insectos eusociales (Hamilton, 1964). Esta teoría sostiene que un comportamiento altruista puede evolucionar cuando beneficia a individuos que comparten una proporción significativa de genes. En este sentido, la unidad relevante de la selección no es únicamente el individuo, sino la aptitud inclusiva, entendida como la suma del éxito reproductivo propio, en adición al éxito reproductivo de los parientes, ponderado por el grado de parentesco. Este caso puede ser contrastado con el *umwelt individualista*, comprendiendo la cooperación entre familias como mecanismo de conservación de la especie. Sin embargo, el *umwelt funcional* obliga al ser humano a separarse de su familia para construir su propio espacio individual, dejando esta opción como posibilidad a tener en cuenta únicamente en casos particulares.

Por su parte, la reciprocidad directa, propuesta inicialmente por el biólogo evolutivo estadounidense Robert Trivers en 1971, explica la cooperación entre individuos que no necesariamente están emparentados, pero que interactúan de manera repetida a lo largo del tiempo. Esta teoría sostiene que la cooperación puede estabilizarse cuando los individuos recuerdan interacciones pasadas y ajustan su comportamiento en función de ellas, fomentando así la cooperación. Para que este mecanismo funcione deben darse algunas condiciones como interacciones repetidas, reconocimiento individual y una probabilidad suficientemente alta de futuros encuentros. Modelos matemáticos y experimentales han demostrado que estrategias simples basadas en la reciprocidad, como “cooperar primero y luego imitar la acción del otro”, pueden sostener altos niveles de cooperación en poblaciones estables (Nowak, 2006). Estos casos que se dan en la naturaleza pueden ser contrastados con el *umwelt* de las comunidades tribales, donde por medio de la cooperación se prioriza el cuidado del grupo. Sin embargo, el hombre, a lo largo de su historia y en sus interacciones violentas repetidas, ya ha desarrollado una prevención ante el *otro*. Para que este mutualismo pueda darse en el *umwelt individualista* de la sociedad industrial capitalista, se requiere de una apertura a la diferencia y de un encuentro entre consciencias que no sea generador de conflicto. El *umwelt* capitalista tiende a reducir la complejidad relacional, pues desvaloriza todo aquello que no sea considerado como rentable, funcional o medible. Así nuestra herencia evolutiva queda desplazada, y sus principios basados en la cooperación contextual, la reciprocidad flexible y el reconocimiento del *otro* como agente, quedan reducidos.

La rigidez normativa y la reducción del conflicto a esquemas duales dicotómicos, propios del *umwelt* moderno, generan una disonancia estructural entre las disposiciones evolutivas y las formas contemporáneas de organización social. Esto dificulta la convivencia y deteriora los mecanismos biológicos y culturales que sostienen la cooperación a largo

plazo. Continuando este mismo planteamiento, parece ser entonces, nuestro lenguaje y su estructura dual, lo que nos condiciona a no fluir con el prójimo, pues antes de establecernos desde el juicio y desarrollar la necesidad de imponer una verdad absoluta, ya contábamos en nuestra propia biología con la noción de cómo cooperar socialmente de manera equilibrada. Imponer el *umwelt* creado por encima de la realidad de origen, y separar la realidad en opuestos, ancla a una verdad que condiciona la manera en la que nuestro cerebro filtra la información, y por ende, influencia también nuestros modos de interacción.

Mientras tanto podemos observar a la naturaleza y su fluir directo e incondicional, que no fuerza a la realidad percibida a convertirse en algo diferente, pues comprende su relación vital con la totalidad de los fenómenos y lo que es, tal y como es. El biólogo Stefano Mancuso (1965), desarrolló el concepto de “Neurobiología vegetal” y demostró a partir de él, cómo las plantas perciben elementos químicos, campos magnéticos o eléctricos que resultan en una comunicación directa entre las distintas partes de este superorganismo (Mancuso & Viola, 2015). Este lenguaje anterior a las palabras forma una suerte de colectividad en conexión directa con las raíces, una idea de lo que es necesario para la supervivencia de su totalidad. El ser humano por su parte, se separa de la energía de su prójimo por medio de palabras que lo anclan a ideas y juicios, en lugar de acercarse a ella desde el suelo que habitan y comparten.

Vemos, pues, que la moralidad se encuentra contenida en la naturaleza misma de la interacción entre los individuos. Nace en el momento en el que se reconoce y se identifica al *otro* como diferente, y se conforma cuando se asume su existencia y posible cooperación, dándole lugar a su consciencia. El ser humano se ha visto confrontado por sus impulsos más profundos y su ego, pero sobre todo, por la falta de dirección en su crecimiento y la carencia

de énfasis en la importancia del autoconocimiento. En la represión y la negación de su propia naturaleza, se establece como moralmente superior, nublando la capacidad de acercarse y de conectar con la naturaleza que también tiene mucho para enseñar. Y es que tener la capacidad de traducir principios desde el lenguaje, es una habilidad que requiere de mucha responsabilidad, y direccionar a una sociedad entera hacia el respeto del prójimo, es una misión de mucha atención y respeto. Un *umwelt* unificado no se puede dar de otra manera que entregando conscientemente el reconocimiento necesario al tiempo que corre, y al *otro* que también existe. Este reconocimiento solo puede ser entregado de manera consciente si el individuo humano deja de apropiarse de su percepción construida, condicionada y limitada por su transcurrir histórico y cultural, que lo ramifica en *umwelten* infinitos, interesándose por conocer lo que compone a su prójimo, enfrentándose a su diferencia y entendiéndola también como parte de sí mismo. El ritual será entonces su mejor herramienta para afrontar este dilema.

# 4. La percepción en el ritual

## 4.1. El ritual como medio para disolver el conflicto entre consciencias

Hemos entendido el concepto de *umwelt*, el cual hace referencia a la capacidad de compartir unas mismas percepciones frente a estímulos sensoriales y factores ambientales, y hemos repasado los principios de cómo la consciencia del ser humano se ha desarrollado en desconexión del tiempo que representa en sí, el transcurrir de la realidad, y de el *otro*, que refleja su acontecer histórico y cultural. Así, se ha desplazado de la mano de principios que le son impropios, mientras su tecnosfera construida le ha impuesto propósitos de carácter utilitaristas, alejándolo de su mundo interno, llevándolo a poner el valor en el sistema industrial capitalista que prioriza lo producido y obtenido a nivel material. Desde una percepción de la realidad mediada por las tecnologías y la represión moral, se desenvuelve con una interpretación condicionada de las cosas. Con miedo a ser él mismo, a verse profundamente, y con ansiedad por estar ‘productivamente’.

Podemos detenernos a estudiar la forma en la que el ser humano interpreta los estímulos sensoriales que recibe del mundo y cómo sus sentidos dan lugar al conocimiento sensible, al juicio y a las emociones. Pero, si sus sentidos están siendo condicionados, controlados y dirigidos bajo fines mecánicos, ¿cómo puede fiarse de ellos? El genio maligno de Descartes se hace realidad en un mundo donde el sistema dispone del hombre a su propio beneficio. Donde habita una falsa realidad que lo controla e intenta evitar a toda costa que cuestione su legitimidad. El sentido se diluye en lo obligatorio y la rutina lo convierte en autómatas con un solo fin: dirigirse rápidamente hacia su último día de existencia.

Una dictadura perfecta tendría la apariencia de una democracia, pero sería básicamente una prisión sin muros de la que los presos ni siquiera soñarían con escapar. Sería esencialmente un sistema de esclavitud, en el que gracias al consumo y el entretenimiento, los esclavos amarían su servidumbre. Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (1932)

La percepción hace parte de la naturaleza misma de los seres, y la habilidad humana de poder razonar sobre aquello que ve es sumamente poderosa. Sin embargo, se vuelve una habilidad de doble filo cuando se pierde el sentido de pertenencia frente a la existencia y la realidad, frente al cuestionamiento y el análisis infinito que se encuentra en la misma magia de lo desconocido. Relacionarse con la existencia de manera consciente, como un todo que funciona en consonancia, y la búsqueda del entendimiento de lo que se es y de lo que se quiere ser, son fundamentales para no caer en la homogeneización tóxica del deber ser impuesto. Nacer sumergido en un mundo que enseña a repudiar y rechazar lo original, y del cual no parece haber salida, pues se aprende a depender orgánicamente de él eligiendo sus estructuras para subsistir, dificulta la visualización de una realidad distinta. Mientras se recibe insolicitamente la imposición de necesidades creadas, dejamos de darle sentido a las cosas y las cosas empiezan a darnos sentido a nosotros mismos.

Percibimos aquello que nos han enseñado a percibir, olvidando que lo más básico y esencial para la subsistencia se encuentra más allá de nuestra realidad creada. En la tierra generadora de alimento, en el aire que se puede respirar aún y en el agua que todavía no está contaminada. Al ir un poco al origen de la sociedad humana, y observar su evolución histórica, se puede denotar cómo múltiples factores culturales, y sobre todo la

industrialización, tornaron su rumbo en involución. El análisis genético del registro fósil demuestra que el hombre neolítico, desde un punto de vista biológico, es idéntico al actual. Muchos siglos de posibilidades enfocados en una única habilidad, en una sola dirección: moldear el mundo exterior para acoplarlo a una comodidad imaginaria. Crecer externamente, dejando de lado el crecimiento interno. El *umwelt* humano ya se encuentra contaminado y disperso, pero, ¿existe todavía alguna manera para poder caminar en conjunto a pesar de nuestras diferencias?

El mundo humano se encuentra repleto de seres que pretenden alcanzar la perfección sin primero apropiarse de sus debilidades. Seres incompletos controlados por sus mentes y acercándose cada vez más al desbordamiento emocional. Cuando ya no pueden con tanto, la desmesura se les desvela como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablarán acerca de sí desde el corazón de la naturaleza (Nietzsche, 2000). En el drama antiguo nacido en Grecia, y en la cultura artística y ritual de esta comunidad, se vieron desarrollados profundamente dos puntos fundamentales para la vida humana: el entendimiento aproximado de su propia naturaleza a través del análisis de los impulsos, tanto humanos como naturales, y la aceptación y apropiación de estos mismos por medio de la sensibilidad artística y ritual. Estos puntos que explicaré a continuación, fueron y seguirán siendo la muestra de cómo el ser humano tiene la capacidad de superarse a sí mismo y de mejorar a través de su disposición mental, a través de la compasión que puede llegar a tener por su propia humanidad, dándose el permiso de reconocerse, de aceptarse y de ser lo que es.

Para explicar cómo los griegos llegaron a acercarse a un entendimiento de su naturaleza, es necesario hablar un poco sobre dos deidades sumamente importantes que estos veneraban: Apolo y Dioniso. Dentro de la mitología griega estos dioses fueron ambos hijos

de Zeus, pero de distintas madres, y pertenecieron a los dioses olímpicos, siendo deidades primordiales para la mitología griega. Apolo es principalmente el dios de las artes y la luz, pero también de la belleza, la armonía y el equilibrio. Además, es el dios de las enfermedades y la curación. Por su parte Dioniso es el dios de la fertilidad, el vino y el exceso. Estas deidades funcionan para representar dos fuerzas opuestas, principios o dinámicas fundamentales de la propia naturaleza. En la antigua Grecia estas figuras, reflejo de deseos y comportamientos humanos, fueron reconocidas como fenómeno estético de la existencia, y quedaron plasmadas en distintas formas de arte. En la tragedia se verán integradas de una manera sumamente completa, por medio de una fusión complementaria que mantuvo su consonancia y unión.

Nietzsche se basó en estas figuras para generar una dicotomía filosófica partiendo de su interpretación dual. En ese entonces el significado de ambas se veía proyectado en el mundo de las artes, lo que ayudó a Nietzsche a establecer una relación entre estas potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma, y el hombre, o artista, que las vivencia y las reproduce. Lo apolíneo fue representado en la belleza de las esculturas de Apolo, las cuales mostraban una perfección en su forma y expresaban la cordura y el orden. Apolo es quién ilumina el mundo interior de la fantasía y el sueño, donde existen imágenes ilusorias creadas por nosotros mismos. Sin embargo, conserva siempre la prudencia de la imagen y de lo onírico, sin dejar confundir el sueño con la vigilia. Apolo es la fuerza creadora de la apariencia y de las formas individuales, es el escultor de nuestra realidad. Crea las imágenes y reproduce los objetos que identificaremos después, bajo nuestra percepción y representación personal, bajo nuestros conceptos y categorizaciones propios de nosotros los humanos. La esencia profunda de estos objetos quedará entonces disfrazada por nuestra interpretación, transformándose en una apariencia de la apariencia. Nietzsche abordará este

suceso entre apariencia y realidad por medio de una imagen que retoma de su maestro Schopenhauer, y que lleva directamente a entender cómo lo apolíneo se relaciona inevitablemente con su antítesis: lo dionisiaco. Esta alegoría hace alusión al descomunal e imponente mar dionisiaco, donde para subsistir, la individualidad del navegante necesita cordura y orden, y por eso se apoya en la confianza que deposita en su débil barca apolínea. Sin embargo, el mar tiene la capacidad de romper con el principio de individuación, y de ser el caso, el navegante dejará de creerse capaz de someter y de superar al inmenso mar, se dará cuenta de su pequeñez y de la importancia de poder abordar, no solo el equilibrio, sino también la inestabilidad. Schopenhauer, define al principio de individuación como fenómeno originado por la representación del espacio y del tiempo, posible únicamente debido a que esta representación que se establece de la realidad, da origen a las ideas de pluralidad y multiplicidad de las formas. Al dar por sentado estos conceptos, se les establece como verdad y fundamento fenomenológico. Así creamos por medio del lenguaje las separaciones, de la misma manera en que contraponemos la luz y la oscuridad. Pero más allá de los conceptos, todo es *unidad*.

En la vida humana nos enfrentamos a nuestro interior, y al verlo entendemos que no somos solamente apariencia, no somos solo una muestra plana de estabilidad. También somos tristeza, confusión y desgarramiento. También somos impulsos aparentemente incorrectos y necesidades consternantes que parecieran querer llevarnos al caos. Aquí es donde nace lo dionisiaco, cuando la individualidad se desintegra y el orden de las distinciones se pierde en la unificación. Al suceder esto, podemos observarnos desde un ángulo mucho más profundo.

Es la misma verdad que también expresan los Vedas y los Puranas en el célebre dicho: ‘Es Maya, el velo del engaño, lo que ciega los ojos de los mortales y les hace

contemplar un mundo del cual no pueden decir si existe o no; un mundo que se asemeja a un sueño y que es comparable al brillo del sol sobre la arena que el viajero de lejos confunde con agua' (Schopenhauer, 2004, p. 53).

Dioniso fue abordado por los griegos desde una forma distinta de arte, la cual demandaba una entrega ritual por parte del individuo. A través de la inhibición y el trance inducidas por el vino y otros compuestos tóxicos, y por medio de la música y la danza, se lograba liberar al sujeto de las limitaciones sociales, con el fin de dirigirlo a un estado natural de nuevo. Lo dionisiaco se representa a través de la embriaguez donde los contornos de los objetos se disuelven y la distinción entre las cosas se vuelve confusa. La inhibición separa al hombre del principio de individuación y lo reconcilia con la naturaleza de la cual se ha alejado, y que con el tiempo, ha empezado a ver como ajena a sí mismo. En este proceso se funde la necesidad humana de ser el artista, de ser quién dirige, y lo convierte en obra de arte. Entonces, empieza a ser espectador y actor al mismo tiempo, de algo que no le pertenece, pero de lo cual hace parte. Con el tiempo la Grecia apolínea empezó a temer de los excesos dionisiacos y se protegió a través de la imagen de Apolo sosteniendo la cabeza de medusa. Sin embargo, esto no fue suficiente para detener los impulsos y rituales dionisiacos del pueblo. Finalmente llegaron a un acuerdo, y para subsistir en paz y en equilibrio, rindieron culto a ambas divinidades.

Así es como nos queda la traza de una sociedad consciente de sus energías contrarias y dispuesta a ponerlas en común, a reconocer su complementariedad e integrarlas desde la aceptación, apartando la necesidad de erradicar a una con la otra. Por un lado, el tiempo a solas, la meditación en lo bello, la inspiración para ser mejor y el reconocimiento de la capacidad que se tiene en su interior para lograrlo, esto en la contemplación íntima de lo

apolíneo a través de la escultura y la poesía; por otro lado la aceptación y la puesta en común de la naturaleza compartida, el desahogo de aquello que bloquea y el revivir de aquello que se ha olvidado en las limitaciones, todo esto en la exaltación colectiva a través de lo dionisiaco, por medio de la música y el baile. Así es como analizar y comprender los impulsos que dirigen al mundo interno, de la mano de la integración consciente de estas fuerzas, por medio de la sensibilidad artística y ritual, puede llevar a la liberación y al reconocimiento elevado de sí mismo. Se entiende lo que hace parte de una totalidad como aquello que la compone en sí misma. Al darse la oportunidad de observar y vivir sin necesidad de rechazar, negar o apartar partes esenciales, se rompe el dualismo, y se abre la posibilidad de transformar por medio de la unidad.

Más adelante se dio nacimiento al género dramático, donde ambas potencias se verán fusionadas en un mismo arte: el teatro, que será arte y ritual a la vez. En el drama antiguo lo principal no son las palabras sino el simbolismo presente en todo lo que se desarrolla durante el acto, en cada detalle. La escenografía, el maquillaje, la música y la iluminación, juegan un rol fundamental para la interpretación de este género. Así, se produce una atmósfera de espectáculo dramático que abarca todas las manifestaciones teatrales posibles, donde la función apelativa del lenguaje y la ausencia de un mediador entre el mundo creado y el espectador, le exigirá al público apropiarse del género literario, suscitando así una experiencia catártica. El drama hará parte de todos aquellos que se encuentran presentes en su representación, dando al espectador un rol sumamente importante frente a este tipo de expresión artística. Esta expresión tan profunda pudo tener lugar gracias al permiso que se dieron estos hombres de vivir sus creencias y sentimientos de manera libre, y a la posibilidad de divinizar tanto el 'bien' como el 'mal', aceptando todo lo que compone al ser humano. Su sensibilidad fue plasmada en una cultura en donde los mitos son desgarradores, y el

sufrimiento y el arrepentimiento fueron transformados en arte a fin de poder ser superados. Convirtieron el dolor en alabanza a la vida misma.

Al observar a esta cultura se puede entender mejor la relación entre arte y ritual. El arte se compone de ritual en su creación y exposición, y todo ritual es artístico en su forma y desarrollo. El ritual se fundamenta en su valor simbólico, en cómo se plasma una creencia o ideología en un acto de tradición, donde la memoria histórica queda configurada en este mismo. El arte, como actividad o producto con una finalidad estética y comunicativa, compone en su interior simbólico, emociones, ideas y creencias. Nos encontramos frente a dos formas tradicionales de expresión humana que tienen el interés común de comunicar, transmitir, sublimar y sanar, mientras se plasma en la historia la experiencia de la existencia misma. Ambas actividades comportan en ellas un mismo fin, el cual es primordial para la integración de un *umwelt* consciente: dar sentido a las cosas.

El *umwelt* que se desarrolla en la tecnosfera de la inmediatez, en la industrialización que elige por preferencia lo artificial, por encima de lo natural, sumerge en un capitalismo tóxico donde el arte mismo ya no requiere del esfuerzo humano para ser creado. La reproductibilidad técnica tuvo un interés político en sus inicios, pero como la mayoría de nuestros inventos, terminó trastornándose. El valor del proceso artístico se fue desacralizando en la futilidad de lo instantáneo y así mismo, también su simbolismo. La obra de arte que antes estaba al servicio del ritual, primero mágico y luego religioso, pasó a tener un valor prácticamente solo exhibitivo y económico; una experiencia exclusivamente visual, a veces sin trasfondo, o con un trasfondo rebuscado. Vivimos una sensibilidad trastornada por la velocidad y la búsqueda de la 'perfección' antinatural. En una era donde los objetos nos invaden y el sistema nos enseña a ver como indispensable lo innecesario, el sentido se ve

reemplazado por la satisfacción inmediata. A través de la televisión, las redes sociales, las películas de acción, los juegos, la publicidad omnipresente y mucho más, se entrena la sensibilidad del ser humano para ser esclava del capitalismo, mientras se retira de su vida el valor del instante, de las vivencias y del compartir. En la inmediatez de lo digital, por medio de imágenes, se reciben estímulos constantes que trastornan los sentidos sumergiendo al sujeto en un mundo de sensaciones creadas para distraer en un entretenimiento falso. La segregación continua de dopamina convierte a la tecnología en herramienta para aliviar, para evadir el estrés y el aburrimiento, y al aceptar habitar en esto, se genera un mundo donde no se tolera ya la frustración, ni se sabe valorar la espera. Al aceptar una realidad donde tener un celular es indispensable, se acepta también el sometimiento cerebral. Se acepta atrofiar su desarrollo mientras se entrega el control de los pensamientos y deseos a las nuevas tecnologías. Guiados por medio de una suerte de hipnosis colectiva, nos alejamos del contacto con la realidad natural y nos sumergimos en la apariencia.

Nikolaas Tinbergen (1907-1988), zoólogo neerlandés, analizó el fenómeno de la atracción por lo antinatural. En los años 50, experimentó con animales, añadiendo elementos artificiales a sus vidas con el fin de ver sus reacciones. En los resultados de sus estudios mostró cómo los objetos artificiales provocan en los animales acciones instintivas mucho más fuertes que las comunes. El pez gasteroideo (*Gasterosteus aculeatus*), propio de acuarios domésticos, atacó de forma mucho más agresiva e insistente a una imitación de otro pez hecha de madera, pero con colores más vívidos. Los pájaros abandonaron a sus huevos por otros más grandes hechos de arcilla. Y la mariposa nacarada (*Argynnis paphia*), prefirió a un cilindro con rayas marrones girando, mucho más que a otra mariposa de su especie. En todos los casos eligió al cilindro e intentó reproducirse con él. Estos estímulos a los cuales Tinbergen llamó estímulos supernormales, son los mismos que inundan nuestro presente

industrial capitalista. Estamos rodeados de objetos sin trasfondo que le dan un sentido artificial a nuestra existencia; mientras ignoramos la plasticidad de nuestros cerebros y la predisposición que tenemos frente a estos elementos, terminaremos prefiriendo siempre una realidad inventada (Tinbergen, 1983).

Así es como el ser humano sumergido en el presente industrializado vive una vida falsamente apolínea, con fotos perfectamente editadas y sonrisas estructuradas minuciosamente por sus ortodoncistas. Una vida que paralelamente desborda de ironías dionisiacas incomprensibles. Y es que en un sistema que se encarga de alejar las mentes de las formas más puras de expresión, entendimiento y aceptación de la existencia, desarrolladas por el ser humano, se distorsiona inevitablemente la capacidad de dar sentido a sus acciones. Es necesario recordar, como decía Walter Benjamin, que el objeto es la fresa, pero la imagen que comporta en ella es la experiencia fresada. Es importante seguir teniendo vivencias que nos recuerden que la vida es más que una simple imagen, y que en su contenido podemos encontrarnos siempre con la magia de lo verdaderamente real.

La multiplicidad de *umwelten* y la interculturalidad nos dan un alcance gigante de expresión y si se tomara desde la consciencia nuestro transcurso histórico y cultural, podríamos siempre admirarnos como especie desde nuestras diferencias. Aceptar la dualidad para apropiarnos también de nuestras partes más oscuras, es esencial para entender que no somos seres fragmentados. Así como el lenguaje nos separó en un inicio, también puede unificar de nuevo aquello que quisimos apartar por miedo. Entender la dualidad y aceptarla, es el primer paso para comprender que todo hace parte de una unidad. Desde ese lugar se asumen las diferencias como simples expresiones de un mismo conjunto, posibilitando la disolución del *conflicto entre consciencias*. El arte y el ritual serán entonces, formas

esenciales para experimentar desde la consciencia creadora, la totalidad de lo que somos, y acercarnos más a un *umwelt* no condicionado.

En este punto surge la importancia profunda de hacernos conscientes de la adaptabilidad biológica tan elevada que tenemos los seres humanos, y de cómo de la misma forma en que nos sometimos biológicamente a actitudes sociales, por habernos dejado llevar por nuestra historia sin una pausa a observarla y direccionarla, también podemos moldear de nuevo nuestros comportamientos con el fin de modificar nuestra genética a largo plazo, en pro de un futuro mejor. Podemos fomentar el autoconocimiento, o seguir implantando en nosotros mismos comportamientos que nos lleven a la destrucción y la inconsciencia por siempre. Es nuestra decisión dejar de nutrir la ansiedad generada por el *tiempo construido* y el afán de resultados materiales. Está en nuestras manos no perder el sentido.

#### **4.2. Deconstrucción del *umwelt* condicionado por medio de la experiencia mística**

Hemos visto cómo el ser humano se ha adaptado a vivir realidades múltiples y cómo esto lo ha llevado a desconectarse de la realidad de origen. Al suceder esto, se conecta a fondo con su percepción condicionada y establece como realidad la apariencia dual de su interpretación. Desde su individualidad se separa del mundo y del *otro*, mientras se somete a un sistema que le inculca un tiempo impropio y utilitarista, convirtiéndose en producto y alejándose de la esencia de la existencia, de poder ser en sí mismo y de manera consciente. El *umwelt condicionado e individualista* separa al sujeto humano de su especie y lo encierra en una burbuja donde el autoconocimiento deja de ser una prioridad, pues al darle un valor de verdad a la apariencia de una realidad inventada, lo esencial de los fenómenos queda enmascarado y olvidado. En el punto histórico de la humanidad en el que nos encontramos nace una nueva prioridad, la cual es, hacernos conscientes de lo que hemos dejado atrás. De

lo que trasciende nuestro sistema y hasta cierto punto, nuestra percepción de las cosas. Para recuperar la capacidad de conectar y lograr salvar aquello que hemos destruido, es necesaria una desestructuración de la consciencia, con el fin de reformular nuestros principios y empezar a actuar desde la presencia. De la mano del ritual, se puede poner en común la variedad de *umwelten* existentes, entendiendo que la diferencia no es más que una unidad separada en opuestos. Al poner en común nuestras distintas consciencias, se abre la posibilidad de caminar en conjunto como especie.

Pero entonces, ¿cómo ver la realidad que se encuentra tras la realidad que observamos día a día? Si pensamos en esto, la forma más directa de ver aquello que no vemos podría ser intentando dejar de ver, justamente, aquello que vemos todo el tiempo. Al cerrar los ojos nos encontramos con un ejercicio profundo de conexión con la realidad más allá de nuestro procesamiento constante, y que ha sido llevado a cabo por el ser humano desde hace más de 5000 años por medio de las prácticas meditativas. Luego de realizar estas prácticas, el místico se encuentra en una fuerte dificultad para explicar en palabras lo que vivencia en sus experiencias, pues justamente, al alejarse de aquello que lo construye, se aleja también de sus conceptos y de su lenguaje. La forma en que expresará lo aprehendido, hablará mucho más que las palabras mismas, pues es por medio de sus actos que mostrará una visión claramente transformada por el fluir del despertar energético. Del observar profundamente, pero de una forma poco convencional, pues esta no se da desde los ojos sino desde el interior.

La mística ha sido problema de la epistemología y de la ciencia por muchos años debido a su inefabilidad. Por esto mismo, estas disciplinas se han encontrado con múltiples dificultades para abordarla. La afirmación de la obtención de un conocimiento directo de la realidad a través de estas prácticas se ha convertido en amenaza para la ciencia, pues al no

poder analizar con precisión lo sucedido durante la experiencia, se ven obligados a situarla en la periferia del conocimiento, y por lo tanto, a declarar su falibilidad. “La ciencia como narración es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de la verdad” (Cadavid Ramírez, Lina Marcela, 2012, p.197), experiencia analizada desde conceptos, premisas y creencias ‘justificadas’ por una percepción propiamente humana de los fenómenos. Sin embargo, la ciencia como narración, límite de toda justificación, se encuentra con el deber de inmiscuirse en todos los campos del conocimiento, y es por esto que a pesar de las dificultades no puede escapar de adentrarse, o por lo menos, intentar acercarse más a la mística.

Dentro de la fenomenología de la mística, se han expuesto dos rasgos fundamentales de la experiencia mística, con el fin de describir su singularidad. El primer rasgo es el *misterio*, como “la realidad absolutamente anterior y superior al hombre que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura” (Velasco, 1999, p. 253). El segundo rasgo es la *pasividad mística*, descrita como “una manera particular de relación con lo real en la que el sujeto deja de ser activo y centro de la relación y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca” (Velasco, 1999, p. 253). En la experiencia mística este segundo rasgo es mostrado con una intensidad tan poderosa que la epistemología se ve obligada a interesarse en dejar de reducirla a la simple tradición. El conocimiento inmediato que el místico afirma obtener de la realidad, tiene lugar en esa *pasividad mística*, y hace que una vez terminada la experiencia, el sujeto se encuentre frente a una realidad totalmente renovada. La pasividad sugiere la ausencia del sujeto, para en su lugar, establecer la consciencia de este mismo, pero retirando por completo sus condicionamientos. Ahí, se encuentra en un espacio en el que la experiencia espiritual y la libertad individual se

presentan como autoridad, desafiando las normas establecidas. En ese momento el místico se da cuenta de que ha vivido siempre en una realidad construida.

Mientras que la práctica de la mayoría de las actividades implica el desarrollo de hábitos y el establecimiento de condiciones, las prácticas místicas pueden ser mejor entendidas como lo totalmente contrario: Un esfuerzo persistente para llegar a liberarse de todo condicionamiento, de funciones compulsivas de la mente y el cuerpo, de las respuestas emocionales habituales. (Eliade, 2005, p. 67-78).

Al reducir la consciencia del mundo externo, se transforma la estructura básica de relación con lo real. El análisis de los estudios neurocientíficos ha demostrado cómo durante la experiencia mística, a nivel cerebral, se disminuye significativamente la actividad del lóbulo parietal posterior, el cual se enfoca principalmente en la construcción del sentido del yo y de los límites corporales. La corteza prefrontal dorsolateral, la cuál se encarga del pensamiento analítico, reduce también en gran medida su actividad. Estas dos zonas son esenciales en el funcionamiento del neocórtex, que es la parte de nuestro cerebro que se desarrolló en el momento en el que empezamos a simbolizar la realidad y a constituir nuestro lenguaje. Recordemos que es en esta zona del cerebro en donde se hace posible el lenguaje, y así mismo, el análisis de nuestros conceptos, símbolos y narrativas. El místico se encuentra entonces en un momento donde se suspende su narrativa del yo, y donde el pensamiento discursivo y el análisis simbólico racional se ven disminuidos (Beauregard & Paquette, 2006; Brewer et al., 2011). Así es como en esta alteración de los procesos habituales de filtrado y categorización cognitiva, se deja de lado la tendencia a interpretar y clasificar la experiencia, para así dar paso a una percepción mucho más inmediata, en donde la estructura conceptual ya no será más la protagonista (Newberg & Waldman, 2010). En esta suspensión de la

tendencia a automatizar los patrones identificados, se deja de ver a la experiencia mística como la construcción de una nueva realidad, y se le empieza a entender, de manera más profunda, como la deconstrucción de lo que ha consolidado el ser humano desde su cultura e historia, para dar paso a una realidad no permeada por su mundo construido.

En esta nueva recepción de la realidad, un mensaje claro de unificación es transmitido al sujeto, que deja de seleccionar estímulos externos, cesando el proceso de consciencia ordinaria (contemplación), para dar paso continuamente a la apertura de esta misma, (renuncia). Estos efectos complementarios actúan en el sistema nervioso central, activando áreas cerebrales que se han mantenido subutilizadas culturalmente. En esta experiencia tiene lugar una transformación, no sólo al nivel del pensamiento, sino también en la forma de percibir la realidad tanto interna como externa. Luego de haber percibido por fuera de la apariencia todo cambia, pues se trascienden las máscaras creadas por la consciencia. Más allá de la hipnosis artificial, se encuentra en la disolución, un espacio de paz y entendimiento universal.

Pero con todo esto surge una cuestión nueva, ¿si el juicio que generamos de las experiencias se da en el neocórtex, cómo es posible entonces que la experiencia mística parezca tener un significado simbólico? Esto es posible ya que durante la experiencia mística, aunque el neocórtex se desactiva, a la vez sucede una activación elevada del cerebro antiguo en estructuras subcorticales específicas. La amígdala y el sistema dopaminérgico vendrán a generar un énfasis en la intensidad de las emociones vividas durante la experiencia, ocasionando una sensación de deleitación profunda y de sentido superior; mientras en la ínsula se dará un estado de interocepción (percepción de las señales internas del cuerpo) más completo, brindando de forma natural la presencia total frente a lo que se vivencia (Newberg

& d'Aquili, 2001). Ahora bien, la fuerza simbólica de esta experiencia se verá en el aumento de la actividad del hipocampo, el cual viene a ser sumamente relevante en cuanto al entendimiento de la vivencia mística en sí misma, pues esta zona del cerebro permite el acceso a memorias de patrones cognitivos universales. Estas memorias son consideradas por la neurociencia como una transmisión genética, y hoy en día sabemos que esa transmisión influye en las respuestas cerebrales.

Para Carl Jung, estas estructuras predisuestas serán consideradas como emociones o imágenes simbólicas que no han sido aprendidas individualmente pero que se repiten en todas las culturas y épocas (Jung, 1968). Las definirá como contenidos psíquicos universales heredados que forman parte del inconsciente colectivo, a las cuales llamó: *memorias arquetípicas*. Algo así como una base de datos universal configurada en un lenguaje anterior a las palabras, común a todos y compartida entre todos. Esta idea es supremamente relevante, pues mientras la ciencia se dedica a describir la experiencia desde la capacidad de sus tecnologías, se dejan de lado posibilidades que aún no han sido descubiertas, ya sea por la falta de instrumentos para realizar estos estudios, ya sea por la misma anulación de las posibilidades que se da al reducir los fenómenos a algo humanamente calculable. Más allá de lo que conocemos, se encuentra en esta idea junguiana una pregunta de mucha profundidad: ¿y si la memoria cognitiva compartida que la ciencia identifica como fenómeno atado a los genes, se encuentra en realidad en campos informacionales más allá de los canales sensoriales clásicos? Así como la información codificada en la experiencia mística no es comprendida desde nuestras narrativas construidas, esta misma podría darnos justamente, una apertura hacia lo identificable desde estructuras que trascienden nuestro concepto de la percepción, condicionado por nuestro mundo construido. Esta idea del acceso universal a una memoria unificada será atendida en el siguiente capítulo.

A la luz de los relatos que hacen los místicos, la experiencia mística se daría cuando el hombre traspasa los límites de su propio yo, que limita, condiciona y reduce lo real intelectual, emocional y moral; al traspasar dichos límites se vislumbra la realidad objetiva, absoluta, verdadera en el hombre. A la luz de un enfoque naturalizado, esta experiencia se lleva a cabo en todos los modos de relación de nuestro sistema nervioso central con el mundo externo (De la Milagrosa, 2011 p. 25).

En la mística se encuentra un nuevo núcleo, una nueva forma de apreciar aquello que aún se encuentra detrás de lo impuesto, de ver lo que es invisible para los ojos dentro de sí mismo. La voluntad exigida para lograrlo se encuentra en el mismo movimiento de la energía interna. En la respiración que transporta el cambio, pues potencia la voluntad como impulso propio de ir más allá de lo que es evidente. Dentro de las células del cuerpo, específicamente en las mitocondrias, el oxígeno es empleado para producir la energía con la que realizamos todos nuestros procesos biológicos. Sin oxígeno no se produce energía y la célula muere. Todos los cambios físicos requieren de energía. Desde la física cuántica y la electrónica, se entiende a la modulación de energía como necesaria en la transmisión de información pues hace posible la distinción entre un primer y un segundo estado. Sin energía no existe la posibilidad de transportar un mensaje, en breve, la información se expresa según la modulación energética, que es necesaria para crear, transportar o eliminar información. En la experiencia mística se da una conexión profunda con la respiración que es esencial para que un cambio pueda ser generado, y que a su vez hace posible el desplazamiento de información por medio de esa misma energía. En esta capacidad de mirar hacia adentro para experimentar la realidad y conectar con ella desde una forma de comprensión totalmente renovada por la conexión con la respiración, nos encontramos con el segundo rasgo fundamental de la

experiencia mística. Ahí, el sujeto deja de dirigirse hacia la realidad, deja de buscar entenderse y definirse dentro de ella, pues ya no necesita ser el centro de la relación. El cambio lo lleva a ser convocado por la realidad misma, es ella quién se dirige entonces hacia él.

Llevar a cabo estas prácticas puede ser difícil para un ser que ha creado una identidad, pues por medio de ella se aferra a su espacio individual de aprehensión, apegándose a una visión propia de las cosas que componen el universo. Desde el lenguaje dual el hombre se apropia de sus juicios, y desde la realidad material se aleja de la realidad biológica. Se aleja de la dificultad misma que puede representar desenvolverse sin comodidades. En esa distancia el *umwelt condicionado* fomenta el *conflicto entre consciencias*, pues la diferencia no se acoge. Y es en la negación de la diferencia que instauramos la gran consecuencia que llamamos hogar, y por miedo a la incertidumbre, la establecemos como verdad.

Si ya expresábamos que apertura y lenguaje son capacidades íntimamente relacionadas entre sí y posibilitantes de la experiencia, punto de partida para la formación de nuestras subjetividades y de la formalización de la realidad, seguidamente tenemos que aceptar, también, que éstas son, a su vez, las que permitirán la generación de “mundos”, entendiendo por mundo a todo espacio en donde haya diferencia ontológica y, con ello, de la misma manera, generarán la existencia humana. Estas capacidades, permiten abrirse a lo externo, estableciendo una relación abierta con el medio cultural, en el cual todo sujeto humano se inserta, esto es con su realidad inmediata (Orlando J. Vidal, 2007, p. 133).

En esta generación de distintos mundos se construye la variabilidad de *umwelten*, y al no disponer de un puente para poner en común la subjetividad de estas realidades creadas es que se facilita el *conflicto entre consciencias*. Para vernos como seres impersonales tendríamos que desligarnos completamente del lenguaje, pues es nuestra forma primaria de concebir y expresar los fenómenos. Pero dentro del mismo término “impersonal” se sobreentiende que debemos abandonar todo aquello que nos pertenece como individuos para lograr este cometido de apariencia inverosímil. Así es como inevitablemente necesitamos de la experiencia individual para poder comprender y resignificar nuestro ego, para unificarnos y entender el universo y aquello que lo compone como un todo en conjunción. Desde la individualidad nos identificamos y entendemos la dualidad que compone a la existencia y a nuestro lenguaje, para luego comprender que todo esto no es más que una *unidad*. Para trascender los condicionamientos hay que aceptar primero que estamos condicionados.

Aquellos dedicados a la contemplación, a la meditación y a la observación interna, han podido percibir la energía de transmisión de entendimiento que reafirma la conexión que tenemos los seres humanos con el universo del cual hacemos parte. El asceta tiene una perfecta comprensión de lo que hace, no deja de lado nunca su conciencia del actuar. Se apropia de su existencia desde adentro, logrando así una comprensión máxima de sus procesos mentales y consecuentemente, un control de estos mismos. Control que se da de manera natural al no rechazar ninguna emoción, sensación o deseo. Al observar sin miedo, reconociendo la humildad necesaria para alcanzar el equilibrio. La acción vendrá después, y será mediada por una comprensión más amplia de lo que sucede internamente.

El hombre cumple todas estas funciones automáticamente, sin darse cuenta de cada gesto suyo, sin estar presente en su propia vida orgánica y psíquica. Esta “presencia”,

que recomiendan muchas técnicas ascético-contemplativas hindúes, es una fórmula psíquica de lo real. El devenir ciego e insignificante significa la “ausencia” del hombre, la precariedad de su iniciativa en el Cosmos, su participación inconsciente e involuntaria en el drama cósmico; en una palabra la irrealidad humana (Mircea Eliade, 2005, p. 75).

Para muchos, el mensaje recibido en la experiencia mística, ha sido la confirmación vívida de la concepción panteísta. Otros, a través de la devoción espiritual, y por lo tanto, la comprensión completa de este sistema, han logrado establecer en vida ejercicios que demuestran la aplicación práctica que se puede llegar a tener luego de reconocerse como parte de un todo. Se genera un respeto del mundo más profundo pues se deja de identificarse como algo separado de él. Deshacerse de la apropiación hace que cesemos de vernos como seres individuales, y nos empecemos a dibujar como parte del fluir general de la naturaleza. Desde la voluntad de conectar con la respiración y con prácticas rituales místicas, podemos encontrar un espacio de comunicación común entre todos, donde la interacción entre consciencias ya no sea una dificultad, sino una posibilidad de apertura hacia el panteísmo que todos podemos presenciar en nuestro interior, dejando de lado la individualidad destructiva, para así superar nuestras diferencias.

La naturaleza se encuentra frente a nosotros y nos expresa día a día su sabiduría. De la magia de lo desconocido nace todo aquello que establecemos definitivamente. De la luna viene el tiempo y de observar viene nuestra capacidad de ordenamiento. De cerrar los ojos nos queda el aprendizaje más grande, ese que no podemos expresar en palabras sino solamente en acciones. En la práctica ritual nos encontramos con nosotros mismos y con el *otro*, lo observamos y lo entendemos como reflejo infinito de lo que somos también.

### **4.3. Más allá de las palabras se encuentra la unidad**

Al mirar el cielo me encuentro conmigo misma, con el origen del tiempo no fraccionado en palabras. En las nubes me veo, en su esencia tornadiza y en sus colores, que para una mente repleta de nociones, evocan infinitos sentimientos. Y en su composición de vapor y agua me siento. Al igual que en los ríos y mares, donde fluye el agua como en mi cuerpo fluye mi sangre. Y entonces me encuentro con la tierra que piso desde mi nacimiento, con el suelo que me ancla y en el que también me veo. Con sus nutrientes que componen de igual manera mis huesos, mis neuronas y mis dientes que me permiten procesar el alimento. Y al ingerir ese alimento, proveniente de la misma tierra que simboliza el paso de todos mis ancestros, de aquellos que viven y vivieron, también me encuentro. En las plantas con las que comparto genes y un mutualismo que permite tanto mi existencia como la de ellas. Respirando, existiendo, coexistiendo en una danza simbiótica de entrega desinteresada, brindando el elemento necesario para la vida del otro sin pedir a cambio nada. Cuando me encuentro en los animales no humanos y entiendo que mis comportamientos y mis pensamientos se producen de manera semejante a como se producen los de ellos, entiendo que ahí estoy yo también. En el ADN que compartimos, en los elementos de las estrellas, en la intuición de la luna reguladora de seres y mareas, en el sol, reflejo de la energía infinita, de la energía vital, de mi voluntad de crecer y evolucionar. Al mirar el cielo me encuentro haciendo algo que todas las especies hemos hecho desde el inicio del tiempo, me encuentro con la acción de observar el infinito, el misterio de aquello que está más allá y que puedo permitirme contemplar en un momento de presencia, de conexión con el Todo. Al conectar conmigo misma, en un instante de armonía, me encuentro con lo más esencial de la existencia: respirar, ser y estar.

La energía entrelazada con el suelo al caminar, con el *otro* y su *umwelt*, reflejo infinito de sabiduría interna, que aprendo desde afuera hacia adentro y desde adentro hacia afuera. El camino soy yo, pues al cerrar los ojos, me encuentro con la sabiduría infinita que conecta a todos los seres y a todos los tiempos. A veces pareciera venir de lejos, pero en realidad está cerca y podemos ir también hacia ella. Si no, la naturaleza de todas maneras nos sabe encontrar. Nos traza el camino de retorno constantemente. Ella siempre nos habla, solo debemos estar dispuestos a escuchar.

Cada vez que intentamos acercarnos al universo desde la ciencia, nos topamos con la magia inminente que habita la realidad. Cuando observamos el macrocosmos, el cuerpo humano y el microcosmos, podemos ver tres sistemas que funcionan de una manera analógica. En el universo nos encontramos con estructuras fractales en su distribución; en el cuerpo, a su vez, se puede notar este mismo esquema estructural, como por ejemplo, en el sistema circulatorio o en el sistema respiratorio. A nivel molecular y atómico, se han notado comportamientos que muestran similitudes con patrones fractales tanto en su distribución como en sus estructuras. Este fenómeno de auto-similitud, a diferentes escalas, refleja la interconexión presente entre todo lo que existe.

Mientras la energía de las estrellas en el espacio crea nuevos cuerpos celestes al liberarse, nuestro metabolismo transforma los nutrientes en energía química que será utilizada por las células para que las funciones vitales del cuerpo puedan darse y, a nivel subatómico, nos encontramos con la energía cinética que da lugar a las interacciones entre electrones, átomos y moléculas. El equilibrio entre orden y caos se verá reflejado en estos tres mecanismos.

Sorprendidos por la similitud en la diversidad, hemos estudiado el ADN de diferentes especies, comprendiendo desde la ciencia que la vida tiene un origen común. En los genes altamente conservados que codifican la información necesaria –ribosomas, enzimas metabólicas básicas, proteínas estructurales celulares– para fabricar el ARN y las proteínas, que construyen y hacen posible el funcionamiento de los organismos, nos encontramos con la similitud genética más maravillosa: en funciones esenciales para la vida, todos somos lo mismo. De este modo, tanto bacterias, como plantas y animales, compartimos genes básicos heredados de ancestros comunes (National Human Genome Research Institute, 2020). En esta similitud genética encontramos al ADN del ser humano emparentado en un 90% con el de un gato, en un 70% con el del pez cebra y en un 60% con la mosca de la fruta, al igual que con un árbol de plátano (NHGRI, 2005; Howe et al., 2013; Rubin et al., 2000). Estos son solo algunos ejemplos de cómo, incluso ante organismos que consideramos tan diferentes a nosotros, seguimos estando emparentados desde la similitud de la naturaleza unificadora.

Mientras tanto, el ser humano desconectado del Todo por la diferenciación arraigada, se sumerge en una estabilidad inventada, en su burbuja que ineludiblemente lo encierra en su percepción y sentidos subjetivos. Y si se encontrara frente a un gigante, y se preguntara si una roca es dura o blanda, se daría cuenta de que es dura únicamente para sí mismo. Así como un líquido relativamente caliente solo lo será para quién se encuentre a una temperatura inferior a este elemento. Los adjetivos creados para calificar las cosas son relativos a la disposición de cada quien, de cada especie, de cada ser. Pero el hombre, al verse como el único con la capacidad de analizar, razonar y dar respuestas en sonidos articulados de lo procesado, se creyó dueño de la razón, del entendimiento, y así mismo de la verdad. Declarando su sistema de análisis como el único con valor pertinente, pues solo olvidando la relatividad de las cosas

es que se puede tener la última palabra siempre. Al encerrar su *umwelt* en una estructura antropocentrista, alimenta el *conflicto entre consciencias*, pues esta visión lo lleva a sobreponer un *umwelt* sobre otro por considerarlo mejor o más correcto. ¿Cómo decirle a la especie humana que no son dioses traídos al universo para descubrirlo y definirlo? Nadie tiene el derecho de establecer como invariable, un flujo que es inconstante y eterno.

Y es que en el concepto mismo de Dios evocamos eternidad. La eternidad de aquello que no surge, pues de eso mismo surgen todas las cosas. Conceptualmente hablando, el inicio debe partir siempre de algo anterior a él mismo, y es por esto que para que un Dios (origen) sea posible, este debe haber existido siempre. Frente a esta idea, primordial en el desarrollo del pensamiento, pues es la pregunta misma por el inicio del Todo, se encuentra el hombre ante su condición de mortalidad. Visualiza su inicio y su final como el origen de todas las posibilidades y la anulación de todas estas. La dualidad de la luz y la oscuridad. El miedo a la oscuridad, a lo impermanente y lo desconocido que trasciende la estabilidad y el orden. En su huida a la duda, disfraza en orgullo y ambición, su condición de ser económico en disociación. Superpone su realidad creada sobre cualquier otra, nublando el proceso de asimilación de los ciclos naturales que posibilitan el encuentro, la empatía, la aceptación y la rendición ante lo que es, tal y como es. La huida a lo impermanente y a lo incierto, confluye en la negación de la definición misma de lo que es la existencia. Por miedo a no saber lo que vendrá, se decide entonces ignorar la muerte, pues ese nudo establecido por el lenguaje como un final, no se puede resolver pues no se puede ver ni tocar. Así, el hombre vive ignorando aquello que es inevitable, pues es más sencillo silenciar la incomodidad que afrontar y aceptar la totalidad de lo que es, tal como es. En este cuerpo somos mortales y esa incertidumbre debe ser vista como fundamento de verdad, pues nos conecta también con la importancia del rumbo consciente. “Es imposible una libertad para la muerte si esta queda

encerrada en la propia vida” (Han, 2015, p. 15).

En la sociedad occidental nos encontramos con rituales fúnebres donde se le da protagonismo al lamento y al dolor, pues donde lo material se agota, pareciera no quedar mucho más. La ausencia se convertirá entonces en un peso generado por el apego y la necesidad de permanencia. En diversas tradiciones orientales y numerosas cosmovisiones indígenas, nos encontramos con rituales donde la muerte es sacralizada, pues se comprende como transformación y no como final. No se busca definir a la incertidumbre como vacío, sino que se comprende como posibilitante de la continuidad que traspasa al cuerpo. Pues el tiempo no se detiene en ese momento. En este tipo de visión se celebra la vida, la memoria reflejada en el cuerpo del difunto que retorna a su vínculo eterno con la naturaleza. En “*El libro tibetano de los muertos*” se describe cómo en el contexto de los monjes tibetanos se dirige al cuerpo del difunto en su camino hacia la transformación. Estos rituales se realizan con mantras y prácticas de meditación que duran siete días, tiempo que tardaría la consciencia, según esta tradición, en atravesar siete bardos para culminar en reencarnación o en iluminación. En fuentes académicas se habla sobre la práctica tibetana *tukdam*, como estado de meditación postmortem, donde los practicantes permanecen en estado meditativo luego de su muerte clínica, reflejando en sus cuerpos una mínima descomposición por largos periodos. Esta pausa que se da en el tiempo de descomposición biológica natural del cuerpo es posibilitada por el estado de muerte consciente. ¿Y qué es más que una consciencia plena, si no es vivir presente hasta su último segundo?

Los estudios científicos que se han realizado frente a estas prácticas se quedan cortos, pues al solo analizar los cuerpos de los difuntos desde la actividad eléctrica cerebral, se deja de lado otras posibilidades aún no descubiertas. No debemos olvidar que mucho de lo que

antes era considerado magia, ahora es considerado ciencia. Así, esta idea genera una gran apertura para la investigación y el cuestionamiento. ¿Será posible que al decidir tomar un camino de consciencia, presencia y conexión con la vida, nos acerquemos también a la comprensión, o por lo menos, a una asimilación distinta de su otra cara, la muerte? Aquí nos encontramos frente a la magia, el diálogo inevitable entre la mística y la ciencia, entre lo desconocido y lo tangible. Por un lado, nuestras ideas, nuestras palabras y la noción de *hiatus* de Von Uëxkull que nos habla del ‘cortocircuito’ que sufre el instinto humano como pausa en su actuar, dentro de la cual se ve forzado a crear significados, antes de “ir” o “accionar” en su mundo circundante, pues desde su neocórtex se ve obligado a estructurar el mundo para darle sentido a la realidad objetiva antes de decidir cómo interactuar con ella. Por otro lado, el cerebro primitivo, donde se halla lo más instintivo de nosotros y donde se lleva a cabo la regulación de funciones vitales, como el control del sistema nervioso autónomo y la homeostasis, esenciales para la adaptación al entorno. En términos evolutivos se relaciona con procesos básicos de supervivencia como la regulación del hambre, la sed, el sueño y las respuestas emocionales. En ese lugar se halla la glándula pineal, productora de melatonina –hormona que regula el ciclo circadiano– y también de DMT (N, N-dimetiltriptamina), molécula de gran interés tanto para los místicos como para los científicos, pues se ha visto relacionada con el nacimiento, la muerte y la meditación.

En este análisis neurocientífico se puede visualizar cómo el lenguaje, producido en el neocórtex, separa al ser humano de sus funciones más esenciales, razón por la cual en muchos casos se le da prioridad a la idea construida y no al instinto. En el caso de los animales no humanos esta zona cerebral se encuentra desarrollada únicamente en los primates, los cetáceos y los elefantes, y evolucionó en ellos desde funciones adaptativas como la cognición social, el mapeo espacial sofisticado y la autoconsciencia, a diferencia del

caso del ser humano donde la creación del lenguaje fue el eje central de su desarrollo. En estas especies de animales no humanos no hay una disonancia entre su existencia y su entorno. Ahora bien, si nos detenemos a analizar el cerebro antiguo, este es el único que compartimos entre todas las especies animales, y en él se produce el DMT, que es la molécula que producimos todos los seres vivos, incluidas las plantas. Al interpretar símbolos religiosos, conceptos espirituales o ideas filosóficas, las zonas del cerebro que se activan son la corteza prefrontal lateral, el lóbulo temporal medial y redes semánticas distribuidas del neocórtex (Dehaene, 2020). Por su parte, hemos visto que la experiencia mística se da en el cerebro antiguo y no en el neocórtex, pues este segundo se ve inhibido. Teniendo en cuenta este planteamiento, ¿será posible asumir a la experiencia mística como portadora de un mensaje común a todas las especies, y no como una experiencia únicamente traducible por la mente humana e influida por su cultura?

El filósofo y psicólogo estadounidense William James (1842-1910), fundador de la psicología moderna, abordó las experiencias místicas desde un enfoque científico, buscando describir sus efectos prácticos. En *The Varieties of Religious Experience (1902)* desarrolló un método fenomenológico y pragmatista, por medio del cual estudió más de un centenar de testimonios, realizando un análisis comparativo de esta experiencia en múltiples tradiciones. Tuvo en cuenta experiencias místicas vividas por cristianos, sufíes, practicantes hindúes, budistas e individuos ateos. Se dedicó a estudiar este fenómeno por fuera de categorías teológicas, sin buscar evaluar ni validar ninguna verdad doctrinal. Entonces se encontró con la identificación de un mismo testimonio en todas las formas de misticismo. Sin importar la barrera cultural presente, todos experimentaron estados de unidad, de reconciliación, de fusión con un más allá de la consciencia ordinaria (James, 2002). La mística podría entonces ser entendida como fenómeno que atraviesa culturas y doctrinas, y que al suceder en el

cerebro antiguo, se configura universalmente desde un lenguaje anterior a las palabras.

Volviendo a la idea junguiana mencionada en el capítulo anterior, sobre las *memorias arquetípicas*, nos encontramos frente a una idea de suma profundidad. La mística como posibilitante del acceso a una información de unificación, atraviesa la experiencia humana de la percepción construida, por medio de la activación de una zona cerebral que se ha mantenido subutilizada, conectando al ser humano con la capacidad de comprender más allá de sus palabras instauradas. Al trascender el concepto de dualidad propuesto por el lenguaje, se encuentra con la capacidad de entenderse como parte del Todo, mensaje que es recibido de manera directa y concreta como si llegara desde un campo de información anterior (o simultáneo) a todo lo existente. Pero si consideramos que nuestra única manera de percibir la realidad es estando en contacto y procesamiento directo con esta misma, así como la única manera legitimada de comunicar sería la interacción entre individuos por medio de las palabras, ¿cómo sería posible recibir información desde un espacio en el que no hay ni procesamiento de un estímulo externo, ni contacto con una comunicación lingüística?

Jacobo Grinberg-Zylberbaum fue un psicólogo, neurofisiólogo e investigador mexicano que desarrolló trabajos experimentales de exploración de la conciencia humana, la percepción, las posibles interacciones no locales entre cerebros, y las prácticas chamánicas desde un enfoque experimental. En uno de sus estudios, iniciado en 1987, experimentó la interacción telepática entre dos individuos para determinar si la estimulación cerebral de uno podía observarse en el otro, sin estímulo sensorial convencional. Lo que hizo fue colocar a siete pares de participantes en cámaras de Faraday aisladas electromagnéticamente a más de 14 metros de distancia, pidiéndoles meditar por 20 minutos, antes de exponer a uno de cada par a destellos de luz aleatorios. Durante este experimento se midió la actividad cerebral con

electroencefalografía de manera simultánea en ambos participantes, llegando al fascinante resultado de que el segundo participante –siempre y cuando hubiera estado previamente en contacto con el otro– mostró patrones similares a los del primero, a pesar de no recibir ningún estímulo visual directo (Grinberg-Zylberbaum, 1994). Este estudio fue publicado por Grinberg como evidencia experimental a favor de los fenómenos que interpretó como correlaciones no locales entre cerebros, sosteniendo la idea de que la conciencia puede interactuar con campos informacionales más allá de los canales sensoriales clásicos. De ahí desarrolló su “Teoría Sintérgica”, en donde tomó conceptos de física cuántica para proponer que el cerebro no solo percibe la realidad, sino que también percibe la *lattice*, comprendida como una matriz o campo informacional que subyace a toda la realidad y que contiene toda la información posible del universo.

En este contexto nos encontramos con un espacio más allá del espacio físico material en donde las consciencias pueden encontrarse, comunicarse y percibir un mismo mensaje. De ahí podemos comprender cómo la comunicación misma trasciende nuestros conceptos y palabras, y cómo la información trasciende, en muchos casos, nuestro mundo perceptible con los sentidos convencionales. Así como en el experimento los individuos pudieron percibir aquello que percibía el otro, al conocerlo, sin necesidad de estar expuestos al mismo estímulo, puede ser que al hacer parte de un Todo que conocemos, pues venimos de este mismo, también podamos percibir la información que este entorno de origen nos comunica.

Volviendo entonces a la experiencia mística y entendiéndola ahora como el acceso a este espacio de información y comunicación más allá de las palabras, y que nos conecta directamente con el mensaje que transmite el Todo que nos rodea, podemos entender entonces que lo que nos une a todos es la capacidad de comprender que estamos unidos. De

percibir esta unión desde un mensaje que todos podemos recibir pues estamos estructuralmente formados para experimentarlo. Nuestro cerebro se encuentra preparado para experimentar la unión desde prácticas internas y externas, y el DMT cómo molécula producida internamente al meditar y durante la experiencia mística, se encuentra presente en todos los seres de la naturaleza. Esta molécula es consumida de manera ceremonial y como ritual de conexión en sus distintas preparaciones por las culturas indígenas del Amazonas de Perú, Brasil, Colombia, Ecuador y Bolivia. Todas estas comunidades encuentran en ella la sanación y la posibilidad de tratar problemas físicos, mentales y espirituales, práctica que se verá reflejada en sus sistemas culturales, los cuales integran el equilibrio con el entorno natural, el respeto de todos los seres, el sentido comunitario y la cooperación. Estos valores esenciales son los mismos evocados por el hombre entregado a las prácticas meditativas. Si la experiencia mística se configura además desde un lenguaje químico que nos es común a todas las especies, ¿la unión, como idea contenida en este lenguaje anterior a las palabras, se encuentra entonces evocada también por la naturaleza misma de las cosas?

El *hiatus* generado por el desarrollo de un mundo interno lingüístico, separa los procesos naturales y la acción de nuestro cerebro, que se encontraba desde un inicio ya completo para la supervivencia en el entorno natural. ¿Cómo es posible que poseamos una parte de nuestro cerebro dedicada a conectarnos con los ciclos de la vida, con el nacimiento y la muerte, y que esta se haya mantenido subutilizada por milenios? Desde el enfoque materialista que le da nuestro *umwelt* a nuestra especie, nos encontramos con la necesidad de contradecir los ciclos naturales. De no dormir para optimizar, de no comer porque no hay sustento disponible.

Nuestra realidad superpuesta concertada por las experiencias humanas compartidas,

traducida en lenguaje, y establecida a través de un pacto social, declarará en última instancia lo que es real y lo que no, lo que es verdadero y lo que es falso. De esta forma se conforma nuestro mundo, donde el hombre se sumerge en su representación lingüística como mecanismo para aprehender la realidad objetiva que le rodea. Todo objeto existente para el ser humano pasa por un significado lingüístico.

Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, sus miradas se limitan a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibir formas, sus sensaciones no conducen en ningún caso a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas (Nietzsche, 2017, p. 4).

Vivir en nuestra percepción como si fuera la verdad última, nos lleva a la mentira como medio de subsistencia y es de esto que hablará profundamente Nietzsche. Verdad y mentira serían opuestos, pero la verdad no existe, o por lo menos no en nuestras representaciones. Su propuesta frente a esta condición es aceptar a la realidad como una ficción, y no como una ficción verificada, pues esto le quita su carácter ficticio inicial. Las ficciones que debemos olvidar, son aquellas de las que se ha olvidado que son ficciones (Nietzsche, 1873). Esta convención a la cual hemos llegado a fin de no perdernos en lo confuso de lo indeterminado, debe ser reconocida como lo que es, pues el sentido moral de la verdad es irreal. Los parámetros sociales establecidos como medios para facilitar la vida en comunidad, no pueden ser asumidos como una realidad descubierta y deben ser entendidos desde su origen natural, y no como norma impuesta. Si no dejamos de lado el miedo a lo diferente y a lo desconocido, seremos producto de nuestro mundo creado eternamente, perdiendo así la curiosidad, la búsqueda infinita y hermosa de contemplación. La capacidad

de poner en duda será entonces nuestra salvación frente a la aceptación de la mentira como realidad. Primero, deconstruir nuestros conceptos, para después encontrar la no dualidad, en un ritual de unión para la puesta en común de todos nuestros *umwelten*.

El sentido extramoral se encontraría al aceptar que nos hallamos encerrados en nuestra percepción y parámetros externos que nos habitan y constituyen de forma subjetiva a cada uno. Dejando de lado el lenguaje y los conceptos, en breve, todo lo humano que hemos construido y que nos aleja cada día más de la realidad en sí misma, pues como vivimos sin verdad alguna aparentemente alcanzable, la forma más cercana de acercarnos a la realidad sería dejar de volver más inaccesible, lo inaccesible. Dejar de apropiarnos de nuestra percepción de manera arraigada.

En el Dzogchen, una de las tradiciones más profundas y esenciales del budismo tibetano, considerada como el nivel más alto de las nueve vías de la escuela Nyingma, se tiene como objetivo reconocer directamente la naturaleza fundamental de la mente por medio de prácticas meditativas y contemplativas. Nace entonces el término *Rigpa*, reconocido por Chögyal Namkhai Norbu (1938-2018), uno de los últimos maestros nacidos en el Tíbet tradicional que pudo tener una educación completa antes de que el Tíbet dejara de ser un estado autónomo, y pasara a estar bajo el control de la República Popular China, entre 1950 y 1960. *Rigpa* hace alusión a la consciencia no permeada por los conceptos y las emociones reactivas. Lo que se busca en esta tradición es la experiencia directa de reconocer lo que está presente en la misma mente, con el fin de realizar este *rigpa* o consciencia despierta. Al reconocer la experiencia como un espejo, se entiende que no es algo que nos ocurre, sino que es un reflejo que muestra el estado de presencia y de consciencia de quien la percibe. Desde la práctica se puede encontrar un espacio sumamente interesante donde la trascendencia de la

ilusión del yo, se encuentra ya no como una transformación, sino como una revelación, pues se entiende como intrínseca a la consciencia que percibe. Es la misma consciencia despierta antes de que aparezca cualquier emoción o pensamiento. A continuación dejaré una breve explicación de cómo llevar a cabo (en una de sus formas) esta práctica milenaria, con el propósito de disolver un *umwelt condicionado* y disponerlo a crear un puente hacia la realidad de origen, hacia una relación más transparente con el tiempo y con el *otro*.

Cierra tus ojos. Toma tres respiraciones profundas. Vamos simplemente a reconocer algo que ya está presente. Siente tu cuerpo, el mundo exterior, los sonidos, los pensamientos, las sensaciones, permite que todo esté tal y como está. No necesitas controlar nada. Al encontrarte frente a la emoción, no la reprimes ni la niegas, tampoco buscas justificarla ni transformarla. La notas tal y como es, manifestándose como espejo de tu consciencia, la dejas ser y estar. Después giras tu atención hacia la consciencia que percibe. Te preguntas: ¿quién se está dando cuenta de esto? ¿qué es aquello que está consciente de lo que se presenta? Reconoces el espejo que refleja lo percibido. Hay sonidos, y algo que los escucha. Hay pensamientos, pero también algo que los conoce. No intentes encontrarlo como un objeto, simplemente reconoce esa presencia. La sensación de consciencia, sin forma, sin palabras. La sensación de quién percibe sin ser definido por su percepción o emocionalidad. Los pensamientos vienen y van, como nubes en el cielo, pero el cielo se mantiene inalterado. Descansas en esa sensación que no busca ni analizar, ni mejorar, solo ser y estar. Reconoces que la experiencia está dentro de la consciencia y no la consciencia dentro de la experiencia. Deja que todo ocurra en esa apertura. Respirando profundo, abres los ojos, y notas como la presencia no se va, como siempre ha estado ahí.

La presencia no es algo que se crea, es algo que se reconoce. En ese momento se vive la capacidad consciente de reconocer aquello que surge, sin perderse en ello. La emoción existe, pero sin absorber ni condicionar. Desde la experiencia más ligera, desaparece el “yo” sólido, sediento de apropiación o represión, de reacción y definición. Te reconoces a ti mismo a través del espejo de tu percepción, sin buscar controlar o manipular aquello que llega. Entendiendo a la naturaleza en sí misma como perfecta en su equilibrio natural, donde todo lo que surge evoca también ese mismo equilibrio. La compasión emerge entonces, y la confusión mental desaparece. Se entiende a la consciencia ya no como limitante, esclava de sus emociones, sino como herramienta para experimentar la interdependencia de todos los fenómenos: la no dualidad unificadora.

La verdad nos antecede y está inscrita en un lenguaje que va más allá de las palabras. Por eso, como diría Nietzsche, la única verdad es la verdad en sentido extramoral. Esa que se encuentra en una verdad ficticia aceptada como propuesta de la realidad y no como hecho establecido. Este sentido sólo puede ser encontrado olvidando el sentido de las cosas previamente impuesto. Dedicando el tiempo a la admiración del flujo incesante de la realidad. Dejando de lado la realidad no fáctica del lenguaje y de sus imágenes creadas para verlas como lo que son: imágenes metafóricas, alegorías e hipérbolos creadas a través de la imaginación y de lo que la percepción considera pertinente percibir de la apariencia. Para luego, suprimir esas imágenes, pues solo puede crear quien olvida. Y así, finalmente, creer entregadamente a la ficción, como un niño cree entregadamente al presente. Creer en la verdad no como asunto de certeza sino como asunto y, sobre todo, deber de la acción.

## 5. Conclusión

Este trabajo surge de una pregunta filosófica muy profunda que nos traspasa a todos: ¿Qué es la realidad? Dudar incluso de aquello de lo cual dudamos nos lleva a entender la apertura que se encuentra en el misterio, en la experiencia misma de estar vivos. La percepción es la manera que todos tenemos para aprehender lo real y por eso debe ser cuestionada, pues es desde ella que se procesa la experiencia y se construye todo conocimiento. En el trabajo filosófico que conlleva preguntarse, se encuentra la semilla de la modestia, pues se entiende al conocimiento no como algo estable y completo, sino como un movimiento constante que se alimenta de toda experiencia. De todo y de todos se aprende.

Así, la oportunidad que nos brinda el poder interactuar se convierte en una herramienta de crecimiento personal invaluable. ¿Pero cómo interactuar sin barreras cuando la diferencia parece separarnos? El lenguaje nos brinda la oportunidad de poder encontrarnos en nuestras ideas, de compartir nuestras experiencias y seguir generando más conocimiento. Sin embargo su estructura dual parece limitar la percepción misma de los fenómenos, pues desde el juicio, se genera la primera interferencia ante lo desconocido. El *conflicto entre consciencias* es la representación de la mente dual fragmentadora, que así como separa los fenómenos en opiniones y realidades, también separa a la comunidad desde la interferencia producida en el individuo que se cierra a acoger aquello que se le presenta.

En una sociedad en donde la economización de los elementos naturales se impone como herramienta alienadora de los cuerpos, nos encontramos frente a la comprensión de algo mucho más profundo: el acceso a un campo informacional, que tiene como mensaje de fondo la unificación, y al cual podemos acceder desde sentidos que trascienden lo material.

La primera mención documentada de la idea de *lattice* de Grinberg, abordada en el presente trabajo académico, y que conecta con la idea junguiana de las *memorias arquetípicas*, aparece en los Vedas aproximadamente en el 1500-1000 a.C. mencionada como *Akasha*, que significa “éter” o “espacio sutil”, y se describe como el elemento primordial que contiene toda la información del universo, en donde acontecimientos y conocimientos estarían expresados desde un estado de coexistencia. Este elemento, descrito dentro de muchas corrientes espirituales y filosóficas, representa el conocimiento desde la atemporalidad, pues no se encuentra organizado en una secuencia lineal a diferencia de la forma en la que estructuramos el tiempo desde la experiencia humana. Esta atemporalidad implica que el conocimiento no se crea ni se destruye, sino que se actualiza. Las ideas, descubrimientos o comprensiones profundas no surgen de la nada sino que se manifiestan cuando una mente o una cultura se vuelve capaz de sintonizar con patrones de información que ya existen en ese campo. Por eso, a lo largo de la historia, conocimientos similares emergen en lugares y épocas distintas sin contacto directo entre sí: no porque sean transmitidos de manera lineal, sino porque responden a estructuras universales accesibles desde distintos puntos del tiempo. Desde esta perspectiva, el tiempo no es una propiedad del conocimiento, sino una forma de percepción propia de la conciencia encarnada. En este contexto, los fenómenos dejan de entenderse como eventos aislados y se perciben como expresiones temporales de patrones atemporales. Lo que cambia no es el patrón en sí mismo sino la forma en que el patrón se manifiesta. Así, un principio puede aparecer como mito, fórmula matemática, símbolo religioso o ley física, dependiendo del marco cultural y del estado de conciencia desde el cual sea interpretado.

La geometría sagrada representa las formas fundamentales mediante las cuales la información atemporal se organiza y se vuelve manifiesta. Figuras como el círculo, la espiral, la proporción áurea o los sólidos platónicos no pertenecen a una época ni a una

cultura específica: son estructuras universales que se repiten en la naturaleza, en el cuerpo humano, en la arquitectura y en los sistemas cosmológicos. Por ello se consideran un lenguaje que precede a la materia y al tiempo histórico.

El éter fue reconocido como elemento antes de la teoría de la relatividad por James Clerk Maxwell (1831-1879), científico enfocado en la física teórica y el electromagnetismo, y por Albert Michelson (1847-1931) y Edward Morley (1838-1923), científicos dedicados a la física experimental, quienes lo llamaron “éter luminífero”, y lo postularon como medio invisible que llena todo el espacio. En ese entonces se pensaba que permitía la propagación de la luz y otras ondas electromagnéticas, al igual que en el caso del sonido que necesita aire para poder ser propagado.

Más adelante este concepto fue reinterpretado por Nikola Tesla (1856–1943), físico e inventor serbio-estadounidense, que desarrolló gran parte de su obra bajo la premisa de que el universo está permeado por este éter, como medio energético universal. Lo propuso ya no solamente como un soporte para la propagación de la luz y las ondas electromagnéticas, sino también como un reservorio dinámico de energía e información accesible mediante tecnologías y resonancia. Tesla creía que la energía contenida en el éter podía ser capturada y transmitida a distancia sin la necesidad de emplear conductores físicos, anticipándose al concepto de energía inalámbrica global, y sentando las bases conceptuales y tecnológicas necesarias para que varias décadas después se pudiera materializar este concepto en nuestra tecnósfera. Así, postuló la existencia de ondas longitudinales en el éter, diferentes de las ondas electromagnéticas transversales descritas por Maxwell. Estas ondas, según su hipótesis, podrían interactuar con la materia y la conciencia de formas aún no comprendidas por la física convencional (Cheney & Uth, 1999). Esta conceptualización del éter se relaciona

directamente con la idea de los registros *akáshicos* de la tradición védica, pues en ambos casos se propone un medio omnipresente que almacena y transmite información, accesible mediante estados o dispositivos capaces de sintonizar con su frecuencia natural. Así, los experimentos de Tesla no solo buscaban la posibilidad de generar una energía inalámbrica, sino que también implicaron de manera implícita, la posibilidad de interactuar con un campo de información universal. Tesla afirmaba que sus invenciones surgían como imágenes vívidas, casi externas, que él simplemente observaba y refinaba mentalmente.

La pérdida que tuvo este científico en el financiamiento de sus investigaciones y que lo llevó al descrédito académico tuvo mucho que ver con la dimensión ética que abordó siempre en sus investigaciones, pues su objetivo principal era el avance de la humanidad y no la acumulación de riqueza. Proponer su idea no economizable de transmitir la energía de manera gratuita y no medible, lo llevó a convertirse en una amenaza para el capitalismo, y por ende, quedó en el olvido. Murió solo y pobre, y tras su muerte, el gobierno de Estados Unidos confiscó sus documentos, alegando razones de seguridad nacional, lo que alimentó muchas especulaciones posteriores. Dentro de esta misma línea podemos también mencionar el caso de Jacobo Grinberg, quien desapareció de manera misteriosa en 1994 mientras aún se encontraba en la planificación de varios experimentos para seguir desarrollando su “Teoría Sintérgica”.

Así nos encontramos en un mundo donde el misterio de un elemento adicional, no economizable, queda en el olvido, pues apertura a la posibilidad de comprender al tiempo como fenómeno relativo, y a la unificación como posibilidad de encontrarnos más allá de la dualidad impuesta. Esto no coopera con el *umwelt construido*, pues en sus principios evoca un valor comunitario que podría tumbar por completo el sistema impuesto. Sin embargo, el

acceso a este elemento es inevitable, pues a diferencia de los elementos naturales que ya han sido domesticados en el *umwelt* industrializado, este mismo por su condición de inmaterialidad, solo puede ser controlado por medio de la alienación de las consciencias. Esta alienación que se da por medio de los elementos economizados que atan al cuerpo y los sentidos a lo material, es transmitida en el *umwelt funcional* en donde el saber es considerado como posesión humana. Aceptar este campo informacional como un espacio de conocimiento diferente pondría en duda la legitimidad del mismo sistema epistemológico del *umwelt construido*, retirándole el poder de dominar las mentes por medio de la transmisión directa de una verdad única establecida. Por esto mismo es que se mantiene al sujeto pensante alejado de estados inalienados que puedan acercarlo a esta idea. Sin embargo, la posibilidad de trascender lo tangible por medio del sentir que atraviesa lo construido, habita en todos nosotros y no puede ser domesticada, pues la presencia no puede ser vendida ni comprada.

Aquí se encuentra la importancia de cuestionar su percepción y el influjo del *umwelt*, pues al comprender la posibilidad de trascender la ilusión por medio del estado de presencia, podemos no solamente salir de la interpretación de la apariencia, sino también traspasar la subordinación a la economización del tiempo y de las acciones. En este ejercicio se reconocen los filtros históricos, culturales, económicos y afectivos que condicionan el *umwelt*, y cómo estos mismos se encuentran fuertemente moldeados por el capitalismo industrial que instrumentaliza a la percepción por medio de la producción, la eficiencia, el consumo y la utilidad. Así se llega a cuestionar los acuerdos establecidos que enseñan a ver al tiempo como recurso, al cuerpo como herramienta, a la naturaleza como objeto, y a los otros como medios y competidores. En este espacio donde se permite suspender la reacción automática, volviendo a la experiencia directa del aquí y del ahora, se revela al *umwelt* capitalista como constructo que no es natural ni inevitable, y que al ser una construcción

histórica que organiza lo que se percibe, media a los individuos desde la alienación de sus consciencias. Comprender cómo este *umwelt* por medio del ruido constante, la aceleración, la fragmentación de la atención y la abstracción del trabajo, separan radicalmente al sujeto del mundo, permite tomar una distancia crítica en donde el individuo deja de identificarse completamente con el entorno impuesto y empieza a percibirlo como un marco que puede ser transformado, o al menos, habitado de otro modo.

Cuando el individuo advierte que su percepción está entrelazada con el entorno, emerge una comprensión relacional de la existencia donde no hay un “yo” aislado observando un mundo externo, sino una co-emergencia constante entre consciencias, cuerpos, seres y medio ambiente. La unidad aparece entonces como una experiencia concreta de interdependencia, y ya no como una abstracción mística.

Por medio de la capacidad de abordar prácticas que disuelven el conflicto generado por la tecnosfera de la inconsciencia, se aprende a valorar la experiencia misma desde el sentido de las acciones. De aquí parte el camino para dejar de ser un engranaje funcional con objetivos puramente mecánicos. En el ritual, como forma de trascender el *umwelt construido*, se requiere habitar el cuerpo, el tiempo y el espacio sin la necesidad de reducirlos a la hiperproducción impersonal. En esta posibilidad se traspasa la condición del *umwelt construido*, pues se disuelve la alienación del cuerpo y de la consciencia al volver a su tiempo natural y al reconocer el potencial de acción que todos tenemos. Se recupera el sentido para retornar al movimiento consciente.

Reconciliarse con la unidad, por medio de la oportunidad de fluir con los fenómenos sin apropiarse de ellos, manifiesta en vivencia la coherencia interna y de continuidad con el

mundo, disolviendo así la fragmentación característica del sistema industrial capitalista. Al dejar de separarse de la realidad misma para soltar la responsabilidad de ser el portador de la verdad, se da origen a la posibilidad de percibir sin emitir un juicio. En la presencia nace la necesidad de retornar a un estado natural, pues se comprende que los condicionamientos no son propios y se reconoce al *tiempo construido* como una imposición que afecta las estructuras biológicas naturales. La conexión interna encontrada por medio de las prácticas meditativas será entonces una excelente manera para disolver la dualidad fragmentadora de espacios, seres y realidades.

Vivir sin sentido deja de ser una opción cuando se comprende de dónde viene la perturbación existencial del hombre moderno. Entonces entregar su energía por medio de la acción realizada sin un significado propio, deja también de ser una opción. Se comprende que la riqueza se encuentra en la certeza del obrar, y no en la riqueza material. Se comprende que el sentido está en la presencia que se puede tener en cada acto, y no en el resultado futuro.

Más allá de la alienación a las representaciones y las separaciones de la mente dual, la posibilidad de habitar la consciencia desde un estado de presencia y unidad se vuelve esencial para un enfoque consciente de la acción. La idea de no dualidad más allá de los conceptos conecta con el origen de todas las cosas, pues brinda la posibilidad de unificarse en un lenguaje anterior a nuestras creaciones humanas. Donde todo nace solo puede haber unidad, pues parte de lo mismo y por ende hace parte de esa totalidad. En ese espacio sin lenguaje, la manera de comunicar es puramente energética. Así como en el ritual que comunica por medio de la respiración, la vibración del sonido y el movimiento del cuerpo, y en donde la intención puesta en la presencia, moviliza hacia la creación consciente, pues se da sentido a la realización de aquello a lo que se le ha dado importancia.

Así, cuestionar la subjetividad de la percepción y comprender el *umwelt* no son ejercicios meramente teóricos, sino prácticas de desautomatización de la consciencia. Ambos gestos desarticulan una de las bases más profundas del *umwelt* moderno: la ilusión de una consciencia autónoma, separada y transparente a sí misma. Revelar el carácter construido del mundo que se habita, abre un espacio para la presencia y para la experiencia de unidad, que desafía, desde adentro, las bases perceptivas y existenciales del capitalismo industrial.

La *unidad* sólo puede ser experimentada dejando de lado el "engaño, la adulación, el fraude, la murmuración, la hipocresía, el vivir del brillo ajeno [...] el teatro ante los demás y ante uno mismo..." (Nietzsche, 2017, p. 1). Dejar de sumergirse en la mentira de la representación y de enmascararse ante los otros por miedo al rechazo es indispensable para un reconocimiento de la naturaleza interna y externa, para dejar de alimentar el orgullo automático por medio de prácticas vacías que anulan las capacidades humanas más esenciales, y así posibilitar la reestructuración de nuestra sociedad desde el autoconocimiento y la conexión con una realidad inalienada. Por medio de la práctica consciente podemos dejar de ser una especie herida por sí misma y así detener la pérdida de la sensibilidad en la artificialidad y las necesidades creadas.

La amplitud que se extiende más allá de estas palabras es aquella que difícilmente puede ser estudiada desde el lenguaje, pues lo antecede. Es la posibilidad de encontrar un espacio donde al acercarse desde la humildad y la compasión, sólo puede quedar la emoción más primaria de todas, aquella que se encuentra al nacer y al morir: hacer parte del Todo.

## 6. Bibliografía

- Uexküll, J. von. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* (M. Guntin, Trad.; obra original publicada en 1934). Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.
- Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York, NY, USA: Harcourt Brace & Company.
- LeDoux, J. E. (2012). *The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life*. New York, NY, USA: Simon & Schuster
- Margulis, L., & Sagan, D. (1995). *What is life?* Berkeley, CA, USA: University of California Press.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas III: Espumas. Esferología plural* (I. Reguera, Trad.). Madrid, España: Siruela.
- Haff, P. K. (2014). *Humans and technology in the Anthropocene: Six rules. The Anthropocene Review*, 1(2), 126–136. <https://doi.org/10.1177/2053019614530575>
- Han, B.-C. (2019). *La desaparición de los rituales* (A. Barja, Trad.). Barcelona, España: Herder.
- Velasco, J. M. (1999). *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid, España: Trotta.
- James, W. (2002). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. Mineola, NY, USA: Dover Publications.

- Zerubavel, E. (1989). *The seven day circle: The history and meaning of the week*. Chicago, IL, USA: University of Chicago Press.
- Medina, M. (1985). *De la technè a la tecnologia*. Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- López-Otín, C., Blasco, M. A., Partridge, L., Serrano, M., & Kroemer, G. (2013). *The hallmarks of aging*. *Cell*, 153(6), 1194–1217.
- Horvath, S. (2013). *DNA methylation age of human tissues and cell types*. *Genome Biology*, 14 (10), R115.
- Hafele, J. C., & Keating, R. E. (1972). *Around-the-world atomic clocks: Predicted relativistic time gains*. *Science*, 177 (4044), 166–168.
- Ashby, N. (2003). *Relativity in the Global Positioning System*. *Living Reviews in Relativity*, 6 (1), 1.
- Damasio, A. R. (1996). *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. R. (2011). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona, España: Destino.
- Damasio, A. R. (2000). *Sentir lo que sucede*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Andrés Bello.
- Damasio, A. R. (2012). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona, España: Destino.
- Deco, G., Cruzat, J., & Kringelbach, M. (2019, 4 de febrero). *Brain songs reveal the timescale of conscious processing in the human brain*. *Nature Communications*.
- Fincher, D. (Director). (1999). *Fight Club* [Película]. Estados Unidos: 20th Century Fox.

- Pontzer, H., Raichlen, D. A., Wood, B. M., Mabulla, A. Z. P., Racette, S. B., & Marlowe, F. W. (2012). *Hunter-gatherer energetics and human obesity*. *PLoS ONE*, 7(7), e40503. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0040503>
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad*. Israel: Kinneret Zmora-Bitan Dvir.
- Karra, E., O'Daly, O. G., Choudhury, A. I., Yousseif, A., Millership, S., Neary, M. T., et al. (2013). *A link between FTO, ghrelin, and impaired brain food-cue responsivity*. *Journal of Clinical Investigation*, 123(8), 3539–3551. <https://doi.org/10.1172/JCI44403>
- Environmental Literacy Council. (2024). *How many fish are killed by humans every year?* <https://enviroliteracy.org/how-many-fish-are-killed-by-humans-every-year/>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) informada por CNMSF. (2024). *FAO indica que la ganadería representa 12 % de las emisiones de gases con efecto invernadero*. Recuperado de <https://cnmsf.gob.do/>
- Food and Agriculture Organization of the United Nations, International Fund for Agricultural Development, United Nations Children's Fund, World Food Programme, & World Health Organization. (2025). *The State of Food Security and Nutrition in the World 2025 (SOFI 2025)*. FAO.
- United Nations Environment Programme. (2024). *Food Waste Index Report 2024: Think Eat Save, tracking Progress to Halve Global Food Waste*. UNEP.
- Reyes-García, V., & Pyhälä, A. (Eds.). (2017). *Hunter-gatherers in a changing world*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42271-8>

Paranaguá, P. A. (1997). *Arturo Ripstein: La espiral de la identidad*. Madrid, España: Cátedra Filmoteca Española.

Paz, O. (2014). *Obras completas I: La casa de la presencia. Poesía e historia* (2.<sup>a</sup> ed.). México: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1994)

Sartre, J.-P. (1989). *El ser y la nada*. Madrid, España: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1943)

Rizzolatti, G., Arbib, M. A., & otros. (1996). *Premotor cortex and the recognition of motor actions*. *Cognitive Brain Research*, 3, 131–141.

Britannica Editors. (2024). *Education in the earliest civilizations*. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/education/Education-in-the-earliest-civilizations>

Mark, J. J. (2023). *Educación en Mesopotamia*. World History Encyclopedia. <https://www.worldhistory.org/trans/es/2-2203/educacion-en-mesopotamia/>

Fiveable. (2025). *Education in Ancient China and India*. <https://fiveable.me/history-education/unit-1/education-ancient-china-india/study-guide/vclSxpxnCPIdz2mS>

Bremmer, J. N. (2017). *Greek religion and culture, the Bible and the ancient world: Essays in honour of T. J. Haarhoff*. Leuven University Press.

Marrou, H. I. (1956). *A history of education in antiquity* (G. Lamb, Trans.). New York: Sheed & Ward.

Aristóteles. (1998). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350 a. C.)

- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 350 a. C.)
- Nussbaum, M. C. (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.
- Polanyi, K. (1944). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Beacon Press.
- Del Rey, A., & Sánchez-Parga, J. (2011). *Crítica de la educación por competencias*. Universitas-XXI, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, 15, 233–246. Recuperado de <https://revistas.ups.edu.ec/index.php/universitas/article/view/15.2011.09>
- Heather, P. (2006). *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford University Press.
- Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Le Goff, J. (1964). *La civilización del Occidente medieval*. Ediciones Paidós.
- Bloch, M. (1961). *Feudal society*. University of Chicago Press.
- Duby, G. (1980). *The three orders: Feudal society imagined* (A. Goldhammer, Trans.). University of Chicago Press.
- Freud, S. (1920). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XVIII: Más allá del principio de placer; Psicología de las masas y análisis del yo; otras obras (1920–1922)*. Traducción de J. L. Etcheverry. Madrid, España: Amorrortu Editores.

- Ayala, F. J. (1995). *The difference of being human: Ethical behavior as an evolutionary byproduct*. En H. Rolston III (Ed.), *Biology, ethics, and the origin of life*. Jones and Bartlett.
- Nowak, M. A. (2006). *Five rules for the evolution of cooperation*. *Science*, 314(5805), 1560–1563. <https://doi.org/10.1126/science.1133755>
- Bshary, R., & Grutter, A. S. (2002). *Experimental evidence that partner choice is a driving force in the payoff distribution among cooperating individuals*. *Nature*, 417(6885), 975–978. <https://doi.org/10.1038/nature00854>
- Bronstein, J. L. (2015). *Mutualism*. Oxford University Press.
- de Waal, F. (2006). *Primates and philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press.
- Hamilton, W. D. (1964). *The genetical evolution of social behaviour. I & II*. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1–52), 1–16 & 17–52. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6)
- West, S. A., Griffin, A. S., & Gardner, A. (2007). *Evolutionary explanations for cooperation*. *Current Biology*, 17(16), R661–R672. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.06.004>
- Trivers, R. L. (1971). *The evolution of reciprocal altruism*. *Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57. <https://doi.org/10.1086/406755>
- Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Verde brillante: la sorprendente historia y ciencia de la inteligencia vegetal* (J. Benham, Trad.). Washington, DC, USA: Island Press.
- Huxley, A. (2020). *Un mundo feliz* (R. Hernández García, Trad.). Debolsillo. (Obra original publicada en 1932)

- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación* (P. López de Santa María, Trad.). Madrid, España: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1819).
- Tinbergen, N. (1973). *Experimentos de laboratorio y escritos (1932–1972)* (Vol. II). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Panikkar, R. 1998. *Iconos del misterio: La experiencia de Dios*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Cadavid Ramírez, L. M. (2012). *Pasividad mística y desautomatización: una comprensión naturalizada de la experiencia mística*. *Co-herencia*, 9(17), 195–217. Medellín, Colombia: Universidad EAFIT.
- Eliade, M. (2005). *La isla de Eutanasius: El concepto de la libertad en el pensamiento hindú*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- National Human Genome Research Institute. (2020). *Comparative genomics*. National Institutes of Health.
- National Human Genome Research Institute. (2005). *New genome comparison finds chimps, humans very similar at the DNA level*. National Institutes of Health.
- Howe, K., Clark, M. D., Torroja, C. F., Tarrance, J., Berthelot, C., Muffato, M., ... Stemple, D. L. (2013). *The zebrafish reference genome sequence and its relationship to the human genome*. *Nature*, 496(7446), 498–503.
- Rubin, G. M., Yandell, M. D., Wortman, J. R., Gabor Miklos, G. L., Nelson, C. R., Hariharan, I. K., ... Lewis, S. (2000). *Comparative genomics of the eukaryotes*. *Science*, 287(5461), 2204–2215. <https://doi.org/10.1126/science.287.5461.2204>

- Grinberg-Zylberbaum, J. (1994). *Telepathic interaction experiment details*. Psi Encyclopedia.
- Beauregard, M., & Paquette, V. (2006). *Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns*. *Neuroscience Letters*, 405(3), 186–190.
- Brewer, J. A., Worhunsky, P. D., Gray, J. R., Tang, Y.-Y., Weber, J., & Kober, H. (2011). *Meditation experience and default mode network activity*. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(50), 20254–20259.
- Newberg, A., & Waldman, M. R. (2010). *How God changes your brain*. New York, NY, USA: Ballantine Books.
- Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. New York, NY, USA: Ballantine Books.
- Jung, C. G. (1968). *Los arquetipos y el inconsciente colectivo* (R. F. C. Hull, Trad.). Princeton, NJ, USA: Princeton University Press. (Trabajo original publicado en 1959)
- Cadavid-Ramírez, L. M. (2011). *La experiencia mística: su comprensión desde una perspectiva naturalizada. En Memorias II Coloquio de Ciencia y Religión ¿una relación conflictiva?*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Orlando, J., & Vidal, L. (2007). *Lenguaje y lengua en la construcción de la individualidad y de la realidad. Contextos: Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales*, 17. Santiago, Chile: Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- Han, B.-C. (2015). *El aroma del tiempo: un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Barcelona, España: Herder.

Bardo Thodol (Padmasambhava). (1994). *El libro tibetano de los muertos* (M. Giménez, Trad.). Barcelona, España: Ediciones Obelisco.

Dehaene, S. (2020). *How we learn: Why brains learn better than any machine*. Nueva York, USA: Viking.

Nietzsche, F. (2017). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, España: Tecnos Editorial.

Cheney, M., & Uth, R. (1999). *Tesla: Man Out of Time*. New York: Simon & Schuster.