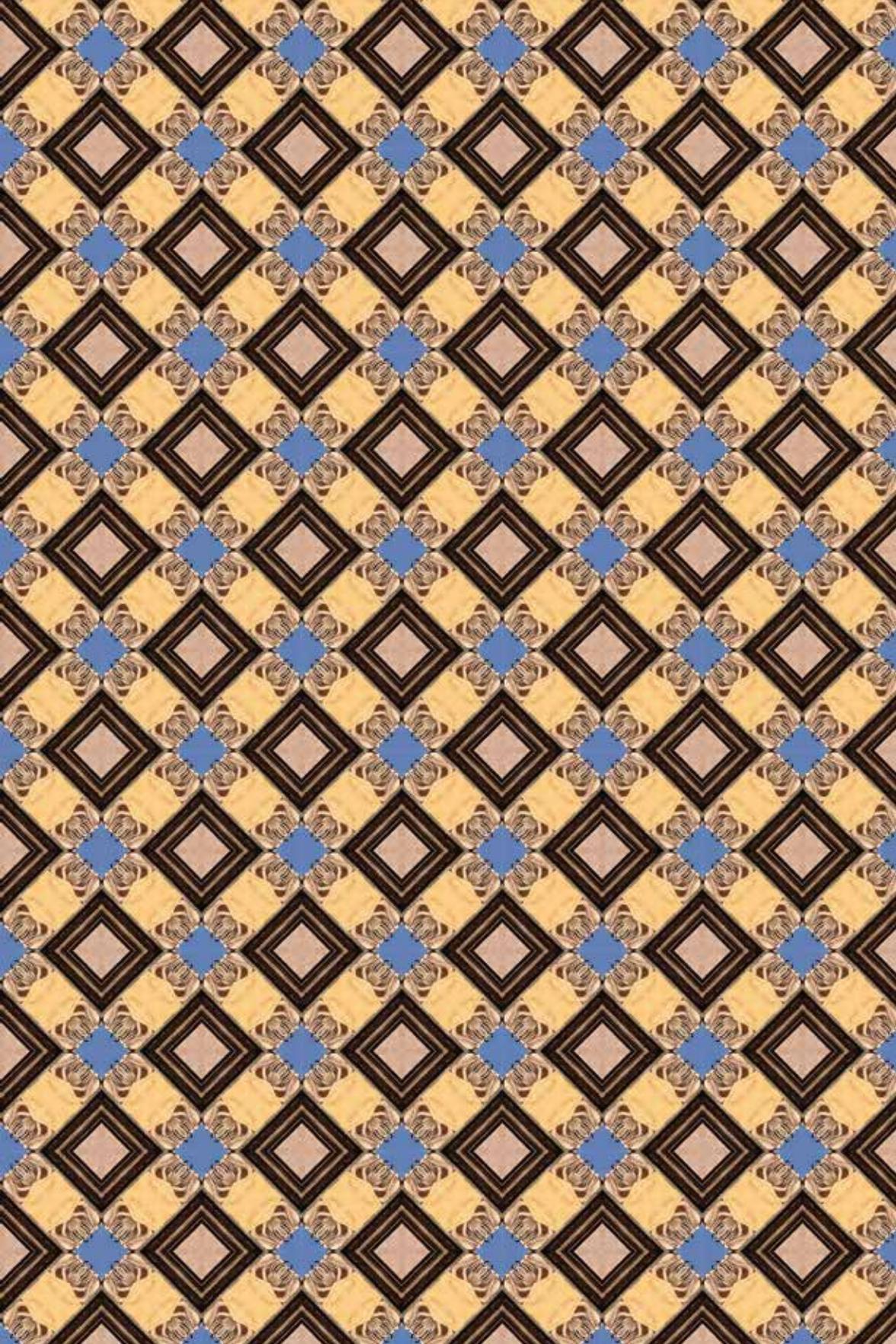


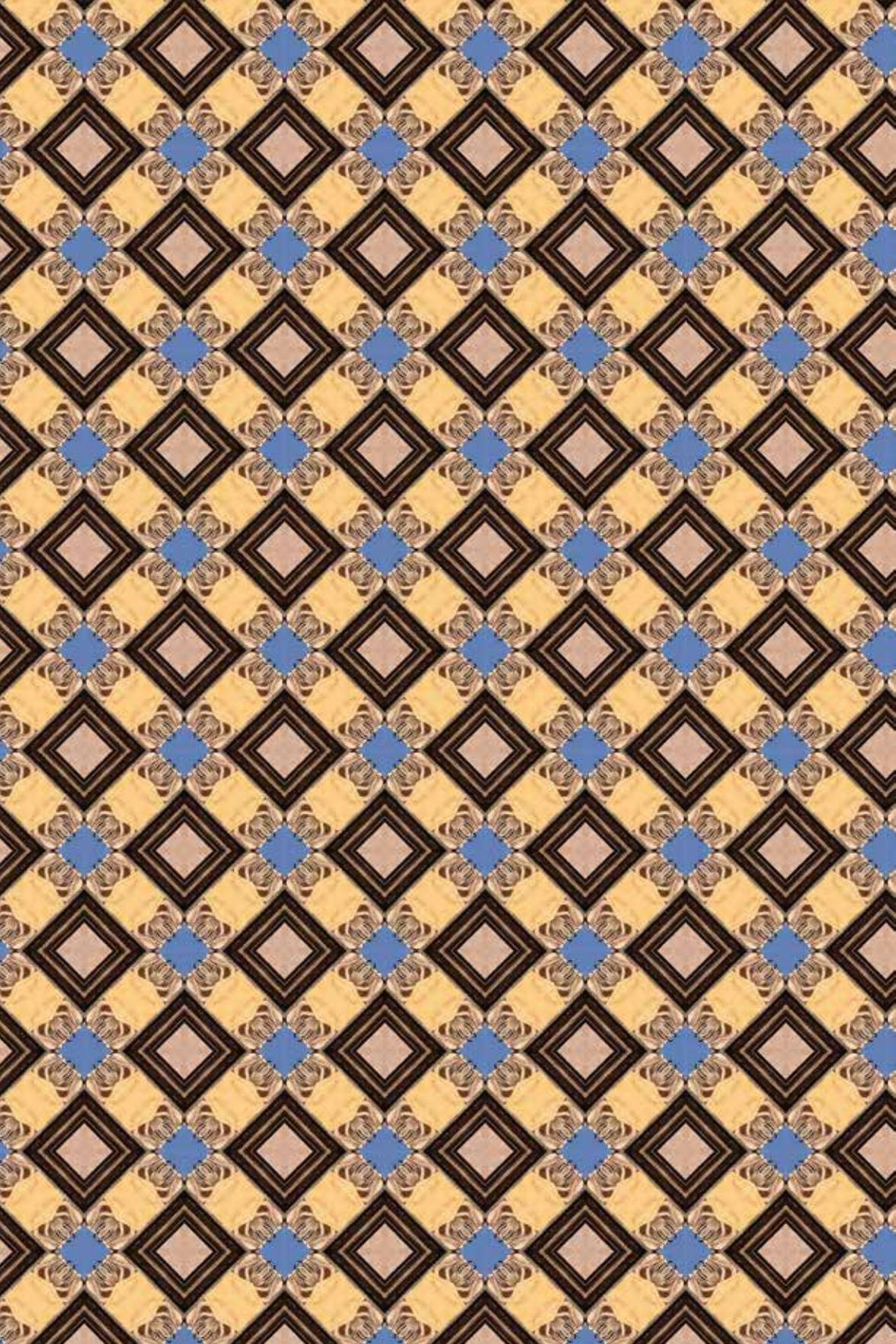
EL DINAMISMO MÍSTICO  
MÍSTICA, RESISTENCIA EPISTÉMICA  
Y CREACIÓN DEL MUNDO NUEVO

Eliás González Gómez









# EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo





*DIRECTOR*

Juan Manuel Escamilla González Aragón



*COMITÉ EDITORIAL*

G.G. Jolly, José María Llovet A., Alonso Rodríguez, Diego I. Rosales,  
Oswaldo Gallo-Serratos, Stefano Santasilia, Ignacio Quepons, Natalia Stengel



*CONSEJO EDITORIAL DE LA BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA*

Roberto Ochoa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

Eduardo González Di Pierro, UMSNH, México

Ángel Francisco Méndez Montoya, Universidad Iberoamericana, México

Carlos Mendoza-Álvarez, Boston College, EUA

Ignacio Quepons Ramírez, Universidad Veracruzana, México.

Virginia Aspe Armella, Universidad Panamericana, México

Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, México

Juan Carlos Pereda Failache, UNAM, México

Jean Robert, Universidad La Salle, México †

Carlos DÍaz Hernández, Universidad Complutense, España

Diana E. Ibarra Soto, Instituto Tecnol6gico de Monterrey, México

James Alison, Imitatio

Stefano Santasilia, Universidad Aut6noma de San Luis PotosÍ, México.



*CONSEJO TÉCNICO*

Rosario Rangel, Atilio Bustos González, Margarita Ontiveros



*JEFA DE REDACCIÓN:*

Tania Yáñez

EL DINAMISMO MÍSTICO  
Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo

Elías González Gómez



Elías González Gómez

*El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica  
y creación del mundo nuevo*

© 2022. Todos los derechos reservados por Aliosventos Ediciones AC.

Primera edición, 2022.

Colección Biblioteca de filosofía

Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,  
Querétaro, 76269. Teléfono: 442 467 8838.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra –por cualquier medio– sin el permiso previo y por escrito del editor.

Diseño de portada: Ma. Teresa Camacho Sandoval y Juan Antonio García Trejo

Cuidado editorial: Juan Manuel Escamilla y Ximena Peinado Fabregat

Diseño Editorial: Juan Antonio García Trejo

ISBN: 9798365474680

ISBN: 9798365474901

Producido, con amor, en México y Reino Unido.

Impreso en varias latitudes:

México, Estados Unidos, Reino Unido,

Francia, España, Italia, Japón.

A Gustavo Esteva †, por su ejemplo de vida;

A Javier Sicilia, por la inspiración;

a David Fernández SJ, por la oportunidad

y a Juan Martín Velasco †,

quien partió durante la elaboración de este libro.

# CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	11
PRÓLOGO	13
PRESENTACIÓN	19
ABREVIATURAS	24
INTRODUCCIÓN	25
<b>I EPISTEMOLOGÍA HEGEMÓNICA</b>	<b>43</b>
1. Abismalidad	45
1.1. Certeza	53
2. El ídolo que totaliza	55
2.1. Totalidad	55
2.2. Idolatría	63
3. Hacia un saber de la fe y la confianza	68
3.1. Confianza y docta ignorancia: ¿la mística como un occidente no occidentalista?	72
<b>II LA INVERSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LA RELACIONALIDAD</b>	<b>79</b>
1. Lévinas: la inversión de la intencionalidad desde el Rostro del Otro	82
1.1 El Otro	83
1.2. Mismidad del Mismo	84
1.3. Infinito	85
1.4. Deseo	86
1.5. La alteridad de la verdad	91
2. Marion	93
2.1. Salida del Ser e inversión de la intencionalidad	94
2.2. El Icono	98
2.3. Distancia, silencio, tedio, vanidad y melancolía	101
3. Epistemología relacional	105

<b>III EL DINAMISMO MÍSTICO</b>	117
1. Mística como dinamismo contrahegemónico	117
1.1. La problemática del término	117
1.2. Influencias y la cuestión del dinamismo	119
1.3. Mística como dinamismo vital de apertura radical al Misterio	124
1.4. Mística e inversión de la intencionalidad	126
1.5. Fe y confianza	136
2. La performatividad mística	143
2.1. Cuerpo místico	143
2.2. Espiritualidad y forma-de-vida	149
<b>IV EL SISTEMA DE CONOCIMIENTO MÍSTICO</b>	159
1. Epistemología mística	162
2. Mistagogía	166
3. Innovación	168
4. El poder. Convivencialidad y ecología de saberes	171
5. Mística, comunalidad e insurrección en curso	175
5.1. Comunidad y muerte del yo	176
5.2. Algunos ejemplos de mística comunitaria	179
<b>CONCLUSIONES</b>	185
<b>NOTAS</b>	191
Capítulo I	195
Capítulo II	206
Capítulo III	216
Capítulo IV	228
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	235



“...no sólo en saber sino en padecer a Dios”

Dionisio Areopagita

“No el mucho saber harta y satisface al anima,  
mas el sentir y gustar de las cosas internamente”

Ignacio de Loyola

“No está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho”

Teresa de Jesús

“Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer  
que no llega su saber  
a no entender entendiendo  
toda sciencia trascendiendo.”

Juan de la Cruz



## AGRADECIMIENTOS

Un libro como éste se nutre de un gran número de experiencias y encuentros que sirven de inspiración y acompañamiento, antes y durante el proceso de escritura. Imposible mencionar a todas aquellas personas, pueblos y vivencias que se encuentran en el telón de fondo de estas reflexiones. Con esto busco señalar que, a pesar de las sendas teóricas que contiene el libro, éste en realidad nace de un amplio y rico peregrinar acompañado de profundas reflexiones, ocupando la experiencia un lugar privilegiado.

El texto proviene del esfuerzo de verter todas estas vivencias en un proceso de tesis de maestría, misma que después amplié y complementé hasta resultar en las páginas que ahora presento. Esta investigación la realicé en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, en una estancia de dos difíciles pero gratificantes años. Agradezco al Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana por acoger mis reflexiones, particularmente a las doctoras Gabriela Méndez Cota y Mariana Méndez Gallardo y al doctor Ángel F. Méndez Montoya. También a Carlos Sánchez del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, por creer en este trabajo. Finalmente, agradezco a David Fernández Dávalos SJ, rector de la IBERO en mis tiempos de estudiante. Gracias a todas y todos por su acompañamiento, confianza e interpelaciones que complementaron y llevaron este libro a buen puerto.

Gracias al Misterio insondable que inspira y mueve mi corazón; a mi familia y a todos los pueblos y comunidades, rostros y lugares que fueron la tierra fértil y la cimiento que hicieron germinar la idea del dinamismo místico en mi vida.



## PRÓLOGO

Ángel F. Méndez Montoya

En su apasionada narrativa de *Las Confesiones*, San Agustín expresa un profundo estado de perplejidad que le lleva a cuestionar: *Quid ergo amo, cum Deum meum amo?* “¿Qué es, entonces, aquello que amo cuando amo a mi Dios?” Esta pregunta continúa reverberando en tiempos de la modernidad tardía, después de la llamada “muerte de Dios” y en medio de una crisis metafísica que empieza a manifestar fisuras en los sistemas epistémicos hegemónicos que instrumentalizan, explotan y aniquilan todo sentido de otredad. Sin embargo, como lo contemplan con tanta fascinación las tradiciones apofáticas del pensamiento místico cristiano y de otras tradiciones sapienciales más allá del cristianismo, el *quid* de “aquello que amo cuando amo a mi Dios” desborda todo sistema esencialista y totalizante. Para San Agustín, el conocimiento místico es el impulso del deseo de la otredad que sólo se plenifica en Dios de manera no hegemónica ni violenta, y acontece, fenoménicamente, como acto de recepción del don de una presencia-ausencia excesivamente amorosa. Antes de ser una mera autoproyección del intelecto, se trata del amor del Otro que deviene mi deseo de saber y degustar este amor. Parecería entonces que, antes que metafísico, el fenómeno místico es sofánico, una manera de experimentar la sabiduría (*Sofía*) como una *docta ignorantia*, cuyo *quid* “es” en tanto que viene del Otro que se da de manera amorosa y kenótica. En este acto de donación, la metafísica no se anula, sino más bien brota como expresión de la dádiva divina perpetuamente amorosa. El Ser “es”, en tanto donación, una onomatopeya del ser-dádiva. La recepción de la dádiva que viene del Otro atraviesa el ego con un amor divino que, al recibirse, intensifica su fuerza impidiendo retenerse para sí, llevando el impulso de compartirse con los demás. Amar a Dios es una acción que traspasa la estructura sujeto-objeto y nos sumerge en el abismal misterio de la participación en Dios. Esta relación sapiencial o sofánica no exige la subordinación del Otro por parte del sujeto de conocimiento; más bien adviene co-participación.

Investigar este *quid* implica una apertura radical hacia el Misterio, entablar una relación interpersonal que responda a un impulso o movimiento intensamente amoroso, expresándose, simultáneamente, como eros y ágape. La sabiduría mística manifiesta una relación interpersonal del amor que deviene un saber que dinamiza la práctica colectiva para una política de resistencia contra toda epistemología hegemónica y necrofilica; al mismo tiempo, inspira a imaginar una política mística de resiliencia, de cuidado mutuo y transformación planetaria para el buen vivir de todxs. En virtud de esta participación del amor divino que deviene comunión dinámica, la experiencia y el conocimiento místico arrojan luz sobre una forma inagotable de saber, que siempre abre el apetito por aquello aún por saborear.

Elías González Gómez, en *El dinamismo místico: Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo*, entreteje brillantemente esta infinita y apasionada búsqueda de una dinámica mística de saberes contrahegemónicos que favorece propuestas para el desarrollo de epistemologías políticas de transformación interpersonal. Elías manifiesta resonancias con ese sentido de perplejidad que envuelve a San Agustín frente a un saber que incluye al intelecto, pero principalmente atraviesa al corazón. Es desde este espacio cordial o acorazonado que Elías nos invita a discernir la importancia de imaginar y practicar un conocimiento y sentipensar místicos, subversivamente amorosos, en donde conocer sea una forma de amar y amar sea conocer para transformar.

Elías también continúa una larga y compleja tradición sapiencial, a la vez apofática y catafática, que se entrega a la tarea de discernir el *quid* de Dios y el conocimiento, pero más allá de toda certeza idolátrica encerrada en su propia autoproyección, intencionalidad y deseo de dominio. Elías, en contraposición, propone otra vía, la inversión de la intencionalidad, la cual nos abre a una experiencia radical del Misterio del Otro. Este encuentro con una alteridad radical no produce indiferencia con respecto al mundo ni lleva a rechazar la vida cotidiana. Como acto de donación, este encuentro y apertura se da en la materialidad del mundo, deviene carne, se vuelve cuerpo con nuestro cuerpo, una dádiva transformada en el pan nuestro de cada día. Así, deviniendo vida y nutrimento, la sabiduría mística se transforma en “ethos” y epifanía de una mesa compartida, donde todxs, especialmente quienes más padecen hambre material y espiritual, son invitadxs a una práctica comensal. Mística y política, entonces, se entretujan en esta aventura inagotable que Elías vislumbra junto con místicos y místicas del pasado, como también junto a aquellas personas que luchan por otra epistemología, otro mundo posible.

La estrategia que Elías propone como primer paso para lograr superar los condicionamientos y las autoproyecciones de la intencionalidad del ego trascendental husserliano, recorre las propuestas del llamado “giro teológi-

co de la fenomenología” y discierne las posibles inscripciones que deja la experiencia ante un fenómeno saturado que desborda al ego y que emerge como conciencia y acto de hospitalidad, acogida, recepción y convocación. Este giro teológico de la fenomenología es principalmente generado por la academia francesa después de la segunda mitad del siglo pasado, teniendo entre las figuras más representativas a Emmanuel Lévinas, J. Y. Lacoste, Paul Ricoeur, Michel Henry y Jean-Luc Marion, entre otros. Lévinas y Marion son los pensadores principalmente invocados para el desarrollo argumentativo de la investigación de Elías, y son ambos quienes le ayudarán a dilucidar la primacía del Otro más allá del sujeto solipsista de corte positivista, así como a considerar los posibles aportes de un argumento post-ontológico más allá de la metafísica del ser que, según estos filósofos, se torna idolátrica en tanto que categoría racional y ontológica, unívocamente totalizante. Siguiendo a Lévinas y Marion, Elías propone el conocimiento místico como una experiencia diacrónica, a partir de una equivocidad que “se da” en el rostro del Otro más allá del *ego cogito*, una alteridad que no puede ser encapsulada ni subordinada por la categoría metafísica del Ser, pues ante todo requiere apertura y completa pasividad para recibir su donación tal cual, sin las manipulaciones y contaminaciones del ego.

Sin embargo, para prevenir el potencial peligro en Lévinas y Marion de fabricar otra epistemología hegemónica a partir del Otro y con tendencias teocéntricas, Elías analiza una filosofía del don en donde el sujeto y la receptividad situacional y local no sean aniquilados por el predominio de una alteridad absolutamente equívoca. Para dar este paso, Elías dialoga con algunas propuestas provenientes de teologías anglicanas, concretamente de John Milbank y Catherine Pickstock. Ambos insisten en la importancia de la recepción humana del don en medio del mundo finito y lingüístico, material y cultural, que forma parte intrínseca del dinamismo del don y, por lo tanto, de toda experiencia y conocimiento místico. A diferencia de Lévinas y Marion, el conocimiento místico que la “ortodoxia radical” británica propone, no hunde sus raíces en un estado post-ontológico, sino que está intrínsecamente encarnado en el Ser y la vida humana, local y planetaria; por lo tanto, se manifiesta *poiéticamente*, deviniendo un acontecimiento de co-creación humana-divina. Para el pensamiento cristiano previo a la modernidad, Dios no se fundamenta en una categoría unívoca y racionalista, como tampoco está sujeto a una mera equivocidad totalizante. Más bien, Dios, el Ser en general y el conocimiento sólo se vislumbran como expresiones analógicas, infinitamente abiertas al Misterio, que conducen a un perpetuo estado de perplejidad. Este sentido analógico premoderno que recrean Milbank y Pickstock con una ontología Trinitaria del don en tiempos de postmodernidad,

permite a Elías reorientar el conocimiento místico desde la materia y la inmanencia, en la creatividad y vivencias locales y planetarias del *quid* sapiencial de una divinidad profundamente relacional, dadivosa, amorosa, adviniendo un movimiento y sentipensar transformador. Para Milbank y Pickstock el amor (eros y ágape) intratrinitario conlleva un dinamismo del don en donde se entrelazan la donación, la recepción, la reciprocidad y la comunión. Este entrelazamiento permite a Elías integrar una manera de pensar la inversión de la intencionalidad no como un acontecimiento extra-ontológico, sino como un nuevo modo-de-estar-en-el-mundo. Así, el conocimiento místico va más allá de un acto de abandono total o mera pasividad y, en su lugar, abre el espacio para una relación erótica, agapéica y fecunda.

Vale la pena insistir en las metáforas eucarísticas del conocimiento místico que Elías pone sobre la mesa. Por eso es imperativo imaginar el don no como un acto meramente extrínseco y atrapado en una dimensión extra ontológica que pueda dejarnos desnutridos o hacernos morir de hambre. Si el don no se hace carne, pan, vino, relación interpersonal, palabra y acción, no puede darse, y si no se da, no es don. Hay una dimensión que afirma, radicalmente, *este* cuerpo, *este* mundo, *esta* materia, *este* pan que se parte y se comparte—como todo acontecimiento sapiencial que deviene Eucarístico en tanto que se hace nutrimento material y espiritual para todxs, en especial para quienes viven precariamente.

Política y mística se entretujan como consecuencia del vislumbre de una mística dinamizada en la vida contingente, en la lucha social por una insurrección y liberación integrales. Para dar este siguiente y acertado paso en su investigación, Elías recupera algunas voces provenientes de diversas teologías y filosofías intercontinentales y latinoamericanas de liberación, principalmente representadas en el mundo contemporáneo por Iván Illich, Boaventura de Sousa Santos, Gustavo Esteva y mis propias propuestas a favor de recuperar un sentido vital, nutriente, performativo y transformador de la sabiduría mística en diversas epistemologías contra-hegemónicas. Contra una epistemología solipsista que sigue una lógica de consumo que incita a devorar la pluralidad y la alteridad —como es el caso de las sociedades capitalistas y neoliberales— la mística política o la política mística que propone Elías consiste en afinar un saber comunitario y comensal, que se convierta en pan para todxs. El conocimiento místico es, entonces, una práctica o acción performativa que nos invita a pasar de la escasez a la superabundancia compartida, del individualismo a la comunión.

El planteamiento de Elías en torno a discernir el *quid* del conocimiento místico a partir de la inversión de la intencionalidad nos encamina a contemplar el advenimiento de una alteridad radical, que no opera bajo una lógica

unívoca que subordina la otredad, ni tampoco bajo una lógica equívoca que anula la posibilidad de comunión, sino más bien implica prácticas reales y concretas, dinamizadas por el cuerpo, el deseo y la creatividad humana con potencial emancipador. Es una mística política que se vive en la carne y en el mundo, y que, por lo mismo, conlleva una carga *poiética* que afirma la co-creatividad humana y divina. Es una epistemología mística basada en la recepción, transmisión e innovación de sabidurías y sentipensares diversos, con un poder liberador para la transformación colectiva que abra el camino para la con-vivencia desde otro mundo posible.

Elías prepara un verdadero festín epistémico-sapiencial, nutriendo el apetito por una epistemología otra, que brota del corazón del Otro que desea hacernos partícipes de su amor, y que no nos deja indiferentes ante los reclamos de justicia, paz y bienaventuranza para todos los seres en nuestra Madre Tierra. ¿Qué amo, entonces, cuando amo a Dios? La investigación de Elías nos deja permanentemente abiertxs al Misterio de un amor encarnado, un infinito sentipensar insurrecto y resiliente que despierta nuestro apetito por un saber místico que se transfigura en pregustación de una dádiva imperecedera.



## PRESENTACIÓN

Mariana Méndez-Gallardo

El texto que tiene el lector en sus manos es, ante todo, una propuesta arriesgada, fruto de un argumento bien fundamentado e investigado, que da cuenta del trabajo del proceso de escritura dialogada y madurada a lo largo de los estudios de posgrado del joven investigador Elías González Gómez. Se trata de un texto complejo, de armado denso, pero recomendable por su esfuerzo de síntesis y reflexión conjunta entre el pensar filosófico, social y teológico contemporáneos, ofreciendo un planteamiento novedoso, que atisba saberes importantes para los pensamientos y prácticas actuales, sin perder el rigor y minucia del método filosófico, lo que resulta muy estimulante para el diálogo de la filosofía con otras disciplinas, investigaciones y temas.

Tanto en su desarrollo investigativo como tesis de maestría, primero, como en su posterior proceso de maduración como libro, *El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo* de Elías González se suma a los ricos esfuerzos de la fenomenología de la mística contemporánea, que señalan la necesidad de distinguir las experiencias místicas de otros tipos de experiencia de trascendencia. Para esto, indagar el lugar de la mística en los saberes y las prácticas contemporáneas, especialmente en el pensamiento filosófico de la *diferencia* (v.g. Emmanuel Lévinas), le permitirá a nuestro joven escritor proponer un *ethos místico* caracterizado por su rotunda incompatibilidad con los principios de certeza y seguridad de la epistemología hegemónica de la cultura occidental, desde donde es posible contribuir a una resistencia transformadora de la misma, esto es, a un dinamismo performativo con dimensiones políticas.

Si bien nuestro autor reconoce que definir el concepto “mística” resulta una cuestión nebulosa, difícil de delimitar con claridad, siguiendo a Juan Martín Velasco, estará convencido de que cualquier intento de comprensión del fenómeno místico deberá comenzar por aclarar el significado de dicha palabra, rescatando la riqueza que da precisamente su carácter polivalente

y propiciando con ello que su uso rebase el terreno religioso y teológico. Así, este libro no abandona fácilmente la empresa que el pensamiento nos impone desde sus primeras páginas y nos obliga a emprender la aventura, no sólo de intentar definir conceptualmente a la mística sino, sobre todo, de describirla, marcando un itinerario pausado y con actitudes y experiencias bien acentuadas, que los sujetos y comunidades experimentan al transitar por ella.

Para cumplir esto, Elías González opta por definir la experiencia mística por las características comunes que encuentra en algunos de los relatos místicos de Juan de la Cruz o Teresa de Jesús, desde su marcada tradición religiosa, o de los llamados “Siete principios del mandar obedeciendo” del EZLN, desde una perspectiva más secular. Y es que, como bien sabido es, una perspectiva fenomenológica deberá otorgar una comprensión de la experiencia, más allá de proponer una definición *a priori*; es decir, para distinguir la dimensión mística de otro tipo de experiencia, nuestro autor cree conveniente definirla a través de lo que dicen los propios relatos místicos y reconocer los rasgos que ellos comparten.

La fe, producto de la incertidumbre y comprendida aquí como “inversión de la intencionalidad”, será el rasgo fundamental y común en todas estas experiencias, el cual se caracterizará por una apertura radical al Misterio. Este rasgo remite al corazón mismo de la experiencia mística, es decir, al sentimiento genuino de que no soy yo el autor de la experiencia de encuentro con el Misterio. A partir de la fenomenología de la religión, nuestro autor buscará designar con esta categoría la realidad última con la que el místico tiene contacto experiencial pues, siguiendo a Velasco, el Misterio “designa la realidad absolutamente anterior y superior al hombre —el *prius* y el *supra* al que se refiere toda religión— que cada religión configura con los medios de la propia tradición y cultura”.<sup>1</sup>

Esta apertura radical al Misterio que supone la experiencia mística, le permitirá a González poner en perspectiva la posición epistémica privilegiada de la modernidad, encarnada para él en la certeza postulada por el pensamiento cartesiano. Aunque el autor no se detiene a analizar a fondo la experiencia de certeza y, sobre todo, su relación con la también preocupación de Descartes por explicar la existencia de Dios y su relación con el yo (no sólo pensante, sino sentiente, que sufre, que goza, como lo describe en sus *Meditaciones metafísicas*), procederá a describir a la mística en contraste con dicha certeza y la afirmará como *otro* conocimiento, *otro* saber “que no puede ser contemporáneo ni coterráneo de la certeza en tanto que su *quid* es la fe y la confianza”.<sup>2</sup> Así, siguiendo a Gustavo Esteva, la mística será definida como “el momento de venir con nuevas ideas”,<sup>3</sup> resultado de haberse dispuesto a *ver de otra manera* el mundo. Por esto, la mística ha de entenderse como un tipo

de experiencia que anuncia una realidad más amplia de la que ordinariamente se percibe en la apuesta epistemológica basada en certezas. Según nuestro autor, este tipo de experiencia consistirá más bien en redescubrir una extraña dimensión de la realidad: el reino del Misterio.

Ahora bien, la verdadera apertura al Misterio radicarán en la experiencia de la alteridad, especialmente aquella que lucha socialmente y se muestra en resistencia, ya que, y siguiendo a Raúl Zibechi, un “momento místico” consistirá en “mirar el horror de frente, trabajar el dolor y el miedo, avanzar tomados de las manos para que los llantos no nos nublen el camino”.<sup>4</sup> De aquí que nuestro autor lea la mística como “mística política” que, desde sus ideas y saberes contrahegemónicos, dinamiza la experiencia de la comunalidad y del don gracias a la inversión de intencionalidad, la cual invierte la primacía impuesta por el “sólo yo” que margina a la alteridad.

Partiendo de la crítica que Lévinas le hace Husserl, la *intencionalidad de la conciencia* será entendida como la inauguración de una “egología” que, a decir de nuestro autor, será una puesta en el centro de la escena del Sujeto que, como totalidad proactiva, niega la alteridad: “En otras palabras, para Husserl el sujeto es el que lleva la iniciativa en el acto de conocer. El concepto de *intencionalidad*, y el dinamismo que ésta implica, resume la primacía espontánea de la epistemología hegemónica”.<sup>5</sup> La intencionalidad de la conciencia se referirá, según Lévinas, al “hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, relación con el objeto”,<sup>6</sup> por lo que todo acto de conciencia será siempre conciencia *de algo* y la conciencia del otro será, en el fondo, el acto de negarlo como “otro”, hacerlo objeto del sujeto; comérselo, fagocitarlo al “totalizar” (representar) la mismidad del yo en el otro. El objeto de la conciencia intencional será siempre objeto representado y, por lo tanto, su alteridad se verá siempre comprometida. La intencionalidad será “intuición identificadora”, no exclusiva de la vida teórica, sino que operará en toda la “subjetividad” del sujeto (en la vida práctica, afectiva, estética, etc.), englobando la totalidad de la vida de la conciencia. La intencionalidad universalizará la alteridad y diferencia desde la autorreferencialidad, abriendo un abismo con el otro e instaurando la escena de la totalidad.

Los relatos de insurrección característicos de la mística, entendida en el fondo por González siempre como “mística política”, nos estarían revelando su carácter *singular* y la regresarían a su suelo materno, pues la “mística” surgió original y precisamente en oposición a otros saberes (teológico y filosófico) y se distinguiría como una apertura y cambio radical del conocimiento mismo, para formar parte de una “insurrección en curso”. Al colocarse “a la distancia” del pensamiento especulativo y escolástico, y ofreciendo a la mente una variedad de puntos de vista, confrontaciones y contrastes, nuestro autor nos

dice que, la mística propuso una relación viva del hombre “a” Dios, esto es, *hacia* Dios, mientras que la teología de Aristóteles y los tomistas relegaron su teología a hablar “de” Dios, esto es *sobre* Dios. Así se explica el lugar que la afectividad ocupará en el lenguaje de sus autores, en los que la relación a la divinidad rehabilitaría las emociones y los sentimientos, la materia y el cuerpo para exponerlos de forma natural en el lenguaje apofático. De igual manera, en la actualidad y ya desde el siglo pasado, la mística aparecería como una vía saludable de renovación del pensamiento que, al reaccionar contra el intelectualismo y la rigidez del sistema de ideas, redescubrirá la importancia y pertinencia del pensamiento de Dionisio Areopagita, los neoplatónicos, el maestro Eckhart, San Juan de la cruz, etc. Y es que, a lo largo de la historia, distintos autores espirituales y místicos han ofrecido *otros caminos* distintos a los habituales. Algunos utilizaron el imaginario para evocar la “subida” del alma a Dios en metáforas como montañas, escaleras o nubes. Inspirándose en la Biblia, los renanos del siglo XIV y los españoles del siglo XVI, realizaron los géneros literarios del relato, el poema, la parábola, la alegoría y la epopeya (también la ironía, que fuera muy eficaz para este distanciamiento crítico), estilos descuidados o despreciados por los escolásticos, para dar lugar a poder hablar o referir la nada divina.

El distanciamiento en relación al pensamiento discursivo fue característico de los místicos de los siglos XIV y XVI, quienes, con una actitud de rechazo de las grandes síntesis teológicas de los siglos XII y XIII, hicieron una crítica dura al espíritu de formalidad, haciendo patentes los límites de la razón, abriendo paso a un “dinamismo vital”, como lo llamará Elías González, entendido como un modo muy peculiar de estar y habérselas con la realidad que, a mi entender, resultaría de la *metanoia* y cambio de perspectiva que ha producido en el místico, “dinamizarse” desde la experiencia divina en el más acá de la vida, por el que logra hundir los pies en la tierra, material y dolorosa, que le sostiene.

La fenomenología de la mística propuesta por Elías González revela que toda experiencia mística se sustenta en la relación entre inversión de la intencionalidad y Misterio, relación que se va haciendo patente a medida que el místico vive las etapas de su experiencia y toma conciencia para bajar la guardia y reconocer un “atardecer del dominio de la seguridad y la certeza” que, al resquebrajarse, abren lugar a otro amanecer como saber dinamizado desde una lógica distinta; esto es, que nace sólo en la medida en que el mundo de la certeza muere.

Entonces, la inversión de la intencionalidad que supone la experiencia mística revelará la relatividad de nuestro yo consciente, el cual encontraría su eco en la lectura de los relatos místicos, signo de la rotunda y consentida

aceptación de dicho Misterio en la voz de *otros*, quienes nos preceden en el recorrido. Por esto, no se trata sólo de la ocurrencia de eventos y dichos, sino implicará la presencia de un yo consciente de otros, lo cual no podrá ser sin el intento a cabalidad por disponer toda la persona a recibir el Misterio, abriéndose a la alteridad. Es así que este libro dejará ver entre líneas otro aspecto fundamental de la experiencia mística que la distinguirá de otro tipo de experiencias de trascendencia, a saber: la existencia de un conjunto de prácticas místicas que preparan al sujeto para que logre el vaciamiento de su mente (lógico-racional) para vivir la presencia del Misterio, sin lo cual sería imposible la inversión de la intencionalidad.

Así, la experiencia colectiva vivida en y por los relatos de los místicos, revelará que el sujeto no produce o proyecta esta Presencia misteriosa, sino que el sujeto se prepara para recibirla a través del relato de otros; en una escucha atenta y sentida, para disponerse corporal, afectiva, anímica y mentalmente a ello. Por esto, la experiencia mística deberá entenderse no tanto en su carácter de experiencia de éxtasis (salida del mundo), sino como un *ethos* que, siguiendo a Clifford Geertz, será definido por nuestro autor como *tono, carácter y calidad de vida; estilo moral y estético; disposición de ánimo; actitud* subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja, por lo que implicará también una cosmovisión, esto es, un sistema de conocimiento subyacente a un colectivo. A pesar de su carácter razonable, este *ethos místico* será completamente incompatible con la certeza y seguridad de la epistemología hegemónica, ya que, a los ojos de González, se caracterizará por el reconocimiento de su incompletud como saber y, por tanto, como apertura radical al Misterio, capacitando al sujeto a vivir en una “ecología de saberes” (Boaventura de Sousa Santos)<sup>7</sup> o “diálogo de vivires” (Gustavo Esteva).<sup>8</sup> Será ahí donde se ensarte el potencial performativo de la mística que, al atravesar el cuerpo y todas las dimensiones de la vida por entrelazar *ethos* y cosmovisión, dotará al sujeto de fuerzas con ecos de historia, comunidad y el don de la alteridad para realizarse en toda su potencia política como “mística de los temblores de la carne y el deseo”.<sup>9</sup>

## ABREVIATURAS

### **Ignacio de Loyola**

*Ejercicios Espirituales*: EE

### **Teresa de Jesús:**<sup>10</sup>

*Vida*: V

*Camino de Perfección* código Valladolid: CV

*Moradas*: M

*Fundaciones*: F

### **Juan de la Cruz:**

*Subida al Monte Carmelo*: S

*Noche Oscura*: N

*Cántico Espiritual* B: CB

*Llama de amor viva* B: LB

### **Teresa de Lisieux:**

Manuscrito A, B o C: Ms

Para las citas bíblicas se utilizarán las abreviaturas tradicionales.

## INTRODUCCIÓN

*“Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y se las has dado a conocer a los sencillos.”*

Mt 11, 25

“Estase ardiendo el mundo”.<sup>11</sup> Con estas palabras Teresa de Jesús describió el ambiente de incertidumbre y desesperación que la rodeaba. Hoy, medio milenio después, no podemos decir que nos encontremos en una situación diferente. La cuestión no radica en que el futuro se haya nublado. Tampoco en que nos hallemos en alguna especie de crisis ante la cual podamos posicionarnos optimistas o pesimistas; mucho menos en una batalla de la cual podríamos salir victoriosos y renovados. No estamos al filo del abismo sino cayendo en picada, y aún no hemos tocado fondo. Parafraseando a Gustavo Esteva, el dilema no reside en la disyuntiva entre un vaso medio lleno o medio vacío, sino en el vaso lleno de mierda del que nos vemos obligados a seguir bebiendo una y otra vez hasta compartir la misma podredumbre.

El castigo para el asesinato en la antigua Persia consistía en atar el cadáver de la víctima en la espalda del victimario. Así, conforme el cuerpo inerte se iba pudriendo, los gusanos y larvas se devoraban la carne, viva y muerta por igual. Como espaldas cargadas de cadáveres putrefactos, los remanentes de instituciones agonizantes e ideales inviables continúan carcomiendo nuestros presentes. Algunos optan por aferrarse a esperanzas dinamizadas en la lógica del “más de lo mismo”: más desarrollo, más civilización, más instituciones contraproduktivas, más derechos y más ciencia. Hipnotizados por las promesas de algún nuevo mesías político o por lo último en innovación tecnológica, no nos damos cuenta de que bebemos de manantiales secos. Somos como a quienes las palabras del Buddha se dirigían al decir: “El mundo está ardiendo/¿y tú te estás riendo?/Andas sumido en la oscuridad/¿y no quieres ver la luz?”.<sup>12</sup> En medio de una noche sin estrellas, en donde todo senti-pensar es ya programado por burócratas en otra parte del mundo, avanzamos por la mera inercia de una rueda *samsárica* del deseo jamás satisfecho pero siempre incrementado por la lógica del consumo y la *happycracia*.<sup>13</sup> Tarde o temprano, de un modo u otro, los pilares de la certeza y la seguridad se

desmantelan mostrando su verdadero rostro: promesas vacías sustentadas en nada más que ellas mismas. Cuando el velo cae y el engaño se levanta, el suelo se abre a nuestros pies y, sin amarre alguno, comenzamos a caer como peso muerto.

Acontecimientos recientes han detonado, con esa aparente falta de consideración que suele caracterizar a dichos eventos, la caída del velo de que, ante la incertidumbre radical de la vida, no podemos sobreponer la ilusión de la certeza y del control. En el 2017 viví en la Ciudad de México lo que para muchos de mi generación fue la primera experiencia real y concreta de contactar con la propia finitud. De pronto, la tierra se movía y los edificios se tambaleaban. Las escenas post-sismo eran impresionantes –en su sentido de que nos dejaron impresiones–, sólo superadas por las noches de insomnio en que tratábamos de reacomodar nuestra existencia a la nueva evidencia: no tenemos control de nada.

Es el 2021. Hago unas correcciones al libro en medio de una pandemia global causada por un minúsculo virus, el covid-19. De nuevo, la incertidumbre radical nos aplasta, y lo que iban a ser meses llenos de planes y agendas rebosantes, se convirtieron en cuarentenas y una duda total sobre qué será de nosotros mañana. Es, sin embargo, en estos escenarios de sismos y pandemias en donde también he experimentado más a flor de piel el organizarnos que surge de la esperanza, de la fe y la confianza en el Misterio que, atravesándonos, nos convoca a la vida.

Es posible que la oscuridad en la que nos vemos forzados a habitar, lejos de cooptar nuestras miradas, nos permita percibir la realidad con mayor transparencia. La incertidumbre radical que tenemos que asumir en medio de la catástrofe es quizás la circunstancia más propicia para el desvelamiento de nuestra condición precaria y finita, rompiendo finalmente con la ilusión luminosa en la que nos encerraba una civilización y un saber sedientos de certeza y seguridad a cualquier costo. Abrazar esta zozobra del caminar noctámbulo de nuestras existencias puede ser la cara de la mística para nuestros tiempos.

Hace algunos años Raúl Zibechi escribió que nos encontramos en un “momento místico” que consiste en “mirar el horror de frente, trabajar el dolor y el miedo, avanzar tomados de las manos, para que los llantos no nos nublen el camino.”<sup>14</sup> El atardecer del dominio de la seguridad y la certeza, cimientos del mundo que cae a pedazos, va dejando paso a otro amanecer, un saber dinamizado desde una lógica distinta y que nace a medida que el otro muere. A este conocimiento le llamo *mística*: un saber que no puede ser contemporáneo ni coterráneo de la certeza en tanto que su *quid* es la fe y la confianza –la apertura radical al Misterio.

En medio de los pedazos que caen, dice Esteva, “es el momento de venir con nuevas ideas”.<sup>15</sup> Muchas de estas “nuevas ideas” llegaron a mis oídos y corazón gracias, justamente, a mi amistad con Gustavo Esteva. Gustavo se autodenominaba como un intelectual público desprofesionalizado.<sup>16</sup> Escribió varios libros y cientos de artículos, además de fundar la *Universidad de la Tierra Oaxaca* y el *Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales*. Aunque no lleguemos a las mismas conclusiones ni hablemos exactamente de los mismos temas, los diálogos de amistad y mi colaboración en sus proyectos me ayudaron a ver el mundo de una manera distinta; sobre todo, los ámbitos de la lucha social y la resistencia. A partir de ahí es que me surge la moción de plantear una mística política que se dinamiza desde unas ideas y saberes contrahegemónicos, cuya intencionalidad se vea invertida por una inversión en donde la primacía del individuo sea desterrada por la comunalidad del don y la performatividad mistagógica.

El presente libro parte de la siguiente constatación: todo saber deviene en prácticas sociales concretas, lo mismo que estas últimas se sustentan en sus saberes correspondientes. El sistema-mundo que nos envuelve en la catástrofe, aquí nominado como modernidad capitalista o proyecto occidental –consciente de las limitaciones y problemáticas que estos términos implican–, opera desde un conocer muy particular y culturalmente ubicable; es decir: nada neutral. A este sistema de conocimiento le he denominado *epistemología hegemónica*, cuyo dinamismo se mueve desde el trípode abismalidad-totalidad-idolatría.

Autoadjudicándose el único criterio para distinguir lo verdadero de lo falso –en otras palabras, posicionándose a sí mismo como el único saber adecuado–, la epistemología hegemónica opera en, y es fuente de, prácticas sociales violentas ante la diversidad de mundos, sustentando titanes históricos como el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Me sumo a la moción de Boaventura de Sousa Santos y de otras tantas personas que consideran imprescindible reflexionar en torno a la necesaria revolución epistémica que ha de venir de la mano al cambio de mundo.

Esta revolución, empero, no puede devenir en la mera consagración de una nueva epistemología. De ser así, se repetiría el patrón epistemológico de implantar criterios exclusivos de lo que es verdadero o falso, cayendo al final en el mismo problema de formalidad hegemónica. De lo que se trata, en cambio, es de relativizar la epistemología a solamente uno de entre muchos puntos de un sistema de conocimiento, y de no perpetuar la primacía de la epistemología frente a los otros aspectos de un saber. Lo que habría que hacer, por lo tanto, es una crítica radical a la epistemología y a su privilegio, y hacerlo en pro de un saber performativo de vida que sea encarnación de

mundos contrahegemónicos. Se trata de liberarnos del yugo moderno en el que la realidad se ve apresada por la epistemología y donde la ontología se vuelve esclava de esta última. La propuesta es invertir esta situación a favor de un realismo relacional y cocreativo.

Por otro lado, el cambio de mundo aquí invocado no predica ningún tipo de agenda dirigida desde un comité central. No es un nuevo llamado a la revolución, o por lo menos no en su sentido clásico de “¡Proletarios del mundo: uníos!”. El cambio de mundo acontece cuando las certidumbres caen y volvemos a confiar en los demás y en nuestras comunidades, en lugar de depositar toda nuestra expectativa en la lógica de la intencionalidad autoconstituyente del *individuo* –piedra angular del principio de escasez, ese primer atrio del *homo æconomicus*, existencia calculadora y devoradora, alérgica al Misterio y a la incertidumbre de la vida. Se trata de una especie de despertar que nos hace caer en la cuenta del terrible engaño tras las promesas que vienen de la patológica búsqueda de certeza y seguridad que impera en nuestra cultura. Una vez caídos en la cuenta, lo único que resta es abrazar la incertidumbre radical y organizarnos para vivir y sobrevivir juntos y juntas.

Al enorme abanico de “organizarnos” diversos que advienen a partir de constataciones como las anteriores, y de aquellas que viven a diario las personas que tienen que buscarse su pan cada día, Gustavo Esteva le ha denominado la “insurrección en curso”.<sup>17</sup> Así como Gustav Landauer y otros tantos que han sabido leer al capitalismo y sus congéneres patriarcales y coloniales como formas de organizar la vida que determinan la condición humana,<sup>18</sup> Esteva señala, siguiendo de cerca a su amigo Iván Illich, que la lucha en medio de estos tiempos de catástrofe comienza por recuperar los *commons* o “ámbitos de comunidad”, relaciones reales y concretas entre las personas más allá del principio de escasez. Para ello es fundamental la “recuperación de los verbos”<sup>19</sup> frente a la substantivación de las acciones tales como aprender, sanar, habitar. Mientras que en los sustantivos (educación, salud, transporte) perdemos la agencia personal y colectiva, en los verbos recuperamos la dimensión comunitaria de nuestro haber y la organización y supervivencia son posibles.

Las subjetividades que protagonizan la insurrección en curso están constituidas por personas de la vida diaria, de toda proveniencia social, religiosa o cultural. Algo que tienen en común es “ver hacia el pasado para encontrar respuestas sobre el futuro”.<sup>20</sup> Aprenden de aquellos tiempos, lugares y personas en donde la vida no era franquicia del Estado. Se trata de “localizaciones”, pensamientos locales atravesados por problemáticas globales; alternativas que no sólo resisten al capitalismo y a la expansión de su aparente sucesor al trono: un extractivismo salvaje que crece a medida que el cadáver putrefacto del capitalismo nos mata sin condición ni ley. Consiste en alternativas cuya

mayor resistencia es la construcción real y concreta de otros mundos. Es una revolución de “los nuevos ámbitos de comunidad”,<sup>21</sup> sin importar si vienen de tradiciones antiguas o nuevas. No es nostalgia, es aprender del pasado lo que nuestro presente y futuro es incapaz de revelarnos: un mundo donde no reine la intencionalidad espontánea y la civilización de la certeza.

Esteva no se refiere a un deber ser o una promesa del porvenir. No es una nueva utopía. La insurrección en curso está conformada por luchas concretas y reales de personas de carne y hueso. Más y más personas rompen con la ilusión de la certeza y la seguridad y abrazan su devenir comunitario compartiéndose en confianza y fe, tanto entre ellos y ellas como para con el mundo, la vida, el universo, lo espiritual y lo que escapa a todo nombre.

En esto, las comunidades indígenas llevan siglos de camino andado. A los pueblos les debemos la resistencia creativa que –por más de 500 años, por lo menos en América Latina– ha mantenido vivo el fuego de una esperanza latente. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, más presente en este trabajo de lo que se puede explicitar, es quizás –junto con el movimiento de mujeres de Rojava– el ejemplo más elocuente de la insurrección en curso. No es que se asegure que estos movimientos vayan a ganar: no es ésta una lucha triunfalista. Sabemos, y los pueblos lo saben mejor, que es muy probable que jamás lleguemos. Aún así, seguimos caminando “venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo”.<sup>22</sup>

Caminar en medio de tal incertidumbre radical sólo es posible desde otro saber que no sea la certeza y la seguridad. Con caminar me refiero a vivir, construir vida con otras y otros; comer, vestir, sanarnos, reír, orar, amar, enfermar, fornicar, abrazar, compartir... En fin, existir en tal incertidumbre sólo es factible dinamizándonos desde otro saber. Mi hipótesis, mi intuición, es que a este saber se le puede denominar como saber místico, un saber dinamizado desde la fe y la confianza y que deviene en mundos contrahegemónicos, abiertos a la diversidad de mundos y existencias.

¿Puede la mística formar parte de la insurrección en curso? Históricamente, la mística se fue construyendo en oposición a otros saberes de corte teológico y filosófico, distinguiéndose por su aura oscura/negativa (*apofático*), amoroso y práctico, a diferencia de los saberes más especulativos, escolásticos, intelectuales y claro-positivos. Además, la mística consiste en un cambio radical de dinamismo vital que implica el conocer mismo. Por un lado, hablamos de una ruptura con las mareas del egocentrismo controlador de la vida y el comienzo de un caminar desde la confianza y relación amorosa con todo cuanto existe. Por el otro, se trata de un direccionar y optar la vida

entre dinamismos distintos. Un ejemplo es la meditación ignaciana de “las dos banderas”,<sup>23</sup> en donde Ignacio de Loyola invita a contemplar un campo de batalla con dos campamentos. En el primero de esos campamentos se encuentra “el caudillo de todos los enemigos” invitando a un dinamismo que va de la codicia de riquezas a la busca de honores hasta la soberbia y de ahí todos los vicios.<sup>24</sup> En el segundo campamento se encuentra Jesús invitando a un dinamismo de pobreza y “oprobios y menosprecios” para llegar a la humildad y, de ahí, a todas las virtudes.<sup>25</sup> Considero que recuperar el saber místico es recuperar un saber que cimienta otras prácticas sociales dinamizadas desde otros dinamismos, un saber ya presente de cierta manera en la insurrección en curso.

Puede advertirse que la noción de *dinamismo* juega un papel protagónico en estas reflexiones. En el capítulo III abordaré directamente esta temática, pero es importante esbozar algunas notas generales desde este momento. Cuando hablo de dinamismos, ya sea el místico o el hegemónico, no me refero a algo abstracto y puramente conceptual. Por el contrario, me refero a lo concreto de la propia realidad. Estoy de acuerdo con Xavier Zubiri en el hecho de que la realidad es dinámica de suyo, y no una esencia inmutable e inmóvil. Si a esta constatación le sumamos la meditación ignaciana de las dos banderas, y junto con ella las propuestas ético-ascéticas de la mística, concluyo que estamos tratando con dinamismos vitales que forjan realidades muy específicas y materiales. En el sentido cristiano, Dios es una relación dinámica, la Trinidad, y la mística no es otra cosa que dinamizarse según la propia dinámica divina; en otras palabras, formar parte de la vida intratrinitaria de Dios. Este dinamismo no es allende el mundo, sino que acontece en el más acá de la vida.

Tanto la realidad como el ser humano son dinámicos, pero lo son de muchas maneras. Un dinamismo vital es aquel que se concretiza en relación entre la realidad y la persona o grupo humano, y desde ahí se construyen mundos concretos. Siguiendo la lógica de Ignacio de Loyola, considero que hay por lo menos dos dinamismos cognitivos y vitales por los que me intereso en estas reflexiones.<sup>26</sup> Dos banderas, dos *ethos*. Propongo comprender la mística como un dinamismo vital muy particular y que se distingue entre otros. Me refero al dinamismo de la inversión de la intencionalidad o fe, entendida como apertura radical al Misterio. Este dinamismo es un modo de estar y habérselas con la realidad, una forma en la que vivimos. En este punto no es diferente a ningún otro dinamismo, pues todos ellos, en tanto que vitales, son formas de habérselas con y en la vida. El dinamismo hegemónico es un dinamismo en sí mismo, que opera desde su propia lógica, deviniendo y construyendo prácticas sociales y cotidianas. Lo mismo la mística, cuyo dinamismo tiene sus propias características y mundos específicos en los cua-

les deviene. El propósito de este libro es el de plantear tanto el dinamismo místico como apuntar hacia los mundos que éste construye. Importante señalar que el dinamismo místico es la mística misma y que no estoy hablando de un dinamismo que es místico estando la mística en otra parte, por lo que “el dinamismo místico” también podría entenderse como “dinamismo de la mística”, a saber, el dinamismo que la mística es.

Raimon Panikkar, a quien le debo las inquietudes plasmadas en estas reflexiones, expresa la misma idea ignaciana de los dos dinamismos pero en otros términos. Para el pionero del diálogo interreligioso, la civilización occidental ha operado desde un conocimiento muy preciso: la tecnociencia o ciencia moderna. Este saber no es neutral, sino que lleva consigo toda la impronta y la carga civilizatoria de un modelo de mundo anclado en dos puntos: la certeza y la seguridad. La certeza aparece en el ámbito del conocimiento buscando saberes y verdades claras y distintas, autoevidentes, que se sustentan a sí mismas y marginan todo saber otro y diferente. El correlato social de la certeza es la seguridad, patología característica de sociedades que invierten todos sus recursos en controlar y entender más y mejor el mundo con el fin de prevenir y pronosticar cualquier cosa, ahogándose a sí mismos en deudas de seguros de vida, cotos privados, individualismos del “autocuidado” e inversiones cuyos resultados no ven, pero tampoco dejan vivir.

Ante esto, Panikkar se pregunta por la posibilidad de una filosofía intercultural, abierta a la diversidad de mundos, a la incertidumbre y a la alteridad. Si dicho saber es posible, dice el autor, este será dinamizado desde la fe y la confianza. Panikkar piensa la fe y la confianza con toda su carga mística, incluso espiritual y religiosa, en una especie de demanda profética que me hace pensar en Juan de la Cruz y su crítica a aquellos que pretenden transformar el mundo sin atender a la profundidad de la relación con el Misterio:

Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradecerían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración, aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. (CB 28, 3<sup>a</sup>).

Seguir el hilo de las reflexiones de Panikkar es, tal como abordaré en el primer capítulo, una de las intenciones del presente texto. Lo anterior, junto con las ideas ya señaladas de Gustavo Esteva, sumadas a mi propia experiencia caminando con pueblos originarios, comunidades espirituales, activismo interreligioso y muy particularmente en la noviolencia gandhiana y de la

*Comunidad del Arca no-violencia y espiritualidad*, dio origen, después de algunos años de dejar germinar la semilla, a la pregunta que intento responder en este libro: ¿en qué consiste la inversión de la intencionalidad que se da en el saber místico en tanto que fe y cuáles serían sus rasgos disidentes frente a la epistemología hegemónica?

Sin embargo, tomando distancia del mismo Panikkar, opté por abordar la cuestión del saber místico desde otra perspectiva, lo cual no implica que haya dejado de lado a Panikkar. De cierto modo, pienso con Panikkar pero no desde sus textos sino en paralelo. La perspectiva que adopto en estas reflexiones es la pregunta por el saber místico no como la interrogación por otro tipo de verdades u otras conclusiones. Tampoco se trata de otro nivel o ámbito de conocimiento que viene a iluminar o complementar puntos ciegos de la ciencia o la técnica modernas. El saber místico, tal y como lo abordo en estas investigaciones, se contraponen al *ethos* de la certeza-seguridad con la radicalidad con la que, en su momento, la ciencia moderna se contrapuso a los saberes que consideraba “supersticiones” o mera creencia. En otras palabras, en estas reflexiones afirmo que la mística es un *ethos* en el mismo espíritu en el que Martin Buber escribe que la “religiosidad viva desea producir un *ethos* viviente”.<sup>27</sup>

Por *ethos* entiendo lo propio de Clifford Geertz: “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja”.<sup>28</sup> Es decir, me refiero a unos modos muy concretos y materiales de vida correspondientes a la cosmovivencia mística y fundados desde el dinamismo que la propia mística inaugura. Para Geertz, *ethos* y cosmovivencia –la cual se relaciona directamente con el sistema de conocimiento subyacente que posibilita conocer dicha cosmovivencia y experimentarla en la vida de los colectivos– se corresponden mutuamente:<sup>29</sup> “el *ethos* se hace intelectualmente razonable al mostrarse que representa un estilo de vida implícito por el estado de cosas que la cosmovisión describe, y la cosmovisión se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como una imagen del estado real de cosas del cual aquel estilo de vida es una auténtica expresión.”<sup>30</sup> En otras palabras: como el mundo es de este modo, entonces la vida se dinamiza de este modo. La mística es, dentro de sus muchas características que abordaré en los capítulos, una experiencia ordenadora y fundante de la existencia de la persona y del colectivo. A la mística le corresponde, por lo tanto, una cosmovivencia y un *ethos*. La cosmovivencia mística es la incertidumbre radical y lo inapropiable del mundo, mientras que el *ethos* es el aspecto del que daré cuenta en tanto dinamismo contrahegemónico de un saber concreto, el místico.

El ethos místico es incompatible con los principios de certeza y seguridad de la epistemología hegemónica. No estoy pensando en el clásico debate entre fe y razón, por lo que la pregunta aquí no es si la ciencia puede dialogar con la mística y viceversa. Mi respuesta a esa cuestión, en caso de que sea indispensable para el lector saberla, consistiría en decir que mientras la ciencia opere desde la epistemología hegemónica, mientras siga siendo científicista, le será imposible dialogar no sólo con la mística sino con cualquier otro saber. La mística, en cambio, se caracteriza precisamente por su apertura radical al Misterio y, en consecuencia, por la incompletud de su saber, capacitándola así para lo que Boaventura nombra “ecología de saberes”,<sup>31</sup> y que Esteva, en cambio, prefiere nombrar “diálogo de vivires”<sup>32</sup> para referirse justamente al ámbito vital y performativo de un saber. Cabe adelantar que el proceso de redacción de este libro me condujo a la misma conclusión de Esteva apostando finalmente por el diálogo de vivires y no, como originalmente lo había planteado, por la ecología de saberes.

Nos encontramos, entonces, no frente a dos ámbitos distintos del saber que puedan complementarse en un diálogo amistoso, sino frente a dos ethos, cada uno con su respectivo sistema de conocimiento que se contraponen entre ellos con la radicalidad de oponentes encarnizados. Históricamente, la hegemonía de la certeza-seguridad ha cobrado entre sus víctimas no sólo los epistemicidios de los saberes dinamizados desde la fe y la confianza, sino que también ha cobrado la vida de sus agentes, de sus procesos de transmisión e innovación, y las culturas y mundos dinamizados desde ahí. Por ello, ante lo que estamos no es una cuestión de contenidos de verdad, sino de dinamismos formales del conocimiento y las formas-de-vida que de ellos devienen. En ese sentido, la pregunta por el saber místico es la pregunta por el dinamismo de la fe y la confianza en tanto condición de posibilidad para un saber no-violento.<sup>33</sup> La justificación y la inquietud detrás de estas reflexiones es una pregunta ética, un clamor que acompaña el dolor de la injusticia sufrida por las víctimas de la *Gran Historia*, esa que pasa por la vida de las personas negándolas en su diferencia, en su calidad de inéditas. Pretendo presentar este dinamismo ético, por medio del cual se puede pensar un saber que escuche el clamor de las víctimas del reverso de la historia, desde la llamada “inversión de la intencionalidad”.

A la inversión de la intencionalidad llegué a partir de mis lecturas y un curso tomado con Juan Martín Velasco en la Universidad de la Mística, situada en la hermosa ciudad de Ávila, durante la recién iniciada primavera castellana. Investigando sobre la mística según el pensamiento de Velasco, me di cuenta de que dicha inversión juega un papel central en su descripción del fenómeno místico.<sup>34</sup> Al tratar de rastrear la génesis del concepto, me encontré con que

proviene de los autores del “*giro teológico de la fenomenología francesa*” –llamados así no por ellos mismos sino de manera crítica por Dominique Janicaud,<sup>35</sup> tal como explicaré en el capítulo II–. Estos autores concuerdan en una crítica a la intencionalidad descrita en los términos husserlianos clásicos y optan por una especie de inversión en donde la primacía ya no la tiene la consciencia intencional y sus actos de conocimiento, sino la propia relacionalidad con un fenómeno saturado que desborda a la consciencia al grado incluso de fundarla como hospitalidad y acogida, lo que J.Y. Lacoste denomina como una “conciencia convocada”.<sup>36</sup> Velasco entiende que este es el dinamismo místico, al cual también le llama fe, comprensión que me ayudó a tejer los hilos entre la pregunta panikkarniana por un conocimiento dinamizado desde la fe, la insurrección en curso de Esteva y la mística. Las páginas que siguen son el resultado de esta conexión en donde la mística se presenta como un saber que opera dentro y desde la insurrección en curso, creando relaciones y mundos nuevos más allá del capitalismo, el patriarcado y el colonialismo.

Para abordar la problemática planteada, me valgo de cuatro capítulos. En el primer capítulo titulado “Epistemología hegemónica” trato de dar cuenta de dicha epistemología, su dinamismo y su relación con el sistema-mundo capitalista dominante. Para ello forjé el trípode conceptual de la abismalidad-totalidad-idolatría, el cual no sólo busca reflejar las tres caras del dinamismo hegemónico, sino también los pensamientos que les dieron luz. A propósito de la abismalidad dialogo con las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, al igual que con las ideas de Panikkar, así como con autores de la ecología política, los feminismos y la teología. Por su parte, la totalidad consta de la exposición del pensamiento lévinasiano en torno a la violencia para con la alteridad, mientras que la idolatría recoge la filosofía de Jean-Luc Marion como una crítica al concepto que coopta la trascendencia de lo divino. Después de haber abordado el trípode hegemónico, construyo un puente entre la crítica realizada y la mística apoyándome en la búsqueda por un Occidente no-occidentalista que lleva a cabo Boaventura, señalando que la mística puede ser uno de estos saberes marginados por el Occidente hegemónico y que cuyo rescate puede ayudar a la imaginación creativa de otros mundos. Aclaro que, aunque considero que la mística va mucho más allá de su manifestación en las tradiciones que aquí abordaré, es decir, la mística, según la entiendo, estaría presente sobre todo en la experiencia de los pueblos y colectivos, me concentro particularmente en ciertas tradiciones de mística por considerar importante su relectura y apropiación crítica para presentar su pertinencia en las luchas y resistencias.

Mientras que en el primer capítulo me concentro, por decirlo de algún modo, en una exposición del dinamismo de la intencionalidad espontánea, en el segundo capítulo, titulado “La inversión de la intencionalidad y la epis-

temología de la relacionalidad”, ofrezco un estudio filosófico-teológico en torno a la inversión de la intencionalidad y al saber que de ella resulta. Para esto sigo de cerca tanto a Emmanuel Lévinas como a Jean-Luc Marion; ambos, autores del llamado giro teológico de la fenomenología, el cual también abordo. Sin embargo, no me limito a la exposición del Rostro del Otro o del icono, sino que incluyo una crítica a los autores antes mencionados por considerar que, siguiéndolos únicamente a ellos, la inversión de la intencionalidad corre el riesgo de terminar siendo una mera inversión simple incapaz de explotar todo el potencial performativo de la mística. En esta crítica dialogo principalmente con Catherine Pickstock y con Ángel Méndez Montoya, en cuyas teologías filosóficas, que de hecho dialogan con Lévinas y Marion, encuentro el germen de una epistemología relacional y contrahegemónica. Uno de los conceptos claves a los que más hay que prestar atención en este capítulo es el del *don*, mediante el cual considero que se supera la problemática que puede presentar un planteamiento como el del giro teológico, es decir, el advenimiento de un nuevo totalitarismo inverso al del sujeto, una especie de vuelta al teocentrismo o una nueva hegemonía a la inversa. Consciente de este peligro, no sólo en el giro teológico sino también en los autores de la llamada *Radical Orthodoxy* (Ortodoxia Radical), tomo las ideas que me sirven para plantear una filosofía del don que, en diálogo con los planteamientos de la insurrección en curso, deviene no en un nuevo absolutismo sino en una compartición convivencial del mundo y de la vida.

El tercer capítulo, titulado “El dinamismo místico”, busca completar las reflexiones del segundo en tanto le suma una serie de reflexiones y de lenguajes que pretenden abonar al tratamiento de la inversión de la intencionalidad. En un primer momento trato de traducir la inversión de la intencionalidad en términos de la fe; es decir, pasar de la fenomenología a la mística. Juan Martín Velasco es el autor con quien principalmente dialogo en este apartado, aunque también está muy presente Michel de Certeau. Después, haciendo hincapié en que la mística es un saber performativo que atraviesa el cuerpo y todas las dimensiones de la vida, aparecen las místicas femeninas o feministas para desarrollar el planteamiento de una mística de los temblores de la carne y el deseo. Finalmente, para aterrizar en un acercamiento al saber místico en tanto performatividad dialogo con Michel Foucault y Giorgio Agamben y sus nociones de “espiritualidad”,<sup>37</sup> “uso” y “forma-de-vida”.<sup>38</sup> En este tercer capítulo propongo mi propia definición del dinamismo místico y lo hago en los siguientes términos: “dinamismo vital de apertura radical al Misterio”. Desde ahí, según es mi intuición, el saber místico opera en la construcción de otro mundo posible.

En el cuarto y último capítulo abordo el saber místico como un “sistema de conocimiento”, según lo entiende Stephen Marglin,<sup>39</sup> para quien todo sis-

tema de conocimiento consta de cuatro puntos: epistemología, transmisión, innovación y poder. Analizo cada uno de estos puntos en el saber místico tal como lo expuse en el capitulado, y es mediante este análisis que respondo a la pregunta por la pertinencia y el papel del saber místico en la insurrección en curso. Para finalizar, me valgo de la mística filosófica de Gustav Landauer para exponer la dimensión comunitaria de este saber, y me atrevo a señalar en pocas líneas algunos ejemplos concretos de subjetividades y movimientos que, según es mi parecer, pueden ser ejemplos reales de lo que aquí se expuso desde un lenguaje filosófico.

Para este momento de la introducción es menester hacer una serie de aclaraciones. La primera de ellas, y quizás la más importante, es alrededor de la compleja problemática del término “mística”. En primer lugar, quiero señalar que, a pesar de mi estrecha relación con distintas tradiciones espirituales, culturales y religiosas, los referentes de autores y autoras místicas que aparecen en este trabajo se limitan, en la mayoría de los casos, a la tradición cristiana –y dentro de ella, a las fuentes místicas de las cuales más he bebido personalmente–, con alguna referencia más de corte marginal a otras tradiciones como la budista o la islámica. Esto se debe no tanto al desconocimiento por mi parte de otras tradiciones, sino a mi postura respecto al propio diálogo interreligioso: el pluralismo radical.<sup>40</sup> Considero profundamente violento, y además incoherente con las ideas de este libro, usar ejemplos a diestra y siniestra de cualquier tradición simplemente porque yo las entiendo, desde mi subjetividad acotada y nada neutral, de una u otra manera que me hace creer pertinente citarlas. Queda pendiente, sin embargo, llevar a cabo una labor de mística dialógica que pueda enriquecer las reflexiones en torno a la inversión de la intencionalidad y su saber expuestos en estas páginas.<sup>41</sup>

Por otro lado, abrazo los límites que siempre están implícitos en un trabajo como este. Uno de ellos que creo vale la pena señalar es la limitación de tiempo y espacio que me impidió elaborar un diálogo crítico en torno a la modernidad capitalista y el cientificismo. Mi aproximación a dicho problema se limita a un acercamiento de corte decolonial, marginando al pie de página referencias a otras tradiciones como la teoría crítica y el marxismo. Asumo los límites de esta omisión, y considero que futuros diálogos con estas corrientes pueden enriquecer, e incluso complejizar, mi exposición e ideas.

Debido a la limitación expuesta en el párrafo anterior, otra aclaración pertinente es señalar que soy consciente de la problemática de ciertos conceptos. Indiqué ya la nebulosa cuestión del término mística, pero este no es el único término al que me refiero. Idolatría, por ejemplo, es una palabra sumamente complicada. Normalmente se le ha utilizado desde la posición hegemónica para desacreditar a la diferencia –los distintos monoteísmos son

la mejor muestra—. ¿Por qué utilizar categorías fabricadas desde la hegemonía para intentar desmantelarla? Este problema lleva a otro: pensar desde contextos micro a partir de autores macro. En otras palabras, pensar la trinchera de una mística que procura encarnarse en las organizaciones localizadas y concretas, sin afán universalizador ni transcultural, y pensarlo a partir de autores que algunas veces parecieran deslocalizados, que piensan en categorías que no pretenden responder a un contexto específico sino a escalas más grandes. Al primer punto, el referente a las nociones provenientes de la hegemonía, considero oportuno hacer la aclaración siguiendo el ejemplo de la idolatría: cuando hablo de “idolatría” y de “icono” no me refiero a su dimensión religiosa, puesto que limitarme a este aspecto sería incluso quedar corto en mis planteamientos en tanto que, en la misma religión, muchas veces el icono, en lugar de ser una apertura radical, es limitante de la experiencia. En ese sentido, cuando abordo términos como “ídolo” e “icono” desde Marion, a lo que me refiero es al dinamismo que describe en cada uno de ellos, señalando que puede haber dinamismos idólatricos e icónicos dentro y fuera de las tradiciones religiosas. Lo que busco es un uso *otro* de este tipo de conceptos, siempre y cuando catalicen la reflexión liberadora.

En lo referente al segundo punto, la filosofía de autores de corte más general que local, puedo decir dos cosas: primero, pienso que los autores que pueden caer en esta categoría son precisamente Lévinas y Marion; ambos, a mi entender —sobre todo Lévinas y su raíz hebrea—, son de los pensadores continentales que más han asumido su localización. Lévinas desde su raíz hebrea y Marion desde su raíz católica. Segundo, el diálogo con autores con mayor consciencia de localización —tales como Esteva, Illich, Boaventura, etcétera— ayuda a hacer un esfuerzo de traducción a los contextos desde los cuales escribo estas reflexiones. Lo mismo puede decirse de los autores de la Ortodoxia Radical, sobre los cuales soy consciente que cargan algunos peligros, opinión que comparto con Carlos Mendoza cuando señala el riesgo de teocentrismo escondido en la teología de las pensadoras y pensadores anglicanos.<sup>42</sup>

De las anteriores aclaraciones deviene otra muy importante: los prejuicios que puedan tenerse, bien infundados o no, acerca de la teología. Los escrúpulos puristas, tanto de la filosofía como de la teología, pero también de otros saberes presentes en estas reflexiones tales como la propia mística, los feminismos o la ecología política, aparecen con frecuencia al toparse como un libro tan “ecléctico” como el que aquí presento. El lector atento y conocedor de Raimon Panikkar sabrá leer entre líneas la profunda influencia de este místico para quien, muy en su espíritu dialogal que siempre le caracterizó, la teología, la filosofía o la ciencia eran excusas para pensar y no direcciones cerradas o apologeticas a seguir al pie de la letra. Reflexiones como las

presentes suelen provocar rasgaduras de vestiduras para las ortodoxias de cada disciplina. El camino que tomo en estas páginas es una apuesta dialogal para despabilar saberes muchas veces estancados en sus metodologías rígidas. Así, muchos filósofos se llenan de alergia con la presencia de términos y autores teológicos, mientras que muchos teólogos se escandalizan en cuanto autores como Esteva o Landauer aparecen en las mismas páginas y dialogando con santos como Teresa, Juan e Ignacio. No comparto esta alergia ni este escándalo. Apuesto por una apertura a distintos saberes que, en mi historia personal y académica, me han ido conformando. Además, por más diversos que parezcan los pensamientos presentes en este trabajo, pienso desde tradiciones de pensadores y pensadoras como Lanza del Vasto, la teología de la liberación así como desde otros pensamientos en donde mística y lucha social son una y la misma cosa, y donde la crítica a la Modernidad en términos de modos de vida –Illich, Esteva, Gandhi, Lanza, el zapatismo– se aborda desde las propuestas de vidas a escalas más humanas.

Sin embargo, un matiz sí es necesario aclarar: las aproximaciones teológicas e incluso religiosas que aparecen en este texto lo hacen desde una postura crítica, entendiendo a la teología como un saber crítico y no como un saber apologético de ciertos dogmas defendidos por alguna institución. A lo más, cabe decir que mi aproximación es claramente filosófica –aunque de una filosofía en diálogo con la mística–, y desde esta trinchera defino mi campo de *batalla dialogal* –para utilizar un oxímoron según es la costumbre en la literatura mística–. Por lo tanto, estas reflexiones no buscan abonar a la agenda de ninguna institución religiosa o confesional, siendo yo mismo más cercano a un cristianismo de corte anárquico.

Otro tanto puede decirse acerca de las y los autores que aquí aparecen. Su aparición responde no tanto a un esfuerzo purista de “ser fiel al autor”, sino a un pensar junto con ellos y ellas, sacando a luz mis propias ideas sin que esto excluya el rigor necesario en la lectura y comprensión de sus textos. Así, las presencias u ausencias de autores y pensamientos se deben a los mismos senderos que la investigación me fue abriendo, senderos que recorrí con confianza dejándome guiar por la propia reflexión a los libros y letras hacia donde ella misma me condujera. Subrayo esto para prevenir al lector de que no encontrará aproximaciones eruditas de todos los autores, ya que el objetivo de este libro no era abordar la obra completa de cada uno y de cada una –asumiendo los riesgos que esto implica–, sino de usarlos como detonantes y dialogantes para exponer mis propias ideas y sentipensares. De tal modo que, y esto no es mera especulación de mi parte, muchos de los autores aquí citados podrían no estar de acuerdo con mi planteamiento, lo cual es de alegrarse porque esa es justamente la diferencia entre pensar con cabeza propia

y repetir lo que dicen otros, entre realizar lo que puede llamarse un “trabajo auténtico” o un simple estudio monográfico.

Valgan las anteriores aclaraciones para que quede explícita mi conciencia sobre los límites y peligros del presente libro. Me parece que lo más importante es dejar en claro mi deslinde a que estas reflexiones se tomen como un llamado a un nuevo teocentrismo que se traduzca en teocracia. Nada más alejado de mis intenciones. Lo que busco, dialogando con los pensamientos aquí presentes, no es otra cosa que poder dar cuenta del dinamismo místico como una posibilidad de asumir la creatividad creadora de otros mundos, mundos movidos desde la fe y la confianza que implica el gozo –siempre complicado y a veces terrible– de vivir con otras y otros.

Por último, es necesario que enmarquemos este libro como el primero de un proyecto de trilogía dedicado a la relación mística-filosofía-política. En otras palabras, me dispongo a emprender un esfuerzo por pensar filosóficamente la dimensión política de la mística desde una serie de categorías que responden a los contextos y espiritualidades actuales. En esta primera entrega de la trilogía me concentraré en una crítica de la dimensión epistemológica y a plantear la mística como un saber. Los siguientes dos libros girarán en torno al “religarnos” y a la “incertidumbre radical”, ambos pilares fundamentales para complementar la exposición de este primer estudio que logrará entenderse por completo dentro del marco total de la trilogía.

Para terminar esta introducción, traigo a colación una anécdota interesante que bien puede resumir todo lo abordado hasta ahora sobre la mística en tanto alternativa al ethos de la modernidad capitalista. En una carta redactada en 1909, Miguel de Unamuno le escribió al escritor español conocido como Azorín: “Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a san Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste”.<sup>43</sup> De cierto modo, esta cita puede leerse como una síntesis de todo lo que se propone decir en este libro. La diferencia entre un Descartes y un Juan de la Cruz simboliza la diferencia entre una epistemología centrada en la búsqueda patológica de la claridad y la distinción, es decir certeza, y un saber centrado en la fe y la confianza en tanto que certeza oscura. Esta expresión causó polémica en el ambiente español y fue respondida ni más ni menos que por Ortega y Gasset en su artículo *Unamuno y Europa, fábula*,<sup>44</sup> en donde Ortega se decanta hacia la teología por sobre la mística, llamando a Unamuno un energúmeno.<sup>45</sup>

Energúmenos sean quizás quienes, en lugar de seguir la ola de la intencionalidad espontánea y sus avatares históricos del progreso, el desarrollo, la certeza y la seguridad, prefieren una vida sencilla en donde vivir comunitariamente con otras y otros sea su mayor dicha y la experiencia mística por excelencia.



# EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo





# I

## EPISTEMOLOGÍA HEGEMÓNICA

“Lo único que puede salvar al mundo de un colapso moral total es una revolución espiritual”.

Thomas Merton

*La revolución será epistémica o no será.* La anterior no es una máxima exclusivista a la pura imagen de la *extra ecclesiam nulla salus*,<sup>1</sup> sino una afirmación en apertura dialógica como el grito feminista “la revolución será feminista o no será”. No se trata de que todas y todos tengamos que militar en un colectivo feminista para aportar a la imaginación creativo-receptiva de *otros* horizontes. Por el contrario, se refiere a que si la revolución es posible ésta tendrá que permearse de la lucha feminista, lo mismo que de la indígena, la campesina, la de los estudiantes, y un largo etcétera. Este es el espíritu detrás de la metáfora zapatista de la “hidra capitalista”,<sup>2</sup> la cual señala no sólo la realidad multicéfala del dinamismo opresor, sino también la exigencia multicéfala que han de encarnar nuestras luchas. A la par del grito común de ¡NO!, muchos Síes conglomeran los descontentos a la vez que se “reconocen y celebran la pluralidad de proyectos e ideales de cuantos participan en el movimiento, o sea, dan una forma política eficaz a la pluralidad real del mundo”.<sup>3</sup> Buscamos, como han repetido en varias ocasiones lxs zapatistas, “un mundo donde quepan muchos mundos”.<sup>4</sup>

Toda praxis social produce y reproduce conocimiento. En ese sentido, toda praxis social supone una epistemología. Por “epistemología” voy a entender la definición que propone Boaventura de Sousa Santos: “Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido”.<sup>5</sup> Todo entramado de *ethos-cosmovivencia* está sustentado y es nutrido por una cierta epistemología. Por lo tanto, habría que afirmar que “no hay epistemologías neutrales y las que pretenden serlo son las menos neutrales”.<sup>6</sup> Tal es el caso de la ciencia moderna.

Soy consciente de la dificultad del término *ciencia*. Tomo distancia de los esfuerzos puristas que buscan recuperar el “sentido original” del concepto. Considero que dichos esfuerzos encubren la dimensión ideológica del término y sus consecuencias sociales. Por otro lado, hay que tomar en cuenta

la diversidad intrínseca del campo científico, en el cual se pueden ubicar propuestas de una lucha disidente por la democratización del conocimiento.<sup>7</sup> Con “ciencia” me refiero a lo que el agroecólogo Jaime Morales nombra como “cientificismo”: el “hecho de convertir a la ciencia en la base ideológica del desarrollo modernizador”.<sup>8</sup>

El científicismo es el saber que le corresponde a la Modernidad. Por Modernidad entiendo, siguiendo a Bolívar Echeverría, “el carácter particular de la forma de totalización civilizatoria que ha dominado sobre las demás en Europa y América desde el siglo XVI, y que tiende desde el siglo XIX a hacer lo mismo también a escala planetaria.”<sup>9</sup> Un ethos que impone, según expondré en el presente capítulo, una noción de mundo y de vida determinados por dinámicas socio-políticas y económicas que aquí caracterizaré con el trípode: abismalidad-totalidad-idolatría.

Lo propio del científicismo es adjudicarse el único criterio de validez, convirtiéndose a sí mismo en juez, jurado y verdugo del campo del conocimiento, marginando la multiplicidad de saberes distintos al científico. En otras palabras, la ciencia en tanto científicismo, ciencia moderna o tecnociencia, se ha convertido en una *epistemología hegemónica*. Por “epistemología hegemónica” entiendo aquella epistemología (noción de lo que cuenta como conocimiento válido) que se ha vuelto hegemónica no sólo porque de facto es la dominante, sino que es hegemónica desde su propia lógica. La hegemonía de dicha epistemología no radica en el hecho histórico de que sus criterios han predominado durante los últimos siglos, sino en que su misma formalidad, su dinamismo vital es el de la hegemonía entendida como lógica de la totalidad y la conquista, de la idolatría. Consiguientemente, para que una epistemología sea disidente o contrahegemónica, es indispensable poner en práctica una lógica que rompa la totalidad y la idolatría en aras de un saber concreto y abierto al Misterio. Dar cuenta de este dinamismo en el saber místico será el objetivo y fin de este escrito.

En lo que respecta a los conceptos de “hegemonía” y “contrahegemonía” sigo de cerca a Boaventura, quien a su vez dialoga con autores como Gramsci. El sociólogo portugués define “hegemonía” como “una actitud social que se sirve de normas culturales dominantes y está constituida por relaciones de poder desiguales (...) basadas en las tres estructuras principales de poder y dominación –capitalismo, colonialismo y sexismo– y en las interacciones entre ellas.”<sup>10</sup> La “contrahegemonía”, en cambio, se caracteriza por buscar desmantelar la desigualdad del poder, transformando las relaciones desde una autoridad compartida y con una nota de interculturalidad. Asimismo, Boaventura propone un tercer concepto: el de lo “no hegemónico”. Según el pensador, lo no hegemónico refiere a las formas que resisten a la

hegemonía en turno pero que, al mismo tiempo, buscan implantar una nueva forma de hegemonía.

Boaventura utiliza estos tres conceptos en su libro *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* para tratar de argumentar cómo y de qué manera lo que él llama teologías progresistas pueden entrar en diálogo con los movimientos contrahegemónicos. Los movimientos religiosos de corte fundamentalista oscilan entre la hegemonía y la no hegemonía, es decir, entre el apoyo directo al *status quo* hegemónico y la pseudocrítica al mismo, pero con la finalidad no hegemónica oculta de implantar sus nuevas teocracias. Por su parte, las llamadas teologías progresistas son concepciones de lo religioso que pueden ser aliadas de las luchas contrahegemónicas. Me parece muy importante traer a colación estas reflexiones para subrayar que la propuesta que voy a explorar en este libro responde a un esfuerzo por plantear una vivencia espiritual contrahegemónica que no pretenda implantar –como sí lo hacen las espiritualidades no hegemónicas– una nueva hegemonía de corte espiritualista.

Para poder profundizar en la crítica a la epistemología hegemónica y su dinamismo, voy a plantear la crítica en términos del trípede abismalidad-totalidad-idolatría. En un primer momento del presente capítulo abordo la dimensión hegemónica o Abismal de la tecnociencia. Para ello dialogo con algunas propuestas de Boaventura de Sousa Santos, de algunos autores latinoamericanos y de Raimon Panikkar. En un segundo momento integro inquietudes provenientes de los filósofos Emmanuel Lévinas y de Jean-Luc Marion, quienes representan una voz crítica a la epistemología hegemónica. Los conceptos de *totalidad* (Lévinas) y de *idolatría* (Marion) servirán de ejemplo para dar cuenta de una intencionalidad espontánea que tiene al sujeto como principio y fin. En suma, se trata de exponer la idolatría –primacía de la espontaneidad intencional del sujeto– de este pensamiento hegemónico para, en capítulos posteriores, hacer el contraste con la inversión de la intencionalidad y su dinamismo.

## 1. Abismalidad

Mencioné que no existe tal cosa como una epistemología neutral, mucho menos en la ciencia moderna. La ciencia moderna no es neutral puesto que “no carece de un valor muy concreto, hasta el punto de que no puede entrar en ninguna cultura sin modificarla”.<sup>11</sup> En ese sentido, Raimon Panikkar afirma que la tecnociencia es mono-cultural y mono-racional, en tanto que es el motor epistémico que mueve a un proyecto civilizatorio muy concreto: el moderno-capitalista.

El proyecto de la Modernidad se sostiene por varios supuestos. Consciente de que el asunto es mucho más complejo, me limito a subrayar aquellos rasgos que más interesan para dar cuenta del nivel epistemológico del problema.<sup>12</sup> Inicio por señalar que, para el proyecto moderno, la historia es un proceso lineal ascendente, al cual se le llamó “progreso”; éste, siempre ligado a la industria y la producción. Para avanzar se vale del camino de la ciencia, entendida como dominio y explotación de la naturaleza en vistas de mayores beneficios para el ser humano. Piénsese en Francis Bacon, para quien “no hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo que el de dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos”,<sup>13</sup> con el fin de que “la naturaleza sea sometida y atrevidamente domada”<sup>14</sup> para “mejorar y aliviar la condición humana”.<sup>15</sup> Este alivio se traduce en mayor bienestar económico, siendo éste la nueva meta de la vida humana.<sup>16</sup> A lo anterior, Víctor Toledo agrega el hecho del individualismo y la competencia, la idea de que el camino científico al progreso es el único y, por lo tanto, el rechazo a toda visión proveniente de las culturas tradicionales.<sup>17</sup>

Para muchos, esta civilización moderno-industrial ha entrado en “crisis” por sus claras consecuencias a nivel ecológico, social e individual, como los niveles de pobreza y deterioro del ambiente. Soy más de la idea de Gustavo Esteva, para quien dicha civilización no está en crisis, sino que ha muerto y que son sus cadáveres los que nos tienen sumidos no en crisis, sino en una catástrofe.<sup>18</sup> Un régimen muere cuando es incapaz de reproducir las relaciones sociales y productivas que le definen. Hoy por hoy, el capitalismo no puede reproducir las relaciones sociales que le identifican. Por primera vez en su historia, el capitalismo es incapaz de explotar a todas las personas, por lo que la inmensa mayoría hemos adquirido la condición de desechables. Nos encontramos en el fin de una era, de un horizonte de inteligibilidad, pero aún no sabemos qué es lo que sigue. Lo que sí podemos percibir es que los modos capitalistas, incluyendo a la epistemología que le hace funcionar, están dando paso a modos extractivistas de despojo que destruyen la vida como nunca se había visto. Por ello, considero importante profundizar en la relación entre epistemología hegemónica y capitalismo para dar cuenta del dinamismo que moviliza tanto al capitalismo como a su versión extractivista actual –a la que se le podría llamar necrocapitalismo–<sup>19</sup> que destruye la diversidad de saberes, de prácticas y de mundos.

Desde sus inicios, pero sobre todo en su fase global capitalista-neoliberal, la civilización industrial se ha apoyado en la ciencia moderna para avanzar en su teleología hacia un mayor progreso y desarrollo-bienestar económico-material. En un proyecto civilizatorio donde el sentido se alcanza por medio de una mayor producción, es necesario un conocimiento puesto al

servicio del mismo sistema productivo. La tecnociencia cumple este cometido a partir de una alianza con la producción: la investigación y el desarrollo tecnocientífico permiten nuevos avances en la producción y, por lo tanto, más riqueza; a mayor riqueza, mayor es la posibilidad de seguir invirtiendo en nuevos proyectos científicos para seguir produciendo. De este modo, capitalismo y ciencia moderna van de la mano: “El desarrollo científico y tecnológico apuntaló al capitalismo, y éste inversamente impulsó a la ciencia a niveles inimaginables”.<sup>20</sup>

A partir de esta intrínseca relación entre conocimiento científico y capitalismo se han construido complejos educativos para la investigación tecnocientífica con el fin de ampliar las capacidades tecnológicas de la producción. Enrique Leff señala que lo anterior “implica la articulación práctica de diferentes ramas de la ciencia y la técnica en el proceso económico y en el control político de los agentes sociales, que permite la reproducción ampliada del capital.”<sup>21</sup> A este hecho es a lo que el pensamiento decolonial latinoamericano ha denominado como “colonialidad del saber”.<sup>22</sup> Un saber colonizado, es decir, conquistado y domesticado por una única epistemología hegemónica que engulle a los conocimientos *otros*, o los margina. De la formación de estos centros del saber tecnocientíficos deviene el hecho de que el propio saber no se encuentra distribuido equitativamente entre la población. La praxis de este saber es sólo para un pequeño grupo de privilegiados en detrimento del resto de la población mundial. Mas no sólo se trata, como bien lo explican Iván Illich<sup>23</sup> y Gustavo Esteva, de la mala distribución del conocimiento sino del hecho de que toda la institución moderna de la educación está plenamente al servicio del capital, la exclusión y la destrucción de la diversidad cultural. Es por ello que Boaventura afirma que “la injusticia social descansa en la injusticia cognitiva”.<sup>24</sup>

Todo lo anterior conduce a la tecnología como puente entre la ciencia y el capitalismo. La ciencia moderna a la que me refiero en tanto epistemología hegemónica es la tecnociencia. Sin embargo, en este punto son necesarias unas aclaraciones. Me distancio completamente de las nociones románticas, como por ejemplo el *ambientalismo romántico*,<sup>25</sup> que ubican en la ciencia y la tecnología –en la técnica– el origen de todos nuestros males, abogando por un retorno a lo “natural”, a lo verde. No me refiero a, ni abogo por, esto. Más bien identifico lo que H. Marcuse denomina “razón instrumental”.<sup>26</sup> la relación mencionada entre un cierto tipo de praxis social –en este caso el capitalismo– y una cierta epistemología.

Técnica y tecnología han existido siempre –la τέχνη griega y, para salirnos del ámbito humano, los utensilios que los chimpancés usan para su comida–, pero no es sino hasta el capitalismo que surge la tecnociencia hege-

mónica. Lo que caracteriza a esta última no es la transformación técnica del mundo o el valerse de herramientas para sobrevivir, sino todo el entramado socio-político-epistémico e ideológico que alimenta a un proyecto civilizatorio concreto: la modernidad. La crítica a la tecnociencia no ha de leerse como un grito nostálgico por un pasado inmemorial de armonía natural, sino como un tratar de desvelar la praxis histórica de esta epistemología hegemónica idólatra. Lo que busco resaltar es su hegemonía, el hecho de marginar otros saberes creyéndose único criterio de verdad. Se trata de dar cuenta de lo que Illich denominó como “contraproduktividad”: el modo en que la técnica y la ciencia modernas producen lo contrario a su razón de ser.<sup>27</sup> Por ejemplo, como los “médicos y hospitales producen más enfermedades de las que curan”.<sup>28</sup> Esa es la tecnociencia, y no la tecnología de la cual todo saber se vale.<sup>29</sup>

En el capitalismo se articulan el conocimiento conceptual y la tecnología para buscar una mayor eficiencia en la producción. Sin embargo, señala Leff, la ciencia moderna no nació sólo de esta demanda de tecnología. “Este orden tecnoeconómico no podría haberse instituido sin la configuración de un orden de racionalidad que establece un modo de comprensión del mundo”.<sup>30</sup> Este orden de racionalidad, en tanto marco ideológico-cultural-epistémico es bien representado por Copérnico y Descartes: “Descartes produjo al sujeto de la ciencia como principio productor, autoconsciente de todo conocimiento”.<sup>31</sup> En esta cita se encuentra lo neurálgico de este capítulo: la intencionalidad desde una lógica idolátrica que parte del mero sujeto engullendo o marginalizando la alteridad. “Sujeto” ha de entenderse no como unidad, mucho menos como persona, sino como una centralidad o totalidad proactiva que niega la alteridad. Dentro de la lógica del sujeto puede estar, sí, el sujeto moderno cartesiano –pero también el Espíritu Absoluto hegeliano o el Estado Nación moderno.

Leff señala que en Descartes y Newton encontramos la fundación de la idea de *mathesis*. La crítica a la epistemología Occidental como *mathesis* aparece en Michel Foucault y Michel De Certeau y la retoma Catherine Pickstock, representante de la ortodoxia radical.<sup>32</sup> La teóloga anglicana realiza una crítica a la epistemología espacializada de lo “dado” que considero importante traer a colación. Lo *dado*, en Pickstock, se refiere a lo que está espacializado; es decir, lo a la mano, controlable, manipulable: “al establecer lo ‘dado’ se hace posible que exista un ‘objeto’ entendido como aquello que no apela más allá de sí mismo y está situado en un orden que da mucha importancia a la disposición formal, a la consistencia y a la claridad”.<sup>33</sup> La autora considera que una de las expresiones máximas de la espacialización moderna es la primacía de la escritura sobre la oralidad y, más aún, sobre la doxología (celebración litúrgica). Estamos ante una clara crítica a Derrida<sup>34</sup> y a su lec-

tura del *Fedro* de Platón, diálogo que retomará Pickstock en su libro *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*.

El gran problema con la espacialización es que se puede confundir lo espacializado con lo real, cayendo así en una ilusión de control y previsibilidad. Para profundizar en su crítica a la *mathesis* espacializada, la autora se centra en dos exponentes: Peter Ramus y René Descartes. El primero intenta explicar todas las ciencias y artes a través de un método cartográfico. La cartografía,<sup>35</sup> al igual que la escritura –siendo la primera quizás sólo otra forma de la segunda– bloquea la posibilidad del acontecimiento que llega, es decir, lo real está *dado*. Está dado en tanto coordenadas leíbles para el sujeto. La realidad se ve así regulada, dominada.

Por su parte, Descartes, según la lectura de la teóloga, reduce lo real a la claridad y la distinción. La ontología, dice Pickstock, avasalla a la epistemología. Yo matizaría sugiriendo que se reduce a una cierta epistemología pues no se trata de cualquier criterio que distinga entre el conocimiento válido e inválido, sino a aquel que identifica conocer en general con conocer algo como *dado* para el *cogito*. Se trata de un conocimiento donde lo *dado*, reducido a pura espacialidad geométrica, es lo claro y lo distinto. Por lo tanto, ante la duda, Descartes sustituye la memoria por el método. No es el ser o lo real lo que ilumina el conocimiento, sino la razón la que se ilumina a sí misma.

En lo *dado*, todo está ahí frente al sujeto listo para ser cuantificado. De este modo, la matemática ocupa el lugar central en la ciencia moderna y, de ello –dice Boaventura– se derivan dos consecuencias: primero, que conocer significa cuantificar y, por lo tanto, lo que no sea cuantificable será científicamente irrelevante. Segundo, conocer será sinónimo de dividir y clasificar, para posteriormente encontrar relaciones entre lo separado.<sup>36</sup>

Lo que esta epistemología de lo cuantificable y lo *dado* nos deja por delante es un mundo-máquina en el más puro sentido de la mecánica newtoniana. Una realidad de la que podemos dar cuenta por medio de las leyes físico-matemáticas, “un mundo estático y eterno que fluctúa en un espacio vacío, un mundo que el racionalismo cartesiano torna cognoscible por la vía de su descomposición en los elementos que lo constituyen”.<sup>37</sup>

Como señalé más arriba, este ordenamiento estable del mundo es la antesala posibilitadora para “la transformación tecnológica de lo real”,<sup>38</sup> es decir, la antesala del capitalismo. Lo real, para la Modernidad, es aquello que puede ser intervenido desde los conceptos que “trastocan lo Real en sus modos de construcción de la realidad”.<sup>39</sup> Lo que tiene valor en este horizonte epistemológico, señala Boaventura, no es la capacidad de comprender lo real; ni siquiera lo real en sí, sino la capacidad de dominarlo y transformarlo. Es en este punto en que la ciencia moderna, la tecnociencia, se convierte en epistemología hegemónica.

Durante los siglos XVII y XVIII había un cierto “equilibrio” entre ciencia, teología y filosofía, pues a cada una le correspondían preguntas distintas. La ciencia se vuelve aliada de la producción capitalista a partir del siglo XIX, cuando el capitalismo comienza a convertirse en sistema-mundo en el sentido de Wallerstein.<sup>40</sup> Para poder dar cuenta de todo, la ciencia moderna lo racionalizó todo, instaurando su propio criterio matemático-técnico en el único criterio de verdad. Buscando la verdad objetiva, la epistemología hegemónica fue objetivando la realidad en aras de la certeza y de este modo fue imponiendo el sistema-mundo “regido por el poder hegemónico de la racionalidad moderna”.<sup>41</sup>

La ciencia se convirtió en el único saber válido y riguroso al ser sólo ella quien cumplía con los requisitos por ella misma impuestos. “Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta”.<sup>42</sup> Es en el momento de su globalidad cuando la tecnociencia se convierte en modelo totalitario, en epistemología hegemónica, “en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas”.<sup>43</sup> Este sería el rasgo de *abismalidad* del cientificismo.<sup>44</sup>

¿En qué consiste el *pensamiento abismal*? Un pensamiento abismal crea líneas distintivas, algunas son visibles y otras invisibles. Las primeras se sustentan en las segundas. Estas líneas dividen la realidad social en dos universos: lo de *este lado de la línea* y lo del *otro lado de la línea*. Lo del *otro lado de la línea* deja de ser realidad y es producido como no existente. “No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser”.<sup>45</sup> Lo producido como no existente es excluido pues se encuentra incluso más allá de lo que la concepción aceptada considera su otro.

El pensamiento abismal crea distinciones y las radicaliza. Pero dichas distinciones siempre se crean de *este lado de la línea* y acaban por convertirse en los criterios para determinar la incivilización del *otro lado de la línea*. Lo que caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la coexistencia de los dos lados de la línea. Lo de *este lado* se va angostando y con él el campo de realidad relevante, dejando en la no-existencia a todo lo que esté fuera. A lo anterior Boaventura lo ha denominado como el desperdicio de experiencia. Dicho de otro modo, al reducir la realidad a lo que existe, y el criterio de existencia es su validez en la tecnociencia, lo que deviene es un “desperdicio de mucha experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo”.<sup>46</sup>

Es importante detenerse en este punto. La epistemología hegemónica, en tanto que hegemónica, es alérgica a la alteridad. Leff considera que la modernidad se caracteriza por su “gatopardismo”; es decir, por su capacidad de

“cambiar todo para que todo siga igual”.<sup>47</sup> La alteridad es excluida u homogeneizada por esta lógica abismal de la epistemología hegemónica.<sup>48</sup> Joseph Estermann lo expresa señalando que, para dicha epistemología, lo otro es absorbido, incorporado o excluido. No hay espacio para la alteridad en tanto “interlocutor autónomo”.<sup>49</sup>

Según Boaventura, el conocimiento y el derecho occidentales son las dos formas más consumadas del pensamiento abismal. Debido a los fines de estas reflexiones, me centraré únicamente en el primero. En la epistemología, la abismalidad consiste en “conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología”.<sup>50</sup> La ciencia divide el conocimiento en verdades científicas y no-científicas. Las primeras son aquellas que han cumplido con los requisitos de relevancia y verdad, y las segundas las que no.

Empero, esta tensión entre la ciencia, por un lado y por otro, la teología y la filosofía acontece de *este lado de la línea*. La visibilización de dicha tensión se sustenta de la invisibilidad de otros conocimientos que no entran ni en la ciencia, ni en la filosofía o en la teología: “conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea”.<sup>51</sup> Estos conocimientos simplemente se ubican más allá de la verdad y la falsedad, puesto que se perfilan como “creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas”.<sup>52</sup> Por ende, no se les pueden aplicar los criterios de verdad ni de la ciencia, ni de la teología ni la filosofía y, por esta razón, no existen como conocimientos.

Las líneas abismales tienen su correlato cartográfico. El *otro lado de la línea* se localiza territorialmente en la zona colonial. El derecho moderno, dice Boaventura, nace de la separación entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Los tratados de Tordesillas (1494) y el de Cateau-Cambresis (1559) dividieron el planeta. De este lado de la línea, la política, el derecho y la ética eran la tregua, la paz y la amistad; mientras que, del otro lado, eran la violencia y el saqueo. Un ejemplo: de este lado, los reyes de Francia y España firmaban la amistad; del otro lado, los franceses contrataban corsarios para atacar los barcos españoles. Se puede hablar, entonces, de una “cartografía epistemológica”.<sup>53</sup> De ahí la apuesta de Boaventura por una epistemología del Sur, contrapuesta a la del Norte. Una epistemología del otro lado de la línea.

La hegemonía epistemológica se refiere a este rasgo de abismalidad de lo que hasta aquí me he referido como tecnociencia, ciencia moderna, pensamiento occidental o cientificismo. Su hegemonía radica en su criterio abismal de marginar otros conocimientos y modos de vida. Al resultado de exclusión

inherente a la epistemología hegemónica, Boaventura le ha llamado *epistemicidio*.<sup>54</sup> Como señalé más arriba, toda práctica social produce y reproduce una epistemología, al mismo tiempo que está sustentada por ella. En otras palabras, toda epistemología implica un modo-de-estar-en-el-mundo. Al excluir saberes concretos –al cometer epistemicidios– la epistemología hegemónica también sepulta prácticas y agentes sociales. Los procesos de opresión y dominación operan tanto a nivel de los conocimientos, como de las prácticas y en los grupos sociales, en tanto que estos se co-implican.

Esta idea de Boaventura es central en mis reflexiones. Lo que he intentado mostrar hasta ahora es la estrecha relación que existe entre una epistemología muy concreta, la epistemología hegemónica, y unas prácticas sociales muy específicas que se elevan al nivel de ethos. Todo este entramado de epistemología–prácticas–proyecto–moderno descansa en una doble injusticia que se co-implica: “La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global”.<sup>55</sup>

El capitalismo y todo su engranaje que va desde su modelo económico de desarrollo productivo hasta sus estructuras políticas como la idea de Estado y la llamada democracia representativa; desde la noción de igualdad de todos con todos que realmente descansa en la desigualdad entre los de este lado de la línea y los del otro, hasta el imperio del sujeto convirtiéndose en el epicentro de todo, supone (el capitalismo), es en sí mismo, un ethos. Y, como todo ethos, este modelo engloba una cosmovivencia, una idea de mundo, sociedad y, muy especialmente, de epistemología. Esteva afirma que es precisamente todo este entramado lo que está muriendo, sumergiéndonos en un “periodo de caos e incertidumbres que aparece al fin de una era”.<sup>56</sup>

Nos encontramos en una realidad histórica en donde la inviabilidad, “insustentabilidad” diría Leff,<sup>57</sup> del capitalismo se ha vuelto más evidente que nunca. Su podredumbre cadavérica nos carcome a todas, todos y a todo por igual. En este contexto, la batalla por la justicia, la resistencia ante el nuevo ethos extractivista que intenta “no sólo mantener el estado actual de cosas, sino ampliar su dominación”<sup>58</sup> y, sobre todo, la articulación creativa para la construcción del mundo nuevo donde quepan muchos mundos ha de tener muy presente esta implicación entre ethos y epistemología, entre capitalismo y epistemología hegemónica. Es por ello por lo que esta batalla es también una batalla por la “justicia cognitiva global”.<sup>59</sup> Vislumbra la necesidad de una “revolución epistemológica” –y desde aquí justifico la relevancia de estas reflexiones–. En este marco busco encuadrar el saber místico como un saber disidente que, como todos los saberes, produce y reproduce prácticas sociales muy concretas.

## 1.1. Certeza

Sobre este punto de la certeza quisiera centrarme de modo particular. El detonante de estas reflexiones surge de una pregunta muy específica que Raimon Panikkar se hace cuando intenta pensar las condiciones de posibilidad de una filosofía intercultural.<sup>60</sup> La pregunta es la siguiente: ¿es posible una epistemología dinamizada desde la fe y la confianza y no desde la certeza?

Todo lo expuesto sobre la epistemología hegemónica desvela que su patología de fondo es la certeza, el “estar seguros”. La epistemología hegemónica supone una realidad dada, objetivable y conquistable por el cognoscente. La realidad es, por lo tanto, lo dominable, lo manipulable y lo cuantificable matemáticamente. Lo que se puede cuantificar puede ser utilizado para la producción, valernos de la realidad para incrementar nuestro desarrollo, sea éste entendido en términos meramente económicos o del *moderno* “desarrollo humano”. Todo lo que no entre en este fin, todo lo que no quepa dentro de los criterios de validez de la tecnociencia, será por lo tanto irrelevante, “no-existente” en el sentido descrito por Boaventura. De ahí proviene lo hegemónico y lo abismal de esta epistemología.

La epistemología hegemónica de lo *dado* es también una “epistemología del cazador”, es decir, “esa actividad dirigida a la caza de informaciones realizada por una razón instrumental separada del resto del ser humano y, sobre todo, del amor”.<sup>61</sup> De esta manera es como se muestra su dimensión de violencia; no solamente en su sentido más explícito, al cual me he referido en los apartados anteriores. La epistemología hegemónica es productora de violencia en tanto su propia hegemonía y abismalidad, desencadenando prácticas sociales de exclusión y dominio e incluso epistemicidios frente a otras epistemologías y sus respectivas prácticas, negando así la pluralidad de culturas y modos de vida. Esta violencia reside en su dinamismo hegemónico, el cual consiste, por un lado, en autoadjudicarse el único criterio de lo verdadero y lo falso. Por otro lado, el dinamismo de la epistemología hegemónica es violento por su búsqueda exacerbada de la certeza, la cual conlleva la mencionada manipulación y cuantificación del mundo, reduciendo lo real a mero cálculo y posicionando al cognoscente como imperio, inicio y fin del conocimiento.

La búsqueda de certeza, señala Panikkar, se origina tanto en la dificultad de abrazar la inseguridad de la vida como en la idolatría a la razón que nos brinda alguna especie de orden, estabilidad e ilusión de control sobre nuestra existencia.<sup>62</sup> Derrida se acerca al diagnóstico de Panikkar cuando señala que la idea de una estructura centrada, estable y segura es “el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y

de una certeza tranquilizante, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia”.<sup>63</sup> De este modo, la razón se instaure en una especie de círculo vicioso, dice Panikkar, en donde la certeza se fundamenta en la evidencia racional establecida por la propia razón: es “la misma razón la que nos dice que podemos fiarnos de ella, una vez que haya alcanzado la claridad de la evidencia. La certeza es la confianza de la razón en sí misma que ella misma avala”.<sup>64</sup>

Como señalé más arriba, pensamientos como el cartesiano cimentaron en filosofía lo que ya aplicaba en el discurso y la práctica de una epistemología: la certeza como punto de apoyo del conocimiento. Esto permitió, a su vez, el arrebato tecnoeconómico del capitalismo y su expansión colonial, todo enmarcado en un régimen patriarcal entendido como jerárquico-impositivo. El *cogito ergo sum* es la expresión filosófica de esta patológica búsqueda de la certeza. Poder dudar de todo menos de que estoy dudando instaure al sujeto como el centro de la estructura, la piedra angular del conocimiento, fundando así una epistemología hegemónica e idólatra con todos los avatares sociales y filosóficos expresados hasta ahora. El “pienso, luego existo” es un círculo vicioso: la razón que se justifica a sí misma en búsqueda de certeza, en el ámbito epistemológico, y seguridad en el plano social.

La seguridad es el correlato, en las prácticas sociales, de lo que la certeza es en la epistemología.<sup>65</sup> Panikkar lo expresa refiriéndose a “esa certeza que ha acabado degenerando en una obsesión por la seguridad y ha desembocado en un trauma político, económico y antropológico de la cultura dominante”.<sup>66</sup> Una epistemología como la hegemónica –que busca la certeza en tanto lo cuantificable y controlable como único criterio de verdad– produce carreras armamentistas, depresiones, miedo a la inseguridad, etc. Los que habitamos en este espiral de lo que se podría llamar un fanatismo por la certeza y la seguridad, vivimos envueltos y alienados entre seguros de vida y de gastos médicos; de estrés, de cuentas de ahorro, títulos que nos “aseguren” un buen empleo y otra serie de “seguros”, candados, seguridades y certezas que nos alivien un poco la “angustia” a la que se refería Derrida. Patológicamente, esta epistemología nos enreda en búsquedas de estabilidad –y lo real, lo otro, se convierte en mera herramienta para lograrlo o en amenaza que nos orilla a eliminarla–. Lo paradójico es la ilusión de que entre más poder tengamos sobre lo real mayor seguridad y certeza alcanzaremos pues, como lo demuestra por ejemplo la actual emergencia ambiental, sanitaria y social, es todo lo contrario: a mayor certeza, más violencia, “a mayor crecimiento corresponde mayor miseria”.<sup>67</sup>

Hasta este momento me he concentrado en mostrar la dimensión hegemónica de aquella epistemología que he nombrado como pensamiento occi-

dental,<sup>68</sup> científicismo, ciencia moderna o tecnociencia, aclarando y siempre subrayando que esta no es una postura anticientífica sino anticientíficista; no es contra la ciencia en sí sino en contra la ideología que ha convertido a cierto modo de pensar la ciencia en un modelo hegemónico. Destaqué que el dinamismo hegemónico de esta epistemología radica en su abismalidad, en su adjudicarse el único criterio de verdad marginando y violentando toda episteme y praxis que no se regule bajo sus normas; reside también en su tratamiento de lo real como mero objeto dado, manipulable, cuantificable y controlable, instrumento para el fin teleológico del progreso y el desarrollo.<sup>69</sup> Todo lo anterior se cierne desde una lógica de la certeza alérgica a la alteridad, pues la certeza busca la seguridad, la claridad y la distinción, siéndole totalmente incompatible cualquier epistemología y cosmovivencia que no se acople con sus propios criterios de validez.

Con esto concluyo la primera parte de este capítulo. En el segundo apartado me concentraré en exponer la dimensión de totalidad y de idolatría de la epistemología hegemónica, primero de la mano de Lévinas y después siguiendo a Marion. Invito al lector a tener muy presentes las páginas anteriores para ir conectando las relaciones entre totalidad, idolatría y abismalidad y hegemonía.

## 2. El ídolo que totaliza

### 2.1. Totalidad

No hay pensamiento abismal sin pensamiento de la totalidad. Esta es una de las afirmaciones de este libro. La hegemonía de esta epistemología reside en el hecho de que abismalidad y totalidad se co-implican y devienen en idolatría. Para dar cuenta de la totalidad, me apoyaré en uno de sus críticos más encarnizados: Emmanuel Lévinas. La filosofía de Lévinas ha servido de cimiento para muchos pensamientos *otros*.<sup>70</sup> Aunque reconociendo sus límites,<sup>71</sup> considero que la filosofía lévinasiana entra dentro de lo que Boaventura llama un “Occidente no occidentalista”, en tanto provee de un gesto crítico que da pie a las reflexiones de este trabajo. En el presente apartado me centraré en la crítica lévinasiana a la totalidad, aterrizándola a la cuestión epistemológica.<sup>72</sup>

Parafraseando a Lévinas, por *totalidad* voy a entender la lógica o dinamismo de la mismidad, en tanto espontaneidad del sujeto que domina todo desde sí mismo bloqueando la alteridad y, por lo tanto, la trascendencia. Para el autor judío, la filosofía de occidente ha sido primordialmente una filosofía de la totalidad.

Según Lévinas, Hegel será el máximo representante de Occidente, idea que comparte con el español Xavier Zubiri, quien la expresa de la siguiente manera: “La verdad de Europa está en Hegel... Por eso, toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”.<sup>73</sup> La razón es que, según la lectura de Lévinas, Hegel –y con él la filosofía occidental– “expresa –en su grado más alto– el alcance de una filosofía de lo Mismo”.<sup>74</sup>

Desde Parménides hasta Hegel ha permanecido un fantasma, una ampolleta molesta que cicatriza y después vuelve a explotar: la identificación del ser con el conocer. La siguiente sentencia de Hegel resume esta identificación: “lo que es real es racional y lo que es racional es real”.<sup>75</sup> De esta identificación entre lo real y lo racional viene como resultado la expresión de Boaventura de “desperdicio de la experiencia” abordada en los apartados anteriores. El gran problema es que hay un sinfín de ámbitos de la realidad que no entran en los márgenes de la racionalidad moderna, a la cual Hegel representa, y, como no entran, como no son racionales, entonces no son reales. Este es el *epistemicidio*.

De este modo no hay cabida para la diferencia, no hay alteridad radical en una lógica que identifica hasta su propia negación. Este sistema filosófico reduce la negación de la identidad a la identidad misma. La racionalidad se presenta como pura espontaneidad que va desvelando lo real y, al hacerlo, lo absorbe. El problema no es que este sistema olvide al otro; al contrario, el problema es que lo piensa: “Precisamente porque se intenta pensar al Otro, se le vacía de su alteridad. Precisamente porque se concibe al Otro como otro ser, se le reduce a la identidad de lo Mismo”.<sup>76</sup>

La totalidad de esta identificación entre el ser y el conocer –y, con ella, su abismalidad– radica en que todo conocimiento es conocimiento de lo que *es* y lo que *es* es porque es cognoscible. Por lo que, si algo no es reducible a los términos de la racionalidad, por lo tanto no *es* y, si no *es* en los términos en que la razón dice que algo *es*, entonces no es cognoscible. La identificación entre el ser y el conocer es totalidad en tanto que la racionalidad engulle lo otro racionalizándolo para darle ser. Y es abismal puesto que todo a lo que, por algún motivo, esté más allá de esta racionalidad –que además es mono-cultural– se le margina condenándola, en el mejor de los casos, al ostracismo.

No se trata de romper la relación entre ser y conocer. Lo que Lévinas critica no es la relación sino la adecuación. De este modo, se entiende que la problemática de la epistemología hegemónica es en buena medida una cuestión de forma y no tanto de contenido. El saber místico, como señalaré en el tercer capítulo, es disidente no porque aporte un conocimiento distinto a nivel de contenido pero que continúa moviéndose desde la misma forma,

sino porque implica una ruptura no con el contenido de la epistemología hegemónica sino con su propio dinamismo hegemónico. En esto radica de igual modo la crítica lévinasiana a la totalidad y, en particular, al idealismo que ve la separación como una ilusión.<sup>77</sup>

Reducir la negación de la identidad a la propia identidad es la lógica de la mismidad. La alteridad desaparece. “La interpretación lévinasiana de Hegel –y, *a fortiori*, de toda la filosofía occidental– encierra este reproche: la concepción del espíritu y del ser como actividad establecen la primacía excluyente de lo Mismo frente a lo Otro”.<sup>78</sup> El problema, como se dijo, no es que se haya olvidado del otro, sino que, al pensarlo, al conocerlo, se le totaliza o se le margina en líneas abismales. La crítica de Lévinas a Hegel no se trata de alguna imperfección en su lógica, sino precisamente de la perfección de la misma. Esta lógica es tan perfecta, la unión entre ser y conocer es tan estrecha, que toda alteridad ha de ser tachada de irracional (abismalidad) o absorbida a un punto del proceso de toma de consciencia del Espíritu (totalidad).

La crítica lévinasiana a Husserl se presenta como mucho más compleja en tanto que toca el punto medular de este libro: la *intencionalidad*. A mi parecer, la crítica de Lévinas a Husserl consiste en que, para el filósofo de origen lituano, la fenomenología husserliana termina siendo una egología. En otras palabras, para Husserl el sujeto es el que lleva la iniciativa en el acto de conocer. El concepto de “intencionalidad”, y el dinamismo que esta implica, resume la primacía espontánea de la epistemología hegemónica.

La intencionalidad de la conciencia se refiere al “hecho de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, relación con el objeto”.<sup>79</sup> Es decir, con independencia al tipo de acto de conciencia que estemos hablando, siempre será conciencia de algo en tanto que toda percepción es percepción de algo; todo deseo es deseo de algo, todo juicio es juicio de algo, etc. La intencionalidad no es exclusiva de la vida teórica, sino que opera en la vida práctica, afectiva, estética; en fin: “La intencionalidad constituye la subjetividad misma del sujeto”.<sup>80</sup> En este punto se comienza a vislumbrar la primacía espontánea de la conciencia, tal como se plasma en la siguiente cita de Husserl: “nuestra mirada se dirige, como un rayo, desde el yo hacia el objeto correlativo de la conciencia en cuestión, hacia la cosa, hacia el ‘estado de cosas’, etc., y cumple la conciencia del objeto, que puede ser muy diferente en cada caso”.<sup>81</sup>

Sin embargo, aunque la intencionalidad engloba la totalidad de la vida de la conciencia, Lévinas le recrimina a Husserl una aparente prioridad del papel de la teoría y la representación: “La teoría y la representación juegan un papel preponderante en la vida; sirven de base a toda la vida consciente, son la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás”.<sup>82</sup> Intencionalidad y representación juegan en el mismo equipo. El

objeto de la conciencia intencional es siempre objeto representado y, por lo tanto, su alteridad se ve comprometida.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl define la representación como “todo acto por el que algo se convierte en nuestro objeto”.<sup>83</sup> De nuevo aparece el “desperdicio de experiencia” denunciado por Boaventura, puesto que se reitera la reducción de lo real a lo que se conoce. Si el objeto de la intencionalidad es el objeto representado, la representación es la condición de posibilidad de lo real. Habría que concluir que, entonces, “el mundo existente, que se nos revela, posee el mundo de existencia del objeto que se ofrece a la mirada teórica. El mundo real es el mundo del conocimiento”.<sup>84</sup> La ontología se reduce a epistemología.

La intencionalidad funge así como un acto totalizador al representar la alteridad en términos de “conciencia de algo”, y como un acto abismal en tanto que reduce lo real a lo que es representado. En ambos casos estamos ante una epistemología del cazador, de la conquista, anuladora de la alteridad. En esto radica la violencia de la totalidad en Husserl: en que la conciencia es anterior al Otro, puesto que para que haya conciencia de algo antes que “algo” tuvo que haber “conciencia”. Mas no es sólo la anterioridad, sino la unilateralidad espontánea que ésta implica, pues es la conciencia la que tiene intención.

Husserl se presenta, así, a ojos de Lévinas, como heredero de toda la tradición, remontrándose hasta Parménides, que identifica ser con conocer. En *La teoría fenomenológica de la intuición (LTFI)* –primera obra publicada de Lévinas–, el autor hace un recorrido por el concepto “verdad” para mostrar la originalidad del planteamiento husserliano; aunque, como he señalado, al final éste también cae en el mismo *pathos*. Para Parménides, la verdad es “la adecuación entre el pensamiento y las cosas”.<sup>85</sup> Esta adecuación es, en realidad, un problema pues se confunde lógica con ontología al identificar el ser y el conocer. Un ejemplo es el racionalismo, el cual identifica la verdad con el juicio, es decir, verdad con la relación entre el sujeto y el predicado. Sin embargo, dice Lévinas, este también es el problema del empirismo escéptico de Hume, el cual, al afirmar que no se puede conocer la verdad del juicio, está depositando el criterio de lo verdadero en el mismo juicio.<sup>86</sup> Kant busca resolver esta cuestión argumentando que el ser que conocemos es siempre fenómeno, pero ahí también se reduce la verdad al juicio.<sup>87</sup>

Es en este punto de la exposición de la *LTFI* donde Lévinas lanza la siguiente sentencia que, desde mi punto de vista, es la semilla en el joven Lévinas de toda su crítica posterior a la filosofía occidental y que resume, en pocas palabras, la crítica no sólo lévinasiana a la fenomenología de Husserl sino también la crítica que en este libro intento hacer a la epistemología

hegemónica: “Lo que supone toda esta corriente de pensamiento es la idea de una subjetividad que existiría independientemente de su objeto y que lo alcanzaría a través de actos espontáneos”.<sup>88</sup> Es esta noción del sujeto “reificado” e independiente de la cosa la que funda la posibilidad epistemológica de una hegemonía en el conocimiento. La creación del *individuo* moderno, en detrimento de la *persona*, es causa y consecuencia de la epistemología hegemónica. Sólo una subjetividad que se percibe como fundada en sí misma es capaz de detonar el dinamismo hegemónico de la intencionalidad de la totalidad y la abismalidad, y con ellas las consecuencias del capitalismo colonial y patriarcal. Nos encontramos de nuevo con la búsqueda exacerbada de la certeza de un *cogito* que encuentra en sí mismo su propio fundamento.

Para el Lévinas de *LTFI*, Husserl logrará dar un paso novedoso en cuanto a la noción de verdad. Para Husserl, el sujeto “es un ser que, en la medida en que existe, se encuentra ya en presencia de un mundo, y es este hecho precisamente lo que constituye su ser mismo”.<sup>89</sup> Pareciera que en Husserl no se da la adecuación entre el pensamiento y la cosa en tanto la cosa está siempre presente ante la conciencia, de cierto modo, haciendo apología de sí misma. Esto significa que la gran aportación de la intencionalidad es que subraya que el conocimiento es relación con el objeto. Una conciencia sin intencionalidad no podría basarse en conocimiento de objetos sino, a lo sumo, en el mero fenómeno (Kant). En la fenomenología, a pesar de que “nos alejemos del mundo de los objetos, la intencionalidad los vuelve a descubrir en la conciencia bajo la forma de nóemas”.<sup>90</sup>

Esta concepción husserliana de la verdad amplía el panorama de la misma. La verdad no es exclusiva de la teoría, en tanto que no se limita al juicio como en el racionalismo o en el empirismo. La intencionalidad posibilita hablar de verdades prácticas, estéticas, axiológicas, etc. La verdad no radica en representaciones internas sino en la presencia viva del objeto. “La intuición es el acto que aspira a ponernos en contacto con el ser y sólo en ella encontramos el lugar de la verdad”.<sup>91</sup> Con todo ello, subrayo que Lévinas ve en Husserl una primacía de la teoría sobre todo otro tipo de verdad.

En *LTFI* se puede ver lo mucho que marcó la fenomenología de Husserl al joven Lévinas y también al maduro. Esta crítica de la verdad como mera adecuación del juicio y su defensa de la presencia viva del objeto, que bien se podría llamar alteridad, determinarán el rumbo de la reflexión lévinasiana. Sin embargo, el Lévinas maduro, sobre todo el de *Totalidad e Infinito (TI)*, encuentra una continuidad entre la epistemología occidental y la husserliana, basada en la intencionalidad. En palabras de Tania Checchi, en su estudio conclusivo a la edición castellana de *LTFI*: “A su modo de ver, la intencionalidad permanece demasiado ligada a la noción de identidad”,<sup>92</sup> la cual

implica lo que recalqué sobre la primacía y espontaneidad de la conciencia que elimina y violenta la alteridad.

La gran reserva que Lévinas tiene ante la intencionalidad en *LTFI*, y que va evolucionando a lo largo de su obra pasando *De la existencia al existente* hasta *TI*, es, dice Checchi, su “primacía”. Yo le llamaré aquí su hegemonía para seguir en conexión con la exposición precedente. El límite de la intencionalidad es su alergia a la alteridad, su noción de sujeto cerrado pues, aunque el sujeto se entienda ante el mundo, el mundo al fin y al cabo es mera representación ante la conciencia hegemónica que le da sentido. De este modo, la fenomenología de Husserl deviene en egología, en solipsismo.

La intencionalidad opera desde este dinamismo universalizador de la autorreferencialidad. La conciencia intencional y, con ella, su dinamismo hegemónico de la totalidad-abismalidad, se reduce a un solipsismo de la razón que, recordando a Panikkar, se instaura a sí misma como juez y jurado de los criterios de verdad. Este dinamismo es el dinamismo que se expuso en el primer apartado.

La hegemonía encerrada en la intencionalidad radica en que la intencionalidad es “intuición identificadora”. El mundo le sirve a esta epistemología para identificarse a sí misma: “Identificar es concebir ‘esto en tanto que esto’, pero de ese modo se ejerce una primera violencia sobre lo Otro, al encerrarlo en unos límites definidos por la propia intuición”.<sup>93</sup> El yo se forma como libre y autónomo; su conocimiento se perfila como universal y toda diferencia es o engullida (totalidad) o marginada (abismalidad). Pareciera entonces que la autorreferencialidad de la conciencia es su estructura más íntima.

La crítica a la intencionalidad husserliana cobra un peso relevante en este trabajo. Cuando, en capítulos posteriores, comience a abordar la *inversión de la intencionalidad* me referiré con ello a la intencionalidad expuesta y criticada en los párrafos anteriores. Sin embargo, no por ello el contenido del término *intencionalidad* en la *inversión de la intencionalidad* ha de agotarse en la filosofía de Husserl. El esfuerzo realizado en todo este capítulo ha tenido como objetivo relacionar, y hasta emparentar, esta intencionalidad que Lévinas critica con todo el dinamismo hegemónico de la epistemología dominante. La intencionalidad forma parte de la hegemonía planteada en términos de la totalidad y la abismalidad, del proyecto de mundo constituido desde la tecnociencia, el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado jerarquizador y pre-potente y de todo lo expuesto hasta el momento. Finalizaré este apartado dedicado a la dimensión de totalidad de la epistemología hegemónica con unas pocas líneas de la crítica lévinasiana a Heidegger.

Además de ser una lógica cerrada en detrimento de toda alteridad (Hegel) y de operar desde el dinamismo de la espontaneidad intencional que

sitúa al sujeto con primacía respecto al otro (Husserl), la totalidad termina siendo, para Lévinas, una odisea, un viaje de ida y vuelta. A Heidegger le corresponde el mérito de explicitar este espíritu en la filosofía y, de modo particular, en el conocimiento, puesto que, para este filósofo, el “ser está siempre en el origen y en el término de este proceso”.<sup>94</sup> Se parte del ser para llegar a la diferencia y volver a llegar al ser: odisea. Es cierto que, en Heidegger, existe el término *mitsein*, ser-con, que se refiere a una cierta comunidad. Pero, si el problema que tiene Lévinas con la intersubjetividad de Husserl es que, en esta intersubjetividad, el sujeto está constituido previamente, en el *mitsein* heideggeriano, el ser funge como una especie de tercer término que engloba a la alteridad en un campo común. La alteridad se elimina en aras de un ser-con, de una comunidad totalizante.

Heidegger, discípulo de Husserl, acarrea problemáticas similares. En la fenomenología, el “ente se comprende en la medida en que el pensamiento lo trasciende para medirlo por el horizonte en que se perfila”.<sup>95</sup> Todo está sumido en una luminosidad que hace de todo inteligible; es decir, comprensible. Heidegger dice que, para conocer al ente, primero hay que conocer el ser del ente. Para Lévinas, al ser el *ser* impersonal, esto “permite la presa, la dominación del ente, subordina la justicia a la libertad; es subordinar la relación ética a una relación de saber”.<sup>96</sup> Lo anterior implica que la ontología heideggeriana subordina la ética a la libertad pues afirma el primado de la segunda.

Por lo tanto, en lo que respecta al conocimiento, la filosofía heideggeriana consiste en la neutralización del ente para entenderlo. He aquí su rasgo de totalidad. No se trata, en absoluto, de una relación con la alteridad. El “yo pienso” termina siendo un “yo puedo”. Lévinas va a conglomerar todas estas filosofías del poder con el término de “ontología”.<sup>97</sup> “La relación con el ser, que se pone en juego como ontología, consiste en neutralizar el ente para entenderlo o para cogerlo”.<sup>98</sup> La ontología, como filosofía, es en realidad una filosofía del poder que “desemboca en el Estado y en la no-violencia de la totalidad, sin prevenirse contra la violencia de que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado”.<sup>99</sup> Esta filosofía del poder es, por lo tanto, una filosofía de la injusticia.<sup>100</sup>

La relación que hace Lévinas entre la ontología y el Estado me da pie para retomar la relación entre lo dicho sobre la totalidad y lo expuesto en el apartado de la abismalidad. La cuestión de fondo es la dimensión epistemológica de la enorme catástrofe social que estamos viviendo. Al emparentar la lógica de la ontología con la construcción del Estado moderno, Lévinas parece indicar que la forma del conocer, la epistemología y su criterio para distinguir entre conocimiento válido e inválido, están directamente relacionadas con los distintos

procesos sociales. Boaventura lo expone cuando habla de la relación entre la injusticia social y la injusticia cognitiva; Leff lo subrayaba al mencionar que los procesos capitalistas operan gracias a su alianza con la tecnociencia; Pickstock con su noción de lo dado y Panikkar, finalmente, lo aborda mediante el puente entre la búsqueda exacerbada de la certeza a nivel epistemológico y de la seguridad a nivel social.

Un ejemplo que creo relevante mencionar es el del conocimiento entendido como visión. La visión ha sido el sentido privilegiado de la epistemología hegemónica. La cultura que dio vida a esta epistemología se mueve desde una “cosmovisión”. Ignora que existen otras culturas que no privilegian la visión sino otro sentido –por ejemplo, la audición– y que, por lo tanto, en esos casos habría que hablar de *cosmoaudición* o, incluso para abordar más, de *cosmovivencia*, vivencia del mundo. El entender el conocimiento como visión encierra una enorme violencia sobre lo real.

En la misma línea van las ideas de la feminista Donna Haraway, quien afirma que la visión en el campo de la ciencia se relaciona con un sujeto conocedor cuyo dinamismo cognoscente no conoce trabas. Haraway, en una sentencia que respalda lo dicho hasta ahora, afirma que los ojos (la visión) “han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia –relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina”.<sup>101</sup> Subrayo la importancia del patriarcado que, en estrecha relación con el capitalismo, le antecede por miles de años pero se dinamizan desde la misma lógica jerárquico-opresora de la epistemología hegemónica.<sup>102</sup> Soy de la idea, por lo tanto, de que el capitalismo no es independiente del patriarcado sino una modalidad de éste.

En la epistemología como visión lo real está *dado*, manipulable y conquistable desde mi intencionalidad espontánea, lo que abre la posibilidad del dominio de lo real en busca de la certeza: nacimiento de la tecnociencia y del capitalismo. De este modo, la crítica lévinasiana a la totalidad se suma a la crítica que llevo a cabo en estas páginas. La epistemología hegemónica es hegemónica tanto por su rasgo de abismalidad como de totalidad. Ambas se co-implican, pues la hegemonía de esta epistemología se mueve desde la lógica de una intencionalidad de la conquista de lo real, reduciendo la realidad a lo que existe, engullendo la alteridad traduciéndola a sus propios términos (totalidad) y, lo que no es engullido, se margina al *otro lado de la línea* abismal que la misma hegemonía produce para depositar todo aquello que está más allá de su criterio de lo verdadero y lo falso.

Esta intencionalidad opera y se detona desde la angustia que produce el no-saber, lo inconmensurable de lo real, su trascendencia e imprevisibilidad y el hecho innegable de que la realidad nos precede. Miedo al Misterio. La

certeza aparece como medicina –quizás como mera aspirina– ante esta incertidumbre insoportable de la, si se me permite el término, *misteriosidad* de lo real. ¿No será precisamente esta incapacidad de abrazar la misteriosidad de lo real el detonante de las carreras armamentistas, los afanes colonialistas, las jerarquías patriarcales y la explotación capitalista que nos han desembocado hasta el límite del desastre y a un estado de guerra insostenible? Si la estrecha correlación entre la epistemología y las prácticas sociales nos llevan a plantearnos la urgencia de una revolución epistémica, ¿será posible una epistemología que no opere desde el dinamismo de la intencionalidad espontánea buscadora de certeza y certidumbre sino desde la acogida en la fe y la confianza, tal y como lo plantea Panikkar? Considero que esta posibilidad es condición para un mundo nuevo que abrace la diversidad de mundos.

Antes de profundizar en estas interrogantes, epicentro de este libro, es menester abordar el último rasgo de la epistemología hegemónica: su idolatría. De esto tratará el siguiente apartado, el cual busca aproximarse a la epistemología hegemónica como una lógica de la idolatría.

## 2.2. Idolatría

“Todo concepto formado por el entendimiento  
con el fin de alcanzar y poner cerco a la  
naturaleza divina, no sería más que un ídolo de Dios,  
incapaz de darlo a conocer”.

Gregorio de Nisa

Carlos Arboleda Mora, filósofo colombiano lector de Marion, afirma lo siguiente: “La cultura occidental se encuentra en una encrucijada debido, en gran parte, a la visión moderna reductora del conocimiento y a la comprensión ontoteológica del sentido último”.<sup>103</sup> ¿Qué relación existe entre la ontoteología, la idolatría y la catástrofe civilizatoria consecuente de la epistemología hegemónica?

La filosofía de Jean-Luc Marion parte de la llamada “muerte de Dios”. Esta idea se hizo famosa en su redacción nietzscheana, pero en realidad proviene de Hegel. Según Carlos Restrepo, Hegel ubica la muerte de Dios en el momento del alzamiento de la conciencia racional en la Modernidad, cuando ésta se proclama a sí misma como único criterio de certeza:<sup>104</sup> “La razón es la certeza de la conciencia de ser ella misma la esencia de toda la realidad”.<sup>105</sup> De este modo, la subjetividad desplaza a Dios en su rol de epicentro del

conocimiento y de la vida en general: “la “muerte de Dios” equivale a una progresiva destitución del ser en cuanto fundamento del ente, en favor de la instauración de la subjetividad como principio supremo”.<sup>106</sup> Se está ante la misma tónica de lo dicho hasta ahora sobre la epistemología hegemónica.

Heidegger lee la muerte de Dios desde el nihilismo, considerando que Dios devino en valor controlable por el sujeto. Para Heidegger, el “Dios ha muerto” de Nietzsche no es más que platonismo en inversión simple,<sup>107</sup> en tanto es ahora el sujeto y su voluntad de poder quien ocupa el puesto de fundamento. Es por ello que Heidegger ve en Nietzsche al último metafísico. Este será el punto de partida de Marion.

Lévinas afirma que “el fin de la metafísica que conduce a la muerte de Dios es, en realidad, una prolongación de la ontoteología”.<sup>108</sup> Con la llamada “muerte de Dios” se pensó que se eliminaba lo suprasensible y con ello se iba más allá de la metafísica. Sin embargo, como se señaló, lo que ocurrió fue una mera inversión simple en donde el sujeto ocupó el espacio dejado por Dios. De este modo, el Dios vivo pasó a ser ontoteológico, una extrapolación del sujeto. Esto es la ontoteología.

La ontoteología nace, según Heidegger, del “olvido del ser”.<sup>109</sup> Olvidar la diferencia entre el ser y el ente lleva a objetivar al ser hasta convertirlo en ente. Lo que hace la ontoteología es que “confunde el ser con el Ser supremo y fundamenta el ente en ese Ser supremo”.<sup>110</sup> Al convertirse el ser en un Ser Supremo, fundamento de todo lo ente, se enaltece el olvido del ser puesto que el ser se reduce a un ente –uno supremo, si se quiere, pero ente al final del día–. Dios, lo Real, el Misterio, es cosificado y, con ello, se instaura la condición de posibilidad tanto para la supremacía de la intencionalidad espontánea del sujeto como de su control, manipulación y cálculo de la realidad. La ontoteología y la Modernidad-capitalista, junto con su epistemología hegemónica, se relacionan.

Según Marion, Heidegger aún se mueve dentro del dinamismo del “sujeto constituyente”.<sup>111</sup> El *Dasein* rompe con el yo kantiano y cartesiano pero, al definirse como autoconciencia ante la nada, sigue manteniendo su privilegio. La crítica también arremete contra Hegel. El autor de la *Fenomenología del Espíritu* le impone a lo Absoluto la medida del concepto.<sup>112</sup> El concepto puede medir y contener a Dios, lo que, en lugar de recuperar su distancia y alteridad, la saca de juego.

Arboleda Mora considera que la ontoteología es fiscalista y violenta en tanto que fija, explica y fundamenta.<sup>113</sup> Es fiscalista puesto que su fijación en el Ser supremo –uno, inmutable, inmóvil al puro ejemplo de Parménides o la escolástica– nos impone una realidad endurecida, que no cambia. Y es violenta en tanto su presentarse a sí misma como fundamento establece una sola

verdad en detrimento a la diversidad de perspectivas. Con una concepción de este estilo acerca de Dios o, mejor dicho, acerca del fundamento, no es de extrañarse el mar de violencia, miedo y control social consecuentes.

¿Qué tiene que ver la idolatría con todo esto? ¿En qué sentido es idolátrica la ontoteología? ¿En qué medida la epistemología hegemónica es idolátrica? Establecí la relación entre ontoteología y epistemología hegemónica en los siguientes términos: a saber, la instauración de la razón moderna como criterio único de validez y la espontaneidad intencional del sujeto como piedra angular del conocimiento. En la medida en que la ontoteología se relacione con la idolatría podré establecer la dimensión idolátrica de la epistemología hegemónica.

Hay que comenzar diciendo que el ídolo, puesto que no personifica lo divino, no engaña al adorador. Panikkar señala muy acertadamente que la esencia del ídolo no radica en su materialidad. El adorador sabe perfectamente que el objeto material que tiene enfrente no es lo divino. Entonces, ¿en qué radica la idolatría? Según Panikkar, en “conferir a Dios cualidades y atributos propios de las criaturas”.<sup>114</sup> Por lo tanto, la falsedad de la idolatría no consiste en que sea una latría (adoración), “sino en cuanto objetivación de tal adoración”.<sup>115</sup>

Este señalamiento de Panikkar respecto a la “objetivación” es esencial para entender la idolatría. Se puede vislumbrar por dónde va la relación entre idolatría y epistemología hegemónica por este término utilizado por Panikkar. Si parte de la hegemonía de la epistemología moderna radica en la espontaneidad del sujeto que objetiva la realidad; esta epistemología es idolátrica puesto que en esto radica la idolatría: en objetivar desde una subjetividad constituyente. Marion estará en la misma línea. Voy de la mano de Marion a través de la primera parte de su libro *El ídolo y la distancia*.

Cuando el adorador elabora un ídolo lo hace con la *intención* (nótese el término) de que lo divino se manifieste en esa materialidad. En ese sentido, “la experiencia humana de lo divino precede al rostro que esto divino toma en él”.<sup>116</sup> En el ídolo, lo divino parece someterse a las condiciones de la experiencia humana. Esto no significa que la experiencia sea falsa. Lo que indica es que en el ídolo la “experiencia humana de lo divino precede al rostro idolátrico”.<sup>117</sup>

Lo que el ídolo anula es la distancia y separación de lo divino, rebajándolo a mera disponibilidad. Marion se pregunta si este hecho “¿no elimina, de modo disimulado pero radical, la irrupción altiva y la alteridad irrecusable que dan propiamente testimonio de lo divino?”<sup>118</sup> El ídolo convierte a lo divino en disponibilidad a la mano. Se lo apropia, se apodera de su trascendencia. “Al considerar a lo divino como ‘una presa que hay que apropiarse’,<sup>119</sup>

el ídolo carece de la distancia que identifica y autentifica a lo divino como tal, como aquello que no nos pertenece, y que sin embargo nos adviene”.<sup>120</sup>

Lo mismo sucede, como indiqué más arriba al hablar de Hegel, con el concepto. La ontoteología, al conceptualizar lo divino, elimina su distancia rebajándolo a ídolo manipulable. Ante la necesidad de un fundamento del ser del ente, la ontoteología apela a un Ente supremo, un concepto manipulable, idolátrico. De este modo, tanto la ontoteología como la idolatría no son, según Marion, exclusivos del cristianismo sino de la metafísica en sí. La ontoteología se crea así un ídolo que puede controlar a voluntad, bloqueando la distancia del Misterio.

El ídolo busca suprimir la distancia de lo divino y, por lo tanto, el ídolo conceptual será la metafísica entendida “como el terreno en el cual el pensamiento aspira a allanar por la mediación del concepto sus ‘objetos supremos’, caso de Dios a quien se pretende siempre someter y reducir a los rigores de un así llamado ‘discurso probatorio’”.<sup>121</sup> De este modo, la distancia de lo divino se ve reducida a mero control del impulso espontáneo y conceptualizador del sujeto. Dios se vuelve manipulable y controlable y, con Dios, también la Realidad se pone al alcance y libre mandato del sujeto.

De este modo, la ontoteología es idolátrica en tanto subyuga a Dios (lo Real) al círculo económico: “se espera de Dios lo que nos imaginamos de Dios según los conceptos”.<sup>122</sup> Dios es mera representación, víctima fácil de la espontaneidad del sujeto moderno. Dios deja de ser Dios, lo Real deja de ser Real, lo único que hay son las categorías idolátricas de la ontoteología. En sintonía con lo que dice Pickstock, la epistemología se vuelve reina en detrimento de la ontología. Este es uno de los grandes males de la Modernidad.

¿En qué radica, entonces, lo idolátrico de la ontoteología y, por lo tanto, de la epistemología hegemónica? La “muerte de Dios” tiene dos posibles consecuencias: la ruptura con el Dios-Ser idolátrico de la ontoteología o el estancamiento en el ídolo del sujeto que sigue haciendo ontoteología –sólo que ya no le llama Dios.

Marion lee la “muerte de Dios” no como la muerte de Dios como tal, sino de los ídolos que de éste hemos creado. Según la lectura del fenomenólogo francés, la “muerte de Dios”, lejos de bloquear la cuestión teológica, la reinaugura. ¿Cómo? En la era de la “muerte de Dios”, lo divino se hace presente desde la ausencia: “El aporte fundamental de la obra de Jean-Luc Marion estriba en la tentativa de reasumir la ‘muerte de Dios’ en la línea de esta especie de teofanía negativa”.<sup>123</sup> Abordaré más profundamente la cuestión en el siguiente capítulo.

Considero que esta no es la única idolatría que surge de la “muerte de Dios”. Con la inversión simple de la que se le acusó a Nietzsche, Dios deja de ser el fundamento, ciertamente; pero el sujeto ocupa su lugar, por lo que la onto-

teología y la metafísica siguen latentes. Desde esta concepción, lo real es “lo que puede ser analizado, descrito o construido por el yo”.<sup>124</sup> El yo moderno se vuelve omnipotente. Su espontaneidad fija las condiciones para la existencia de Dios. En ese sentido, la idolatría de la ontoteología está sustentada en una doble idolatría: la del sujeto que se convierte a sí mismo y a su razón en único criterio de validez, y en la de Dios que es convertido por el mismo sujeto en concepto y por tanto bloquea su distancia y con ello su divinidad.

¿En qué radica, entonces, lo idolátrico de la ontoteología? Señalé que la ontoteología es el encapsulamiento de Dios en el concepto del Ser supremo. De este modo, lo divino pierde su distancia al ser conceptualizado y, al mismo tiempo, se pone a la mano del sujeto. En consecuencia, Dios deja de ser Dios para convertirse en mero fundamento lógico, en centro de la estructura metafísica o idea reguladora. De ese Dios no se puede tener experiencia.

Pero este proceso ontoteológico y su correspondiente idolatría tiene un paralelo: la espontaneidad idolátrica del yo moderno. La “muerte de Dios”, tanto de Hegel como de Nietzsche, es una afirmación de diagnóstico. No es que ellos o su filosofía hayan matado a Dios. Simplemente dan cuenta de una sintomatología epocal. Si bien es cierto que la “muerte de Dios” abre la posibilidad para re-pensar lo divino, tal y como se lo propone Marion, también es cierto que la *enfermedad* detrás de dicha muerte es la voluntad espontánea e idolátrica del sujeto moderno. Éste denigra lo divino, la alteridad de lo Real, del Misterio, rebajándolo a mero concepto manipulable, entendible, cuantificable. En esto radica la idolatría de la ontoteología: en el haber convertido a lo divino en ídolo por medio del dominio de la mirada idolátrica de la espontaneidad intencional del sujeto. Por lo tanto, quizás cabría hablar, junto con Martin Buber, de un “eclipse de Dios”<sup>125</sup> provocado por la intencionalidad veladora del sujeto.

Se establece de esta manera la relación entre abismalidad, totalidad e idolatría; todas, caras de la epistemología hegemónica. El hilo transversal es la intencionalidad espontánea del sujeto que se instauro él mismo en una posición de dominio, control y manipulación de la Realidad. Considero que la catástrofe civilizatoria que señala Esteva hunde parte de sus raíces en esta epistemología. Una epistemología que, como he tratado de evidenciar, es hegemónica no por ser la más vistosa, sino porque su propia lógica es la de la hegemonía. Su lógica cancela la diversidad de mundos, de saberes (epistemicidio), bloquea la trascendencia de lo Real, camina con la patología de la certeza alérgica al Misterio y deviene –esto es esencial– en prácticas y relaciones sociales muy concretas: las del capitalismo moderno. Peor aún, pareciera que esta epistemología encrudece con la muerte del capitalismo, convirtiéndose en la epistemología detrás del naciente extractivismo salvaje.

### 3. Hacia un saber de la fe y la confianza

Nos encontramos en “una catástrofe civilizatoria que pone en riesgo la supervivencia de la vida humana”<sup>126</sup> y la vida toda. Han sido nuestras *formas* de relacionarnos las que nos han sumido en este abismo en el cual seguimos cayendo. Otras *formas*, y no tanto contenidos, frutos de la creatividad de la agencia colectiva en acogida relacional del Misterio, urgen para re-inventar el mundo nuevo en este limbo en el que vivimos. Si toda práctica social se ve influenciada por la formalidad de la epistemología que le opera, entonces será necesario “proponer un modelo diferente de racionalidad”.<sup>127</sup> En otras palabras, necesitamos sentir-pensar-soñar-crear otro conocimiento, un saber que no sea hegemónico sino contrahegemónico. Una revolución epistémica. ¿Por dónde comenzar?

En este apartado final del primer capítulo me propongo entablar el puente entre la crítica de la epistemología hegemónica en tanto lógica de la abismalidad-totalidad-idolatría, algunas pistas de por dónde se está creando este conocimiento alternativo y el saber místico. Subrayo el hecho de que estas alternativas existen y han existido. Estas reflexiones no se tratan de especulaciones en el aire que busquen indicar un deber ser desde una utopía en el futuro. Por el contrario, tratan de señalar, de dejar ver –cual ventana–, las alternativas de mundos alternativos que están operando desde otras epistemologías. Esta es quizás la revolución más poderosa, efectiva, real y silenciosa de la historia, a la que, recordemos, Esteva le ha denominado la insurrección en curso. Se trata de millones de personas que, desde la cotidianidad y haciendo uso efectivo de su agencia colectiva, construyen de facto mundos nuevos más allá del capitalismo, el Estado, la democracia, el patriarcado y el colonialismo. Esta insurrección opera desde otro(s) saber(es). ¿Por dónde se va creando esta epistemología otra y contrahegemónica?

Considero la siguiente cita de Donna Haraway como una síntesis de lo que este NO colectivo, con su diversidad de Síes, va proponiendo desde el ámbito del conocimiento:

Así, creo que mi problema y ‘nuestro’ problema es cómo lograr simultáneamente una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos concedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias ‘tecnologías semióticas’ para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo ‘real’, que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada.<sup>128</sup>

Se trata, en los términos de otra teórica feminista-queer,<sup>129</sup> Judith Butler, de cómo buscamos el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad para vivir una vida más vivible.<sup>130</sup> Sintoniza con el llamado *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* de los pueblos originarios de América Latina que en términos de Esteva consiste en “reconstituir el poder político, social, jurídico y económico, pero sobre todo reconstituir la vida, tan lastimada por el proyecto occidental”.<sup>131</sup> Buscamos saberes concretos, históricos, locales que sean capaces de comprometerse con la vida; aquellos “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos”.<sup>132</sup> Es un posicionamiento claramente en contra de un saber universal, global, que termina siendo siempre hegemónico, es decir abismal, totalitario e idolátrico.<sup>133</sup> No es tampoco un localismo, un etnocentrismo que se cierre al diálogo. Esteva propone el término “localización”,<sup>134</sup> un pensar local, pero con otras y otros que también viven su localización permeada de asuntos globales y, desde ahí, forjar alianzas, coaliciones y redes.

La epistemología de la localización, o una epistemología localizada, es un conocimiento, dice Haraway, que conoce su posicionamiento y se sabe situacional. Es contrahegemónico en tanto que “la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional”.<sup>135</sup> No es –importa señalarlo– una caída en el relativismo. El relativismo carece de posibilidad de compromiso. Su no estar en ninguna parte es, al final, un estar en todas partes, supuesto profundamente colonialista. La falta de posicionamiento del relativismo adolece de lo mismo que la totalización: ambos se posicionan desde lo que Haraway denomina como “truco divino”, otro nombre para lo que Santiago Castro-Gómez nombró desde el pensamiento decolonial como “*hybris* del punto cero”.<sup>136</sup> Tanto el relativismo como la totalización operan desde la no-localidad que al mismo tiempo se localiza en todas partes y en ningún lado. Así opera la tecnociencia moderna. Es, en buena medida, lo que Derrida critica como “metafísica de la presencia” –este punto central de la estructura que está dentro y fuera de la misma al mismo tiempo.<sup>137</sup>

La alternativa al relativismo no es la visión única de la totalización, sino lo que Panikkar denomina como “pluralismo radical”.<sup>138</sup> Se habla de pluralidad y de relatividad; no de relativismo. Esta postura asume que, aunque hay invariantes humanos, no existen los universales culturales, puesto que ninguna cultura ni persona puede agotar la totalidad de la experiencia. El *pluralismo radical* asume que “cada cosmovisión es relativa a su contexto y nadie puede tener una visión completa y absoluta de la realidad”.<sup>139</sup> En el campo de la

epistemología estamos hablando de conocimientos que son parciales, localizables y, además, añade Haraway, críticos en tanto abiertos a la solidaridad política y al diálogo de saberes.

Dicho de otro modo, la invitación consiste en hacerle frente al trípode hegemónico: abismalidad-totalidad-idolatría. Boaventura indica que, para hacerle frente la abismalidad de la epistemología hegemónica, “tenemos que recurrir a una forma de conocimiento que no reduzca la realidad a aquello que existe”,<sup>140</sup> entendiendo como existente sólo aquello que la racionalidad científica considera como tal. Como señalé anteriormente, las epistemologías contrahegemónicas ya operan y el primer paso es visibilizarlas. Considero que la mística, y su énfasis en la experiencia, se encuentra dentro de estos saberes. Lo primero que hay que hacer, dice Boaventura, es asumir la contingencia y parcialidad del propio saber occidental. No se trata de eliminar a la ciencia moderna, sino de posicionarla como un saber más entre otros saberes.

Boaventura ubica parte de la problemática de la hegemonía del conocimiento científicista en el hecho de que su lógica contrae el presente y expande el futuro. La epistemología hegemónica contrae el presente al marginalizar todo saber no científico y expande el futuro en especulación de lo que su propio saber podrá llegar a realizar.<sup>141</sup> De este modo se forja la “monocultura del saber”.<sup>142</sup> A la monocultura del saber Boaventura contraponen la ecología de saberes que opera desde una lógica distinta, buscando expandir el presente y contraer el futuro. Dicho de otro modo, dar visibilidad a los saberes existentes en el presente más allá de la especulación futurista.

Como científico social, Boaventura va a proponer dos sociologías: la de las ausencias y la de las emergencias. La primera busca la expansión del presente visibilizando los saberes otros que han sido marginalizados por la monocultura del saber. Mientras que la segunda busca dar cuenta de un futuro realista, que se sustenta en las posibilidades reales concretas de los saberes que desvela la sociología de las ausencias.<sup>143</sup> De cierto modo, mi búsqueda de la dimensión disidente del saber místico encuadra en estas sociologías.

Como el criterio es la construcción del mundo nuevo, la ecología de saberes cobra especial atención en relación con lo que Boaventura denomina como epistemologías del Sur. La epistemología del Sur (en su pluralidad) es el proyecto político-epistémico que busca visibilizar las prácticas cognitivas de clases, pueblos y grupos históricamente marginados, oprimidos y victimizados por la epistemología hegemónica.<sup>144</sup>

Es importante hacer la siguiente aclaración que será vital al final de este capítulo a la hora de tratar de hacer el puente con la mística. Las categorías de Norte y Sur no son puramente geográficas, aunque sí queda claro, como lo señalé más arriba, que existe una cartografía epistemológica en donde el

norte geográfico ha sido el hegemónico. Hay que leerlas también como categorías ideológicas y simbólicas. Esto quiere decir que, dentro del Sur, existe también el Sur imperial, cómplice del Norte imperial –y que, dentro del Norte imperial, hay un Norte contrahegemónico que ha sido históricamente subyugado.

Termino señalando que la ecología de saberes considera dos puntos importantes: primero, el conocimiento no es abstracción sino “prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real”.<sup>145</sup> Esto es fundamental y lo he subrayado desde el principio: toda epistemología deviene, nutre y se nutre de prácticas sociales. El epistemicidio es genocida. El saber que sea contrahegemónico será muy consciente de este hecho y, por ello, sostiene y defiende el segundo punto: la ecología de saberes afirma el “principio de que el mundo es epistemológicamente diverso y que esta diversidad, lejos de ser algo negativo, representa un enriquecimiento enorme”.<sup>146</sup>

El gran aporte de la ecología de saberes propuesta por Boaventura, y de los demás puntos señalados por Haraway y los otros autores mencionados, no es tanto el hecho de dar cuenta de la diversidad de saberes. De este hecho también da cuenta la multiculturalidad imperial, pero en lugar de abrazar la diversidad desde el pluralismo radical, la elimina ya sea por medio de la totalización o el relativismo. En mi opinión, lo que hace que la ecología de saberes sea contrahegemónica y, por lo tanto, haga frente a la epistemología hegemónica, es la capacidad que abre a las personas y pueblos para hacerse cargo creativamente de sí mismos, por un lado; por otro, les pone frente al Misterio por medio de la inconmensurabilidad de la alteridad radical que cuestiona siempre nuestras certezas. En ese sentido, la ecología de saberes camina al ritmo de la insurrección en curso.<sup>147</sup>

La insurrección en curso consiste en la resistencia creativa de las personas por recuperar su agencia sobre su propia vida colectiva y personal. El ejemplo más elocuente es el paso de los sustantivos a los verbos.<sup>148</sup> Los sustantivos “salud” y “educación”, por ejemplo, suponen una institución que se encarga de nosotros. En cambio, dice Esteva, el sanar y el aprender implican que somos nosotros y nosotras, en comunidad, quienes tomamos agencia de nuestras vidas. Se instaura así una práctica que opera desde otra lógica que no es la hegemónica, sino la lógica de la *comunalidad*,<sup>149</sup> la condición *nosótrica* del ser. Hay una inversión en la formalidad.

¿Cómo puede la mística iluminarnos u orientarnos en este caminar creativo y colectivo hacia un mundo otro donde quepan muchos mundos en nuestro contexto de barbarie, extractivismo y guerra?

### 3.1. Confianza y docta ignorancia: ¿la mística como un occidente no occidentalista?

La pregunta de Panikkar por la posibilidad de una filosofía intercultural está en los cimientos de mis reflexiones. Para Panikkar, una epistemología basada en la certeza no puede fundamentar dicha filosofía. La certeza, piedra angular de la epistemología hegemónica, se mueve desde el dinamismo de la abismalidad-totalidad-idolatría. ¿Desde dónde hemos pues de fundamentar esta epistemología no-hegemónica? Panikkar tiene claridad respecto al dónde: si puede fundarse una filosofía intercultural, es decir, una epistemología contrahegemónica que sea abierta a la diversidad del pluralismo radical y, más aún, piense y devenga mundo desde ahí, esta epistemología tendrá que estar sustentada desde la fe y la confianza sin temerle a la carga religioso-espiritual que estos términos contienen.

Si Panikkar relaciona la certeza con la búsqueda patológica de la seguridad, va a contraponer la confianza a ambas. La confianza se mueve desde el dinamismo de la fe y la humildad, y surge “cuando nos damos cuenta de que nuestra propia naturaleza nos empuja a confiar en algo que, aún no siendo nosotros mismos, está en nosotros, de que no estamos solos sino ligados al todo”.<sup>150</sup>

Mientras que la certeza se funda en creer ciegamente en su propia razón, la confianza subraya la fe en algo o en alguien<sup>151</sup> y, por lo tanto, se cimenta no en ella misma sino desde la alteridad relacional. La certeza/seguridad, fundadas en su propia razón, devienen en ethos bélico: una “civilización como la dominante, que cree necesitar treinta millones de soldados para “garantizar” la paz y que consume casi la mitad de los recursos económicos del planeta en la llamada “defensa”.<sup>152</sup> Si existe una paz posible, esta tendrá que ser desde la lógica de la confianza/confiabilidad.

Otra forma de abordar la diferencia entre certeza y fe en Panikkar es la distinción que hace Illich entre *esperanza* y *expectativa*. La esperanza “significa fe en la bondad de la naturaleza”, mientras que la expectativa “significa fiarse en resultados planificados y controlados por el hombre”.<sup>153</sup> La esperanza es la espera de un “regalo”; la expectativa es la mera satisfacción planificada de algo sobre lo que se tiene control. La esperanza se mueve sobre la lógica de la fe; la expectativa, desde la certeza, el control y el dominio de la epistemología hegemónica. La esperanza, para Illich, al igual que la fe, para Panikkar, tienen toda una potencialidad social. Illich afirma sobre la esperanza: “La supervivencia de la raza humana depende de que se la descubra como fuerza social”.<sup>154</sup>

Pero, ¿cómo fundamentar, o siquiera vislumbrar, un saber basado en la fe, la esperanza y la confianza? ¿No son la fe, la esperanza y la confianza ámbitos distintos a los del conocimiento? ¿No se oponen fe y saber? ¿No es precisamente porque no sabemos que confiamos y tenemos fe? ¿Cómo tener fe de lo que se sabe o cómo saber de lo que se tiene fe? Todas éstas son objeciones válidas; pero están igualmente enraizadas en la moderna distinción entre fe y razón y, por lo tanto, siguen suponiendo un prejuicio moderno que me propongo superar. Yo no hablo desde este lugar. Tampoco se trata, aunque sería interesante llevar a cabo un diálogo con esta idea, de la “*Credo ut intelligam et intelligo ut credam*” (“Creo para entender y entiendo para creer”) presente en la tradición cristiana, particularmente en Agustín y Anselmo.

En su texto *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*, Panikkar afirma lo siguiente: “El conflicto entre ciencia moderna y cristianismo es más un conflicto entre cosmovisiones que entre razón y fe”.<sup>155</sup> Coincido total y plenamente con esta afirmación. Esto quiere decir, ante todo, que no podemos hablar de razón por un lado y de fe por otro –tal y como se ha empecinado cierta Ilustración, sobre todo la primera–.<sup>156</sup> El problema de la epistemología hegemónica no consiste en la primacía de un nivel de conocimiento sobre otro. Radica, en cambio, en el imperio de una cierta cosmovivencia y, por lo tanto, de un ethos. Si recordamos lo ya expuesto sobre el ethos, se entiende que no se trata de que la fe y la razón sean dos dimensiones distintas de la persona o dos conocimientos distintos de una misma cultura, como quien separa matemáticas de geografía. Creo que la interpretación más radical es entender esta cita de Panikkar como la contraposición entre dos ethos, el místico y el de la racionalidad moderna, los cuales se contraponen como lo hacen la confianza y la certeza, la esperanza y la expectativa. Se trata más bien de dos saberes que corresponden a dos ethos muy distintos, pues operan desde dinamismos y formalidades muy diferentes. Ambas, fe mística y razón moderna, son epistemologías y saberes que devienen en prácticas sociales. La racionalidad moderna, en tanto epistemología hegemónica, opera desde la intencionalidad espontánea de la abismalidad-totalidad-idolatría, mientras que la mística se dinamiza desde otra lógica. Los capítulos siguientes se enfocarán en tratar de dar cuenta de este dinamismo místico, no para afirmar que la fe es un asunto privado que puede meramente yuxtaponerse a la razón moderna, sino para vislumbrar que la fe mística es un sistema de conocimiento y, por lo tanto, deviene en un *ethos* que es disidente y aliado de la insurrección en curso.

Más adelante, en el mismo libro,<sup>157</sup> Panikkar distingue *episteme* de *gnosis* indicando que el primero es el tipo de saber que le corresponde a la racionalidad moderna y el segundo al cristianismo. Lo anterior plantea un problema

puesto que el cristianismo, más que ser una sabiduría por medio de la cual se va ascendiendo a lo divino (gnosis) es una *theosis*, es decir, un camino de divinización de la persona: “y que Dios se hizo hombre y que el hombre Dios sería” dice Juan de la Cruz en sus *Romances*.<sup>158</sup> También es cierto, como lo expresa Thomas Merton, que para la patrística la gnosis cristiana se distinguía de otras gnosis, siendo incluso el equivalente a lo que paulatinamente se le llamó mística.<sup>159</sup> Pero dejando este aspecto teológico de lado, lo que cabe rescatar es la identificación que hace Panikkar de la racionalidad moderna con la episteme, aquel aspecto del conocimiento que se centra en los principios autoevidentes. El cristianismo, por otro lado, tiene para Panikkar una connotación mucho más sapiencial; es decir: una sabiduría de la vida práctica, real, cotidiana. De nuevo, esto no ha de entenderse como la afirmación que lo sapiencial es irracional o que la episteme es meramente conceptual. Incluso cuando Panikkar distingue sentidos, razón y fe como los tres ojos del conocimiento en una de sus obras más logradas, *De la mística*, lo que está haciendo el autor no es hablar meramente de niveles de conocimiento, ya que afirma: “hay un algo místico en cada conocimiento”.<sup>160</sup>

Si se lee a Panikkar a mayor profundidad, se podrá vislumbrar que de lo que nos está hablando es, como se indicó, de cosmovivencias distintas que, por lo tanto, implican ethos diferentes. Cuando Panikkar escribe que la contraposición entre racionalidad científica y cristianismo (vale decir aquí mística) es un conflicto de cosmovisiones y no de fe y razón, lo que está afirmando es, por un lado, que fe y razón son niveles de conocimiento que, junto con los sentidos, forman el espectro del saber humano, cuestión que no le pertenece a uno u otro saber, como si la ciencia tuviera el monopolio de la razón convirtiendo a la mística en algo irracional y del mero dominio de la fe. Hay fe en la ciencia y razón en la mística, le duela a quien le duela. Pero también afirma, por otro lado, la contraposición entre dos ethos distintos –el científico y el místico–, el cual, repito, no es un problema entre niveles de conocimiento sino de ethos, de cosmovisiones, de modos concretos y reales de habérselas con el mundo, de hacer vida y de relacionarse con la misteriosidad de lo real. Mientras que el ethos de la epistemología hegemónica opera desde un dinamismo alérgico a esta misteriosidad y busca eliminarla a través del control y la certeza, el saber místico se dinamiza desde la fe y la confianza que abraza y se relaciona amorosamente –aunque no siempre sea fácil– con dicho Misterio.

Mi propuesta en este libro es tomar estas reflexiones de Panikkar y trabajarlas, exponiendo el dinamismo místico y su saber performativo, creador de mundos y formas concretas de vida. Una opción, quizás la más directa, hubiera sido seguir al propio Panikkar en su obra y hacer la exposición desde

ahí. Opté, sin embargo, por un camino más escabroso: comenzar a andar desde las inquietudes que me sembró Panikkar pero, a partir de esos primeros pasos, caminar de forma paralela al autor. En otras palabras, decidí abordar las inquietudes que me sembró Panikkar sin Panikkar, dialogando con él de forma marginal de vez en cuando y más bien recurrir a diálogos con otros autores y autoras. De esta forma, las reflexiones aquí contenidas –a riesgo de parecer muy eclécticas para muchos ojos– son un ejercicio real de diálogo y de apertura a la diversidad de saberes. De tal manera que pueda mostrar, de una forma concreta a través de este libro, la posibilidad de pensar y vivir una mística de la disidencia cognitiva y epistémica, abierta a la diversidad de mundos, una mística que entienda la fe como esta apertura radical y vital al Misterio.

Todas estas reflexiones plantean, sin embargo, una objeción que no puedo dejar de atender. La mística, la fe, la confianza, ¿no son todos esos términos religiosos? ¿Cómo imaginar la insurrección en curso, la construcción de un mundo nuevo que resista a la imposición del extractivismo salvaje y vaya más allá del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, desde términos que provienen precisamente de uno de los pilares de la opresión capitalista, colonial y patriarcal, es decir, de la religión? Esta objeción ameritaría otros tantos ensayos para por lo menos tratar de ser respondida. El esfuerzo de las páginas siguientes será el de apuntar un puente entre dicha insurrección y la mística, sabiendo que aún queda mucho por decir y que las presentes reflexiones son apenas un esfuerzo. Sin embargo, el error en dicha objeción radica en reducir lo religioso a lo institucional, invisibilizando procesos de lucha interna entre la religión hegemónica y las místicas disidentes.

En un artículo de especial interés, Boaventura se pregunta lo siguiente: “¿Es posible un Occidente no occidentalista?”.<sup>161</sup> Existen dos modos, dice el autor, de combatir la supremacía de Occidente. El primero es mostrar que todo lo que se consideraba como patrimonio de Occidente tiene en realidad correlatos en otras culturas. La segunda, igualmente válida y es la que Boaventura opta por seguir en este artículo en particular, es dar cuenta de la inmensa diversidad dentro de Occidente: combatir el desperdicio de la experiencia dentro del propio Occidente y así visualizar todos aquellos proyectos y saberes que fueron suprimidos e invalidados por la misma monocultura del saber.<sup>162</sup>

La justicia cognitiva también ha de hacerse con todos esos saberes marginados que, siendo occidentales, no son hegemónicos y, por lo tanto, son aliados de la ecología de saberes y de la insurrección en curso en tanto también han resistido creativamente viviendo desde el otro lado de la historia. Son el Sur en el Norte global, el Norte contrahegemónico. Esto es de radical importancia, puesto que, como afirma Boaventura, solamente “un Occiden-

te intercultural podrá querer y entender la interculturalidad del mundo y contribuir activamente a ella”.<sup>163</sup>

Queda así justificada la relevancia y necesidad de recuperar los occidentes no occidentalistas para la insurrección en curso y la construcción de alternativas, de un mundo donde quepan muchos mundos. Pero ¿cómo justificar desde aquí a la mística como saber disidente? En parte se justifica con las reflexiones del propio Boaventura en la obra ya citada *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. En ella, Boaventura nos cuenta algo que quienes hemos caminado en estos ámbitos sabemos bien, que en los múltiples encuentros con movimientos antisistémicos alrededor del mundo se pone de manifiesto la generalidad del hecho de que muchas personas y colectivos, incluso pueblos enteros, resisten desde y a partir de la fuerza que les da la espiritualidad y sus religiosidades propias. Esto vale tanto para el cristianismo tzeltal de Las Abejas de Acteal, en México, como para los feminismos islámicos en Oriente Medio, para las distintas teologías de la liberación y sus Comunidades Eclesiales de Base, así como para la resistencia tibetana frente a la ocupación china; tanto para las comunidades indígenas oaxaqueñas y zapatistas que rescatan una espiritualidad de la Madre Tierra, como para los urbanos que se valen de nuevas espiritualidades políticas fundadas en el autocuidado, la salud alternativa y el cooperativismo.<sup>164</sup> Ha llegado la hora de dejar de lado la vetusta idea de que espiritualidad y lucha social se contraponen.

La dimensión disidente de la mística se justifica también por el hecho de ocupar históricamente el lugar de saber otro frente a la hegemonía de su tiempo. Aclaro que, por el momento, hablo de la mística cristiana; más adelante problematizaré la cuestión de hablar de mística más allá del cristianismo. Este saber fue sistemáticamente marginado del pensamiento religioso, sobre todo en la Edad Media en adelante con el nacimiento de la Escolástica<sup>165</sup> y, después, por el impulso racionalista moderno. En este sentido, forma parte del Occidente no occidentalista. Incluso las y los místicos que posteriormente fueron reconocidos por las cúpulas de sus tradiciones, como por ejemplo Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola en el catolicismo, fueron perseguidos en su tiempo. Ni hablar de las y los místicos no canónicos y censurados, como Eckhart o, para ir más lejos, las y los místicos que ni siquiera fueron lo suficientemente canónicos como para merecer la censura y, en su lugar, fueron quemados, torturados, perseguidos u olvidados.

Entre los ejemplos que da Boaventura de occidentes no-occidentalistas, Nicolás de Cusa destaca para estas reflexiones debido al talante místico de su “*docta ignorancia*”.<sup>166</sup> La gran valía de Cusa y de su docta ignorancia no es sólo

que fue olvidada por Occidente, sino que, por lo mismo, no fue colonizada. De este modo, reitero, estamos frente al Sur en el Norte, por lo que la docta ignorancia está “en mejores condiciones que cualquier otra para aprender con el Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías que ofrezcan alternativas”.<sup>167</sup> El argumento de Cusa consiste en afirmar la infinitud de lo Divino, ante la cual el conocimiento finito no puede más que conocer la finitud de su conocimiento: ante Dios se conoce que no se conoce. Se trata de un saber del no saber, en donde no opera la certeza ni la seguridad sino la analogía, la perplejidad y la paradoja.

Nicolás de Cusa es tan sólo un ejemplo de muchos otros en donde el “saber del no saber” –prácticamente el eslogan del conocimiento místico– juega un papel protagónico. Aparece en obras místicas fundamentales como la *Nube del no-saber* del siglo XIII y en místicas y místicos destacados como Eckhart, Teresa de Jesús, Ruysbroek y Juan de la Cruz. A diferencia de la epistemología hegemónica en donde el infinito se presenta como obstáculo a superar y dominar, para este “saber del no saber” lo inalienable de la infinitud será la condición de posibilidad del conocimiento.

Haciendo el puente con la ecología de saberes y la insurrección en curso, Boaventura señala que la infinitud de la diversidad de la experiencia –“pluralismo radical” dirían Panikkar y Esteve<sup>168</sup>– nos posiciona en la docta ignorancia de no poderlo conocer ni controlar todo. La diferencia radica en que Cusa se mantuvo en un solo saber, el que él conocía, mientras que, para Boaventura, la docta ignorancia se vuelve plural debido a la imposibilidad de captar la diversidad epistemológica del mundo. “A esa exigencia la llamo ecología de saberes”.<sup>169</sup> Y como lo dice más adelante: “La propuesta que hago de la ecología de saberes, es la epistemología de la docta ignorancia”.<sup>170</sup>

Quisiera, finalmente, permitirme citar unas líneas más de Boaventura donde subraya la pertinencia de la mística en la ecología de saberes y la insurrección en curso, en la imaginación creativa y colectiva en resistencia por un mundo nuevo:

La preocupación por la dimensión espiritual de la transformación social puede llevar a ecologías entre saberes religiosos y seculares, entre ciencia y misticismos, entre teologías de la liberación –feministas, poscoloniales– y filosofías occidentales, orientales, indígenas, africanas, etc.<sup>171</sup>

El camino por este primer capítulo ha sido extenso. Fue un esfuerzo de auténtica ecología de saberes, al poner a dialogar autores tan diversos que van desde la ecología política, la fenomenología, la teología y el feminismo, hasta autores que trasgreden todo tipo de especialización o clasificación de los

saberes, como Gustavo Esteva y Raimon Panikkar. Creo que, con lo dicho, se logró argumentar la pertinencia y justificación de la pregunta que acompaña las reflexiones contenidas en este libro: ¿en qué consiste la *inversión de la intencionalidad* que se da en el saber místico en tanto que fe y cuáles serían sus rasgos disidentes frente a la epistemología hegemónica? ¿Puede la mística formar parte de la insurrección en curso?

## II

### LA INVERSIÓN DE LA INTENCIONALIDAD Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LA RELACIONALIDAD

"...los bienes no van del hombre a Dios, sino de Dios al hombre".

Juan de la Cruz

El epicentro de la epistemología hegemónica es la formalidad de la espontaneidad intencional del sujeto: la primacía del individuo. En el primer capítulo plasmé la relación entre dicha epistemología y el ethos que nos está matando. Cual círculo vicioso, la epistemología hegemónica sirve de lógica operativa al patriarcado y al capitalismo moderno en su modalidad extractivista salvaje creando instituciones que la reproducen. Como lo han demostrado Illich y Esteva, las instituciones modernas –la educación, la salud y el *alimento*,<sup>1</sup> entre otras– son procesos de atomización productores de individuos que operan desde la lógica de la espontaneidad intencional, formalidad profundamente violenta en tanto bloquea la alteridad radical y la diversidad de mundos.

La epistemología hegemónica se mueve desde el trípode de la abismalidad-totalidad-idolatría. Una lógica epistemológica que, al instaurarse como único criterio de validez, crea líneas abismales exiliando a la no-existencia a los saberes que le son otros, totalizando-colonizando lo que de estos le sirve y encerrándose en la lógica inmanentista de la idolatría que bloquea la alteridad quedándose siempre en el sujeto constituyente. La patológica búsqueda de la certeza y la seguridad está detrás de todo este ethos, una incapacidad de abrazar la *misteriosidad* de lo real, produciendo un dinamismo del control y el dominio, convirtiendo a lo real en manipulable, un dado a la mano.

¿Es posible un saber contrahegemónico? Al final del primer capítulo apunté algunas líneas generales de por dónde habremos de prestar atención para dinamizarnos desde otra epistemología y, por lo tanto, desde otro ethos. Hago énfasis en que no se trata de inventar esta otra formalidad, sino de sumarse a lo que Esteva denomina la insurrección en curso<sup>2</sup> y prestar atención, con escucha atenta, a los otros mundos que existen y que son contrahegemónicos. Esta lógica se dinamiza, según anticipé al final del primer capítulo, desde la fe y la confianza.

La mística se presenta como fuente fecunda para pensar-vivir este otro dinamismo. Si la formalidad hegemónica consiste en la espontaneidad intencional del sujeto y su primacía en detrimento del pluriverso epistémico-social, un saber que abrace y dé cuenta de dicho pluriverso desde el pluralismo radical ha de dinamizarse necesariamente desde algo así como una intencionalidad invertida. Necesitamos una *inversión de la intencionalidad*.

La mística se caracteriza precisamente por este dinamismo de la inversión co-creadora y fecunda de la a-cogida del Misterio. No obstante, antes de adentrarme directamente a la experiencia mística, considero pertinente dedicar el presente capítulo a la exposición filosófica de la inversión de la intencionalidad. Para ello, abordaré la tradición que la puso en evidencia. Me refiero a lo que se conoce como el “giro teológico de la fenomenología”.<sup>3</sup> Para dicho esfuerzo, en el presente capítulo me concentraré en dar cuenta de la inversión de la intencionalidad desde las filosofías de Lévinas y Marion, dos importantes exponentes del giro teológico. Como he señalado en otros momentos, no intentaré resumir el pensamiento total de ambos autores; simplemente me serviré de algunas de sus ideas para exponer el gesto de la inversión en cuestión. Comenzaré con Lévinas y posteriormente me detendré en Marion. Sin embargo, basándose únicamente en las filosofías de Lévinas y Marion, se corre el riesgo de que el planteamiento se quede en una especie de inversión simple que resulte en una nueva teocracia o teocentrismo. Si la hegemonía de la intencionalidad espontánea radica en la primacía unilateral del sujeto y sus categorías, una inversión simple volvería a colocar un absoluto trascendente –ya sea este Dios, el Otro, el Bien, etcétera– que, igualmente unilateral, operaría desde una hegemonía. Es por ello que, como cierre de este segundo capítulo, complementaré la inversión de la intencionalidad desde la teología-filosofía del don y la relación entre saber y saborear desde los planteamientos de Catherine Pickstock y Ángel Méndez Montoya. En mi opinión, la aproximación que dichos autores hacen al don puede complementar los puntos débiles de las filosofías de Lévinas y Marion y testimoniar una inversión de la intencionalidad que, desde el don co-creador, devenga en modos concretos de vida comunitaria y convivencial.

Pero antes de iniciar con Lévinas, creo menester hablar de lo que se ha conocido como “*le tournant théologique de la phénoménologie française*” o “el giro teológico de la fenomenología francesa”. Este término fue utilizado por Dominique Janicaud en un artículo publicado en la década de 1990, que tenía como fin dar cuenta de la fenomenología francesa de los años anteriores.<sup>4</sup> Para Janicaud, este grupo de filósofos, entre los que se encuentran Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien y Michel Henry, dieron un giro hacia la teología. Lévinas fue el primero en

introducir al Dios bíblico en la fenomenología perdiendo así el rumbo trazado por Husserl, quien expresa en el § 24 de *Ideas I* que la reducción eidética también aplica para la idea de Dios; es decir, Dios, junto con el mundo de la vida, ha de ser puesto entre paréntesis en el método fenomenológico. La crítica de Janicaud no es contra la filosofía de Lévinas, Marion o Henry, ya que los encuentra profundamente originales. El problema, dirá el crítico francés, es que no hacen fenomenología. Tampoco se trata de un grito purista, pues no indica que la fenomenología husserliana sea la única posible. Janicaud simplemente busca delimitar el rigor fenomenológico, mismo que según él no está presente en la obra de los filósofos del giro teológico.

Pero el giro teológico puede verse desde otro punto de vista. En el libro *Silence and the Word*,<sup>5</sup> un grupo de pensadores buscan dar cuenta de la dimensión *apofática*<sup>6</sup> que ha impregnado buena parte de la filosofía contemporánea. No sólo los autores anteriormente mencionados en el llamado giro teológico, sino también otros pensadores importantes como el mismo Heidegger o Derrida parecen dar un giro apofático más allá de los grandes sistemas filosóficos que buscan claridad y certeza: “la teología negativa puede ser usada con creatividad para explorar afinidades con un ambiente intelectual en donde la negación –así como diferencia, ausencia y alteridad– es frecuentemente juzgada como más interesantes que la afirmación”.<sup>7</sup> Estamos ante una serie de filosofías que se oponen al esquematismo cerrado que no deja paso a lo oculto, a lo misterioso: “La negación ha capturado algo básico del espíritu de nuestros tiempos: refleja la realidad como proceso que es disyuntivo, fisurado y resistente a cualquier esquematización”.<sup>8</sup>

Existen otros autores como Raimon Panikkar, Jean Baruzi y Jean-Yves Lacoste, en cuyo pensamiento es incluso difícil distinguir entre filosofía y teología. Su estrecha relación con pensamientos como el del Maestro Eckhart, Juan de la Cruz y el Areopagita, e incluso con místicas orientales como el hinduismo o el budismo, los lleva a descubrir que “el proceso místico es un proceso tanto filosófico como teológico, donde el método conlleva a la unión con lo divino”.<sup>9</sup> Estos filósofos heredan de los místicos básicamente dos puntos: “su rechazo a la metafísica occidental moderna racional-conceptual, y su tendencia mística de abrirse a la manifestación del ser más como bondad o caridad que como ente”.<sup>10</sup>

De cierta manera, la crítica heideggeriana a la llamada *ontoteología*<sup>11</sup> está detrás de todos estos esfuerzos. Sin embargo, la fenomenología de Husserl es el punto en el que los autores en cuestión convergen en sus observaciones críticas. Todos ellos, en mayor o menor medida, se fueron distanciando de Husserl.<sup>12</sup> Una crítica a la fenomenología husserliana que se puede considerar de cierto modo común es la misma que he señalado hasta ahora: la primacía

del yo o de la conciencia trascendental, primacía que se ve perfectamente en la idea de *intencionalidad*. Como se dijo anteriormente, la *intencionalidad* se refiere a que toda conciencia es conciencia de algo. El problema es que ese algo es un algo para la conciencia, la cual la significa –en el sentido de dar significado– desde el horizonte de sentido del sujeto.<sup>13</sup> Esto, para Lévinas, será “imponer una violencia a los fenómenos”.<sup>14</sup> Frente a ello, el filósofo judío apela por la radical alteridad del otro que trasciende cualquier horizonte predeterminado por el sujeto. Por su parte, Marion dice que “el fenómeno se da sin ningún yo que le proporcione las condiciones de posibilidad; y Dios entra en los fenómenos que se dan absolutamente sin limitación alguna”.<sup>15</sup>

En este contexto aparece la expresión “inversión de la intencionalidad” como una crítica a la intencionalidad husserliana. En palabras de Marion: “Así Lévinas, ha opuesto ejemplarmente a la intencionalidad, que surge del yo para ver y colocar un objeto, una inversión de la intencionalidad, un contrario de la intencionalidad, en resumen, una conciencia a contracorriente, invirtiendo la conciencia”.<sup>16</sup> Por mi parte, ampliaré la crítica a la intencionalidad espontánea hacia la epistemología hegemónica. La opción de dialogar con dichos autores (Lévinas y Marion) proviene del explícito abordaje de parte de ambos de la problemática que encierra la inversión de la intencionalidad. A causa del anterior elogio, comenzaré por abordar la cuestión en Emmanuel Lévinas.

## 1. Lévinas: la inversión de la intencionalidad desde el Rostro del Otro<sup>17</sup>

Toda la filosofía lévinasiana podría resumirse en el esfuerzo por pensar desde dos fuentes: la griega y la hebrea. En ese sentido, la fenomenología es transversal al pensamiento lévinasiano, tanto como punto de partida como punto de crítica. Derrida tenía razón al afirmar que “la metafísica de Lévinas presupone, en un sentido, la fenomenología que pretende poner en cuestión”.<sup>18</sup> Lévinas fue consciente de esto. En un pequeño texto de mucha importancia para el tema que me atañe, Lévinas escribe: “En el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl. A él debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia”.<sup>19</sup> Si Lévinas parte no sólo de la fenomenología husserliana, sino de la idea husserliana de intencionalidad, ¿qué le hizo comenzar a pensar en términos de la inversión de la intencionalidad?

Como señalé en el capítulo anterior, desde el joven Lévinas de *LTFI* podemos vislumbrar que su crítica a la intencionalidad de Husserl radica en la primacía de esta frente a la alteridad del otro. Catherine Chaliel, discípula

y una de las más importantes intérpretes del filósofo, dice que, para Lévinas, “ni Husserl ni Heidegger asienten a la idea de una alteridad que oriente al pensamiento; ninguno de los dos renuncian al ideal de la supremacía del sujeto”.<sup>20</sup> De este modo, según lo expuesto en el capítulo primero, la filosofía lévinasiana se presenta como dialogante para hacer frente al dinamismo de la epistemología hegemónica: la espontaneidad intencional del sujeto. Dinamismo que Lévinas se propone subvertir.

En el pequeño texto citado que se titula *La conciencia no intencional*, el autor reconoce que el gran mérito de Husserl es, precisamente, su concepto de intencionalidad para el cual la alteridad aparece como fundamental. Toda conciencia es conciencia de algo y, así, el algo, lo otro, no es mero fenómeno, sino que tiene su trascendencia. Sin embargo, es el mismo Husserl quien continúa manteniendo el privilegio teórico de la conciencia por sobre la alteridad, privilegio de la representación.<sup>21</sup> De este modo, en “cuanto aprender, el pensamiento comporta un ‘prender’, un tomar, un dominio y una posesión de lo aprendido”.<sup>22</sup> Esta es la lógica de la epistemología hegemónica.

Al constatar el hecho de la violencia intrínseca que comporta el conocimiento intencional, Lévinas se pregunta: “¿Es la intencionalidad el único modo de ‘donación de sentido’?”.<sup>23</sup> Si hay algo así como una conciencia no intencional, esta tendrá que ser por definición pasiva puesto que “lo no-intencional es por principio pasividad”.<sup>24</sup> ¿Desde dónde opera esta inversión? Para Lévinas, la inversión de la intencionalidad opera en el *Rostro del Otro*. El Rostro, en tanto alteridad radical, no es presa para mi intencionalidad espontánea, sino que me interpela mostrándome un atisbo del Misterio: “¿No me hace penetrar la interpelación en un pensamiento no-intencional de lo inaprensible?”.<sup>25</sup>

### 1.1. El Otro

La inversión de la intencionalidad opera en Lévinas desde la manifestación del Rostro del Otro. ¿Quién es el Otro? J. Bañón señala que el otro en Lévinas no es ni un “tú”, ni el *alter ego* husserliano, ni el *mitsein* heideggeriano; tampoco será un obstáculo, como para Hobbes; menos aún la lucha del amo y el esclavo, de Hegel, o el proletario marxista.<sup>26</sup> No hay entre el yo y el Otro ningún término común. El otro no es de otro modo, sino de otro modo que ser. Tampoco se trata de que la alteridad del otro respecto a mí se refiera a una diferencia de atributos como puede ser su color de cabello, de piel, su lengua o su cultura y religión. La alteridad radical consiste en que “antes de todo atributo, el otro es otro que yo, otro de otro modo, otro absolutamente. Esta es la alteridad en sentido propio, aquella que no se refiere a los atribu-

tos”.<sup>27</sup> Es Otro desde sí mismo y desde su propio lado, no definible desde mi subjetividad imperial.

El Otro, dice Lévinas, se sitúa en una dimensión de altura y abajamiento: “tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano, y, a la vez, la del maestro llamado a investirme con la libertad y a justificarla”.<sup>28</sup> No es el tuteo de Buber.<sup>29</sup> La pobreza del Otro radica en su manifestación desnuda, más allá del contexto y del atributo. El Otro se presenta, señala Lévinas, con una orden: “¡no matarás!”, orden intrínseca a su alteridad radical, a su ser otro que yo, a mi imposibilidad de consumirlo con mis poderes, con mi intencionalidad espontánea. La del Otro es pues “una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo”.<sup>30</sup> No se trata de una distancia formal, de algo así como una frontera palpable o visible entre mi yo y la alteridad del Otro. Hay una “ausencia de patria común, que hace de Otro el Extranjero: el Extranjero que perturba mi estar en casa”.<sup>31</sup> ¿Cuál es mi casa? ¿En qué radica la mismidad del Mismo?

## 1.2. Mismidad del Mismo

Lévinas interesa en estas reflexiones no solamente por su descripción de la inversión de la intencionalidad, sino precisamente porque da cuenta del dinamismo de la espontaneidad intencional del yo o “el Mismo”.<sup>32</sup> Según Lévinas, el dinamismo de la mismidad consiste en que, en el proceso de la representación, el yo permanece inalterable identificándose a sí mismo como sí mismo en cada objeto representado.<sup>33</sup> Patricio Peñalver lo expresa de la siguiente manera: “lo Mismo es el yo, esto es, un ser que existe en la medida en que se da a sí mismo su identidad”.<sup>34</sup>

Con esta identidad del Mismo, Lévinas quiere no sólo argumentar a favor de la alteridad radical del Otro, sino también de la mismidad radical del Mismo cumplida como libertad y gozo. Separación en lugar de totalidad. La identidad del Mismo se cumple como libertad. El “yo pienso” es en realidad un “yo puedo”, un representar el Mismo los objetos. En el pensamiento europeo, dice Lévinas, la “espontaneidad de la libertad no se pone en cuestión. Lo único trágico y escandaloso sería limitarla”.<sup>35</sup> La libertad, ese gran anhelo de la Modernidad, se convierte en el dinamismo hegemónico de la totalización del Otro por parte del Mismo.

La vida subjetiva consiste en identificarse a sí misma por medio de la espontaneidad intencional de la libertad que consume y neutraliza la alteridad. A este ejercicio de la libertad Lévinas le llamará *alimentación*: “El alimento, como medio de revigorización, es la trasmutación de Otro en Mis-

mo que está en la esencia del disfrute”.<sup>36</sup> Quisiera detenerme un momento en este término lévinasiano de alimentación para conectarlo con el término de “alimento” de Esteva. El pensador mexicano distingue entre “comida” y “alimento”. La diferencia consiste en que, mientras la *comida* implica la participación comunitaria para prepararla y la acción común de consumirla, el *alimento*, por su parte, opera desde la lógica de la individualización moderna que crea alimentos diseñados por profesionales y distribuidos por instituciones con el fin de mantener a los individuos produciendo el mayor tiempo posible.<sup>37</sup> Considero interesante el puente que se puede tejer entre el concepto lévinasiano de *alimentación* y el de *alimento* de Esteva, puesto que ambos se refieren a esta lógica del individuo en tanto espontaneidad intencional. Lévinas está hablando de un dinamismo del Mismo, Esteva habla de un proceso social. Sin embargo, se podría decir que ambos términos se complementan: la alimentación de Lévinas deviene en el alimento de Esteva, mientras que el segundo opera desde la lógica del primero. De este modo, vuelve a quedar explícita la relación entre la formalidad hegemónica (alimentación) y sus correlatos a nivel de proyecto civilizatorio (alimento).

En la lógica de la alimentación, el Mismo vive de su intencionalidad objetivante identificándose a sí mismo como sí mismo en cada acto objetivador. Al disfrutar de los objetos, el Mismo vive una vida egoísta desde el gozo. Depende de los objetos, una dependencia que no sufre o padece puesto que vive de ella. Así, el Mismo camina por el mundo consumiéndolo, identificándose a sí mismo en él: “La manera del Yo contra lo otro del mundo consiste en hacer jornada en él, en identificarse existiendo en él en casa”.<sup>38</sup> El mundo es para el Mismo un todo dado, manipulable, consumible. A esta condición de separación egoísta Lévinas le llamará *psiquismo*: “La separación de Mismo se produce bajo las especies de una vida interior, de un *psiquismo*”.<sup>39</sup> Sin embargo, el Mismo que hace casa en el mundo no se queda ahí. No todo se reduce a alimentación. Ante la necesidad saciada por el alimento, Lévinas contrapone la lógica del *deseo*: “En todo este libro nos oponemos a la analogía total entre verdad y alimento, justamente porque el Deseo metafísico está por encima de la vida y no cabe hablar en él de saciedad”<sup>40</sup> –cita que nos indica que la epistemología lévinasiana (verdad) no opera desde la lógica del alimento (intencionalidad espontánea).

### 1.3. Infinito

Es en esta distancia inalienable entre el Mismo y el Otro en que entra en operación la noción que Lévinas contrapondrá a la totalidad. Me refiero a la

noción de *Infinito*. Recuperando el argumento ontológico de Anselmo (y de Descartes), Lévinas señala que, de todas las ideas contenidas en la conciencia, la idea de Infinito es la única de la que el Mismo no puede dar cuenta. El Infinito no funciona como conocimiento autoconstituyente del Mismo, sino que es el Otro radicalmente otro contenido en la finitud de la Mismidad y que llega para desbordarla. Así, la subjetividad en Lévinas no está fundada en sí misma sino en la idea de lo Infinito en tanto relación entre el Mismo y lo Otro. Estamos ante un sujeto entendido como *hospitalidad* y no como conquista, lo que disloca la autoidentificación y la estabilidad del sujeto moderno, lo cual posibilita a su vez pensar a los sujetos desde su vulnerabilidad y precariedad interdependiente.<sup>41</sup>

Decir que la idea de Infinito es la propia relación entre lo Mismo y lo Otro no significa apelar a una nueva totalización relacional, sino a la intransitable distancia que separa tanto al Mismo como al Otro a pesar de su relación. Pensar la infinitud no es pensar un objeto sino pensar la distancia. En ese sentido, la mirada teórica de la intencionalidad espontánea del yo constituyente se vuelve inoperante dejando paso al dinamismo correspondiente a la relación con la infinitud: el deseo. El deseo es aquel pensamiento que “en todo momento, piensa más de lo que piensa.”<sup>42</sup> La diferencia entre la lógica de la totalidad y la del Infinito consiste en una diferencia de dinamismo: “la primera es puramente teórica; la otra es moral.”<sup>43</sup>

Mientras que la totalidad se dinamiza desde la espontaneidad intencional de la epistemología hegemónica, instaurando así una primacía de lo teórico, el Infinito se dinamiza desde la resistencia ética del rostro del Otro. Esta resistencia “paraliza mis poderes y se alza, dura y absoluta, del fondo de los ojos inerme en su desnudez y su miseria.”<sup>44</sup> Es en el Rostro del Otro en tanto que Infinito inapropiable, indominable, no creado ni conquistable por los poderes del Mismo, en donde se dinamiza la inversión de la intencionalidad en términos levinasianos. Términos que están escritos en código de deseo.

#### 1.4. Deseo

Lévinas distingue entre la “necesidad” y el “deseo”. La diferencia entre ambos dinamismos será la diferencia formal entre la espontaneidad intencional del sujeto y la inversión de la intencionalidad. La necesidad opera desde la lógica de la alimentación, el gozo y la libertad conquistadora del sujeto. El deseo, en cambio, se dinamiza desde otra lógica: “En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacer, puedo asimilar lo otro. En el Deseo no se muerde el ser, no

hay saciedad, sino futuro sin hitos ante mí”.<sup>45</sup> Es en este cambio de lógica en donde encuentro la inversión de la intencionalidad en sentido levinasiano.

La filosofía de Lévinas es una filosofía de la subjetividad.<sup>46</sup> En este hecho descansa una pertinente crítica al lituano: ¿por qué hacer una filosofía de la subjetividad si el problema es precisamente que la filosofía se ha centrado en la subjetividad? Una objeción similar podría caer sobre el presente libro: ¿por qué hablar de epistemología cuando precisamente el problema es la primacía de la epistemología? En el caso de Lévinas, habría que señalar que su intención es fundamentar la ética como filosofía primera, pero dado que el estado de la cuestión es la primacía de la filosofía de la subjetividad, Lévinas tiene que hacer filosofía de la subjetividad, no para fortalecer dicha primacía, sino para desmantelarla ubicándola en su lugar correspondiente: subordinada a la ética. La subjetividad levinasiana es una subjetividad atravesada por la alteridad; subjetividad dislocada y pobre, vulnerable y precaria, y en ese sentido es un paso importante para romper con la noción de sujeto fuerte, autoevidente e individual. Lo mismo puedo indicar acerca de mi interés por pensar la epistemología. Considero pertinente, con el fin de desmantelar la primacía de la epistemología hegemónica, invertir el dinamismo del conocer de tal manera que el saber no sea dominante en detrimento de lo Real sino su acogida en fe, amor y confianza, de modo que la primacía no radique en lo que nosotros podamos o no podamos conocer de la Realidad, sino de lo que a-cogamos de la misma.<sup>47</sup> Para decirlo con Aureliano Ortega y Paloma Sierra, quizás de lo que se trata no es tanto pensar una epistemología contrahegemónica, sino de articular una “anti-epistemología”.<sup>48</sup>

Lo cierto es que Lévinas, sin ser típicamente moderno, tampoco es pre-moderno. No puede dar un paso atrás a la Modernidad. Quizás el rasgo más destacado de este hecho es su idea de subjetividad como hospitalidad. Una subjetividad que mantiene totalmente separada del Otro, pues sólo desde la identidad radical del Mismo y de la alteridad radical del Otro es que pueden fundamentarse la ética, el deseo y la metafísica. Sólo de este modo, dice Lévinas, es posible romper la totalidad: tanto la totalidad que totaliza al Otro de parte del Mismo, como la totalidad inversa de la guerra o el Estado que convierte a las personas en números o bajas colaterales, totalizándolas. En resumen, el esfuerzo de Lévinas es el de desvelar la primacía de la alteridad pero, al mismo tiempo, reconociendo la inconmensurabilidad del misterio de la persona, fundamentándola a ésta no desde un dinamismo de la alimentación sino desde la acogida del Otro. O, dicho en palabras de Zubiri, en una cita que sirve para ir apuntando hacia la mística: “El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático”.<sup>49</sup>

Nótese el uso del término “persona”. La crítica a la espontaneidad intencional del sujeto no es una crítica dirigida en contra de la persona sino en contra del individuo. El individuo es la atomización que funge como condición de posibilidad tanto para la explotación capitalista del mundo, como para la patriarcal y la colonial de parte de unos individuos más poderosos que otros. Lo opuesto al individuo no es la mole o la masa, igual de totalizante que la primacía del individuo. De hecho, la masificación de las mayorías se realiza a través de la espontaneidad intencional de algunos. La universalización es siempre la extrapolación de un particular, por lo que la totalización desde las instituciones y el Estado es, en realidad, la totalización por parte de lo que Esteve denomina como las “minorías sociales” en detrimento de las “mayorías sociales”.<sup>50</sup> Lévinas está en contra de ambas totalizaciones. Lo opuesto al individuo y, por lo tanto, a la espontaneidad intencional de la epistemología hegemónica, será la noción de Panikkar y Esteve de “persona” entendida como “nudos de redes de relaciones reales”.<sup>51</sup>

Para entender a la persona como este nudo de redes considero fundamental la noción de “deseo” como la concibe Lévinas. Ahí radica la inversión de la intencionalidad a partir de la cual se puede pensar en la mística como fundadora de esta antropología a la que podríamos adjetivar como “relacional”. Desde estas ideas, la persona no está fundada al modo solipsista del  *cogito* , sino que es fundada por el otro: “No soy yo, es Otro quien puede decir sí. De él viene la afirmación. Él está en el comienzo de la experiencia”.<sup>52</sup> El deseo es detonado no desde la lógica de la necesidad del Mismo, sino por la irrupción del Rostro del Otro en mí. Por lo que la alteridad en cuestión no es la alteridad de ningún “viaje, ningún cambio de clima y de decorado”.<sup>53</sup> El Rostro es lo totalmente Otro.

Peñalver define el Rostro en la obra de Lévinas de la siguiente forma: “La manera con la que se presenta lo Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, la llamamos, en efecto, rostro”.<sup>54</sup> El Rostro es asimétrico y diacrónico con respecto a mí. Es decir, el Rostro no es otro respecto a mí como lo sería para Husserl desde la “endopatía”.<sup>55</sup> No se trata de reconocer al Otro al encontrar semejanzas conmigo. Es este Rostro del radicalmente otro, que en otro lugar<sup>56</sup> definí como Ícono del Misterio en tanto que el misterio del Rostro me es huella del Misterio, lo que interpela y quiebra la lógica de la totalidad del Mismo hegemónico: “equivale a esta puesta en cuestión de mi gozosa posesión del mundo”.<sup>57</sup> Será esta interpelación del Rostro la que quiebre el dinamismo de espontaneidad intencional del Mismo invirtiendo la intencionalidad desde la lógica del deseo.

El deseo será siempre deseo de lo absolutamente Otro, de lo metafísico. El Mismo, desde la lógica de la alimentación, se mueve como un ser satisfecho.

El Rostro del Otro no viene, según Lévinas, a completar una carencia del Mismo sino a desbordarlo como exceso. Ese será el sentido de la metafísica en Lévinas –muy distinta a la de Marion y Heidegger–: la exterioridad totalmente otra que, paradójicamente, también me constituye. De este modo, la lógica de la totalidad se quiebra desde la idea de Infinito: “Lo infinito en lo finito, lo más en lo menos que se cumple por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo”.<sup>58</sup>

No se trata de un deseo que pueda satisfacerse. En esta lógica, “lo deseable, suscita” el deseo “en vez de satisfacerlo”.<sup>59</sup> No implica, como sí lo hace la necesidad, la nostalgia de retornar a una patria perdida. El deseo es Abrahán, es Moisés, quienes respondieron en fe a un llamado que detona un caminar sin retorno. No es Ulises y su Odisea. El deseo, en tanto metafísico, es deseo de lo totalmente otro y por tanto de lo que no se puede poseer. No es un desear para llenarnos. Va más allá de lo que necesitamos: “Esto es el Deseo: arder de un fuego distinto a la necesidad que la saturación apaga”.<sup>60</sup> Si en el deseo no hay satisfacción, tampoco hay totalidad. No hay alimentación. Hay un desborde. En el deseo no se elimina la distancia entre el Mismo y el Otro: “El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la infelicidad del feliz, una necesidad lujosa”.<sup>61</sup> De este modo, Lévinas no está tratando de hacer una teología de la caída–redención ni dar una explicación sociológica sobre la sociabilidad, sino de dar cuenta de la dimensión metafísica de la sociabilidad misma.

Veamos el tema de la sociabilidad del deseo desde otra perspectiva. En una entrevista titulada *Hay que comer o el cálculo del sujeto*<sup>62</sup> a cargo de Jean-Luc Nancy, Derrida aborda unos puntos que ayudan a complementar algunas ideas expuestas hasta el momento. Señalé que las reflexiones levinasianas de la subjetividad iluminan el planteamiento de una subjetividad “personal” y no individual, abriendo una lógica política que se distancia de la necesidad (individuo, alimentación) enraizándose más bien en el deseo, eros, comida y compartición. Ante la pregunta por el sujeto, pregunta por el “quién”, Derrida señala que dicha singularidad “no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo”. Esto debido a la irrupción original del Otro que precede a la propia identificación consigo mismo. Derrida se pronuncia constantemente escéptico ante la idea de que “sujeto” va a significar lo mismo en todos los autores que anuncian la “muerte del sujeto” (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Athusser, etc.). Parece indicar que lo que se entienda por sujeto determinará las prácticas políticas, de ahí que afirma que “el enlace con las grandes cuestiones de la responsabilidad ética, jurídica, política, en torno a las cuales se constituye la metafísica de la subjetividad”. Más adelante en la entrevista, Derrida comienza a hablar de la antropofagia característica de nuestras sociedades carno–falocéntricas, en donde lo carní-

voros se vuelve metáfora de un dinamismo civilizatorio que opera desde el consumo, el dominio y el control incluso desde el ámbito especulativo. La virilidad se vuelve el principio por encima de lo femenino y lo animal, los cuales se convierten en alimento. Hasta aquí las reflexiones de Derrida subrayan lo expuesto hasta el momento: la masculinidad de una epistemología que opera desde la lógica de la intencionalidad del sujeto constituyente y su devenir en prácticas sociales abismales, totalitarias e idolátricas. Sin embargo, a diferencia de Lévinas que contrapone la lógica de la alimentación/necesidad con la del deseo, Derrida señala que “hay que comer”, que incluso las sociedades no-cánavales son antropófagas simbólicamente y devoran personas simbólicamente. Incluso los vegetarianos o veganos. La cuestión no radicaría, para Derrida, en comer o no comer, sino en “comer bien”. Pero, “¿cómo hay que comer bien? Y ¿qué implica esto? ¿Qué hay que comer?”. A lo cual Derrida responde: “Hay que comer bien” no quiere decir en primer lugar tomar y comprender en sí, sino aprender y dar de comer, aprender-a-dar-de-comer-al-otro. No comemos nunca del todo solos; he aquí la regla del “hay que comer bien”. La respuesta de Derrida recuerda a la diferencia de Esteva entre alimento y comida. “Comer bien” implica la com-partición, la lógica esteviana de la comida. Si la lógica de la alimentación/necesidad de la epistemología hegemónica opera desde la intencionalidad espontánea, el “comer bien” operará desde la inversión de la intencionalidad que funda una epistemología relacional de la compartición.

Para Lévinas, lo mismo que para Panikkar y Esteva, el ser es relacional (aunque los tres autores no entienden por ser relacional necesariamente lo mismo). A esto será lo que Lévinas llama “religión”: “Proponemos llamar religión al vínculo que se establece entre Mismo y Otro sin constituir una totalidad”.<sup>63</sup> Tanto así, que el mismo Lévinas buscará ir más allá del Ser por considerarlo fuente de totalización. Lo que hemos de hacer es pensar de *otro modo que ser*.<sup>64</sup> El Ser ontoteológico aparece como monolito incapaz de vislumbrar la relacionalidad de lo real en alteridad radical inconmensurable y, a la vez, irreducible a ninguna identidad. Lo característico de Lévinas es su rechazo absoluto a la totalización, tanto de la totalización que elimina la alteridad del Otro por medio de la espontaneidad intencional del sujeto, como de la totalización de las personas en aras de un meta-concepto como el Estado, el Ser, etc. Parece, entonces, que Lévinas está en contra de lo relacional por considerarlo totalizante. Sobre este punto regresaré más adelante; empero, pienso que el punto clave radica en el deseo.

Es en el deseo, cuya lógica es contraria a la necesidad espontánea e intencional, que se puede ubicar la inversión de la intencionalidad. Tal es la primacía del Otro para Lévinas. Se podría considerar que el sujeto queda re-

ducido a mera pasividad. El Otro sería una especie de absoluto que vendría a subyugar al yo. La inversión de la intencionalidad sería una inversión simple, en donde simplemente los polos se cambian de roles, pero sigue habiendo un dominado y un dominador. Estas serán algunas de las posibles críticas a una interpretación del planteamiento lévinasiano. Dejaré el abordaje de estas cuestiones para el final del apartado, de tal modo que primero pueda dedicar unas palabras sobre la epistemología que se vislumbra desde la inversión de la intencionalidad lévinasiana.

Siguiendo a Lévinas, en capítulos posteriores sostendré que el deseo es parte fundamental del dinamismo de la inversión de la intencionalidad. Sin embargo, esta no es una aseveración inocente que desconozca otras dimensiones del deseo expuestas, por ejemplo, en la aproximación budista: “Confundiendo lo falso con lo verdadero/y lo verdadero con lo falso,/dejas de atender a tu naturaleza/y te llenas de vanos deseos”<sup>65</sup> o su formulación en la teoría mimética de René Girard. Esta otra cara consiste en atisbos de posesión, control, consumo y violencia para con el otro que se desea. Las reflexiones de Carlos Mendoza-Álvarez son un buen ejemplo de cómo la dimensión del deseo puede responder tanto a un mimetismo violento como a una vía de la donación comunitaria. La siguiente cita del autor es elocuente a este respecto:

...considerado así en su compleja trama de dinamismos antropológico, fenomenológico y erótico, el deseo se constituye como una dimensión histórica y simbólica de la subjetividad vulnerable posmoderna, con su carga de rivalidad, sacrificio y donación, que caracteriza la construcción de identidades en tiempos del fragmento.<sup>66</sup>

Continuaré con esta problematización del tema del deseo en apartados posteriores. Por el momento, cabe recalcar la trascendencia de este tema respecto a la posibilidad de vislumbrar un saber místico efervescente de deseo, en donde este no es ni obstáculo ni limitación para el conocer, como muchas veces se ha considerado desde la epistemología hegemónica.

### 1.5. La alteridad de la verdad

La epistemología de la ontología (en sentido lévinasiano) se dinamiza desde la intencionalidad del Mismo, operando la teoría desde el dominio y la posesión del mundo para autoafirmarse en su libertad como alimentación. La inversión de la intencionalidad, fruto de la manifestación del Rostro del Otro en su alteridad radical, funciona desde otra lógica. En el primer capítulo hice

referencia a la crítica lévinasiana del conocimiento como visión, puesto que esto indica una primacía del ojo por sobre la realidad. Lévinas considera que otra analogía es urgente: hablar del conocimiento como tacto, como escucha, como tanteo donde la alteridad nace en la oscuridad virgen no violada por la luz y es una recepción atenta de una alteridad.

En el mundo silencioso del Mismo no hay posibilidad de la palabra. El mutuisimo del dinamismo autoidentificador de la mismidad se rompe con la epifanía del Rostro, cuya palabra es anterior a lo verdadero y lo falso. El Rostro despierta a la mismidad, la desborda y la instauro en el lenguaje fundando así la racionalidad. No es la racionalidad totalitaria del Estado impersonal. Esta razón es asocial y atenta en contra de la pluralidad. “Por el contrario, la interpretación ética de la razón a partir del rostro es indesligable de la socialidad, de la pluralidad social de la razón”.<sup>67</sup>

La verdad, y con ella la epistemología en sentido de Boaventura (condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido), toma la siguiente forma: “La aspiración a la exterioridad radical, llamada por esta razón ‘metafísica’; el respeto de esta exterioridad metafísica a la que hay, ante todo, que ‘dejar ser’, constituye la verdad”.<sup>68</sup> No es el conocer entendido como la adecuación a los criterios *a priori* de una razón que termina siendo mono-cultural y abismal, sino la escucha al tanteo de una alteridad que jamás se agota. Se trata de una inversión de la intencionalidad a nivel epistémico: “el movimiento pasa de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión: conocimiento sin *a priori*”.<sup>69</sup>

El infinito, lógica antagónica a la totalidad, no puede ser objetivado. El Infinito y su conocimiento operan desde el deseo: “lo deseable, lo que suscita el Deseo, o sea, aquello que es accesible mediante un pensamiento que, en todo momento, piensa más de lo que piensa”.<sup>70</sup> Por más desinterés que exista, el conocimiento objetivo siempre supondrá una ruptura de la distancia. Lévinas se separa del horizonte clásico, para el cual la sensibilidad daba datos al entendimiento y éste les daba forma; también se distancia del horizonte moderno, en donde todo opera en relación a un proyecto. Ambos son totalidad. En cambio, el conocimiento del deseo consiste en que el Otro se exprese, “consiste para el ser en decirse a nosotros independientemente de la posición que hayamos tomado a su respecto; en expresarse”.<sup>71</sup> Lévinas no está hablando de un des-velamiento, el cual implica la primacía del sujeto que des-vela, sino de una re-velación en donde la alteridad lleva la primacía de su propia manifestación, manteniéndose velada.

¿No queda latente una injusticia en esta forma de entender el conocimiento? Me refiero a la misma “injusticia” que mencionaba al final del apartado anterior: el sujeto parece quedar bloqueado, su libertad cancela-

da. Esta sería la crítica proveniente del horizonte moderno que opera desde la epistemología hegemónica de la intencionalidad espontánea. Lévinas es consciente de esta objeción y responde a ella. Para Lévinas, ver una injusticia en limitar la espontaneidad del sujeto es darle a dicha espontaneidad una primacía por sobre todo lo demás. Además, señala Lévinas, de por sí todo acto de intelección es, por definición, una puesta en cuestión de sí mismo: es crítico y autocrítico.

Lévinas percibe dos posibles vías: la debilidad y posibilidad de error del yo, o su indignidad y culpabilidad ante su propia tendencia a imponerse. La epistemología hegemónica ha optado por la primera ignorando la segunda. Lo que nunca hace dicha epistemología es poner en cuestión la libertad: “Lo único trágico y escandaloso sería limitarla. La libertad no se pone en cuestión más que en la medida en que se encuentra, de algún modo, impuesta a ella misma”.<sup>72</sup> De esta forma, se concluye que la teoría política hegemónica entiende la justicia como el esfuerzo por asegurar el libre ejercicio de la espontaneidad. Ante esto, Lévinas se decide por la segunda vía, la de abrazar la indignidad y la culpabilidad del Mismo y su tendencia a imponerse. Justicia no sería, pues, el esfuerzo por fortalecer la propia libertad, sino por escuchar y respetar la alteridad del Otro: “La moral empieza cuando la libertad, en vez de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta”.<sup>73</sup>

Para Lévinas, lo propio del conocimiento no será la garantía del poder, sino la puesta en cuestión del sujeto para invitarlo a la justicia. Es una invitación a la confianza, a la fe, a a-coger (pasividad activa y actividad pasiva) y no *coger* la expresión del Otro. De este modo, la epistemología lévinasiana opera desde una lógica distinta a la de la epistemología hegemónica y su totalidad. La inversión de la intencionalidad lévinasiana posibilita pensar una epistemología más allá de la totalidad y, por lo tanto, fecunda para la ecología de saberes y su más allá de la abismalidad. La invitación, en interpelación constante del Rostro del Otro, dinamiza la epistemología desde la lógica formal de la fe y la confianza en términos de Panikkar. De este modo, la filosofía de Lévinas abona a la reflexión por una epistemología contrahegemónica y, como continuaré exponiendo, mística.

## 2. Marion

El segundo autor del giro teológico que traeré a colación para dar cuenta de la inversión de la intencionalidad como dinamismo místico es el francés Jean-Luc Marion.<sup>74</sup> Siguiendo las intuiciones y posibilidades que dejan tanto Heidegger como Lévinas, Marion es uno de los pensadores contemporáneos más importantes en los ámbitos de la fenomenología y las relaciones entre

filosofía y teología. Es imposible abordar la diversidad de reflexiones y temáticas tratadas por Marion en su extensa y compleja obra.<sup>75</sup> Al igual que con Lévinas, me centraré en plasmar la inversión de la intencionalidad por Marion y, para ello, me valdré de la diferencia fenomenológica entre el ídolo y el icono que el mismo Marion plantea como “un conflicto fenomenológico –un conflicto entre dos fenomenologías”.<sup>76</sup>

### 2.1. Salida del Ser e inversión de la intencionalidad

La problemática del ídolo es su condición onto-teológica. La ontoteología confunde a Dios con el Ser, convirtiéndolo en un ídolo limitado por las estructuras del sujeto. Desde la lógica ontoteológica, el Otro “se me convierte en objeto de conocimiento por cuanto entra en relación con lo Neutro mismo (el Ser)”.<sup>77</sup> Por esta razón es que Marion, siguiendo al Lévinas quien critica a la totalidad encerrada en la ontología heideggeriana de la primacía del Ser y del Dasein, pero sobre todo al Lévinas de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, buscará abordar a *Dios sin el ser*, liberar a Dios del juego del Ser.

Con la noción de “distancia” –alteridad radical entre el Mismo y el Otro–,<sup>78</sup> Lévinas posibilita la relación ética, la imposibilidad de que el Mismo aniquile y se apropie del Otro. La distancia “pone de manifiesto que se puede instaurar una relación, alternativa a la posesión, con aquello que se vuelve por fin otro: otro que se ofrece y que, por tanto, no ha de ser tocado, ni degustado, ni poseído”.<sup>79</sup> Dicha relación alternativa a la posesión es la posibilidad que abre la inversión de la intencionalidad en Lévinas y la que permite pensar una epistemología contrahegemónica más allá de la abismalidad, la totalidad y la idolatría de la epistemología hegemónica. Pero en este punto es necesario un balance crítico: la inversión de la intencionalidad planteada por Lévinas, ¿no acaba por ser una mera sustitución de términos? ¿No se reduce a desplazar la primacía del Ser por la del ente, a meramente cambiar la ontología por la metafísica? Si el problema de Nietzsche era que planteaba una inversión simple cambiando a Dios por la voluntad de poder, ¿no ocurre lo mismo con Lévinas y, por lo tanto, la suya sería una insatisfactoria salida de la lógica hegemónica puesto que simplemente la invierte?

Si este fuera el caso, si Lévinas meramente realizaría una inversión simple; entonces su gesto no sería lo suficientemente radical puesto que permanecería en la lógica del Ser y, en ese caso, “se corre el riesgo de quedarse, aunque sea de modo inverso, dentro de la diferencia ontológica, y por tanto dentro de la ontoteología”.<sup>80</sup> Marion reconoce que sería incorrecta esta lectura superficial de Lévinas, pero aun así buscará profundizar en las posibili-

dades y preguntas abiertas por Lévinas para dar cuenta de una auténtica y radical salida del juego del Ser. Dicho juego consiste, dice Marion, en la misma diferencia ontológica. Mientras no salgamos de la diferencia ontológica no habrá una real y eficaz salida del Ser y de la ontoteología, por lo tanto, se trata de pensar más allá de ella.

Marion se vale del Pseudo-Dionisio para comenzar a plantear una salida del Ser. Sin duda, la tradición<sup>81</sup> ha visto en el Ser uno de los nombres primordiales de Dios (Éxodo 3,14).<sup>82</sup> ¿Pero es realmente el Ser su nombre primigenio? Para la mística del Areopagita, el Bien es el nombre primordial de Dios. El Bien en tanto que ágape y éste entendido como donación. Este dinamismo es la clave para un Dios sin el Ser.

No se trata, como se dijo, de meramente invertir la lógica del Ser dándole primacía al ente, puesto que así continuamos en el mismo juego del Ser: la diferencia ontológica. De lo que sí se trata es de “jugar al/con el Ser según otro juego que el del Ser. O también: se trata de despreocuparse del Ser desbaratando el juego de reglas fijadas por él en su propio juego. O finalmente: desbaratar el Ser haciéndole jugar un juego distinto del suyo”.<sup>83</sup> El juego del Ser es el de la diferencia ontológica, un pliegue y repliegue del Ser en los entes. Salirse del juego del Ser es salirse de la diferencia ontológica. “El juego sólo puede desbaratarse encontrando otra regla”.<sup>84</sup> Esta otra regla, o, mejor dicho, este otro dinamismo/formalidad, es el de la donación.

“Al no depender del ser, Dios adviene a nosotros en y como un don”.<sup>85</sup> Marion señala que el don precede al ser. Dios es anterior al ser (y por lo tanto al no-ser), puesto que la donación da el ser. De este modo, Dios queda libre de todas las limitaciones idolátricas que encierra la ontoteología. Lo propio del ágape es darse, y “para darse, el don no tiene necesidad de que un interlocutor lo reciba, ni de que una morada lo albergue, ni de que una condición lo garantice o lo confirme”.<sup>86</sup> Para el amor no hay condición. El don de Dios se da simplemente porque ese es su dinamismo. No se da porque *es*, sino que es porque se *da*: “El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama”.<sup>87</sup>

El don no espera ser acogido. El sujeto interlocutor del amor “sólo tiene pura y simplemente que aceptarlo. Aceptarlo o, más modestamente, no eludirlo”.<sup>88</sup> A diferencia del dinamismo idolátrico, en el cual la mirada se detiene en un “primer visible” (ídolo) que retiene la mirada imposibilitándole ver más allá, el amor, al no intentar comprender puesto que no busca prender lo sabido, “impide de entrada la fijación en una respuesta, en una representación, en un ídolo”.<sup>89</sup> Ahora se percibe el cambio de dinamismo, la dimensión intencional que va de la espontaneidad intencional del sujeto y su primacía, su lógica de individuación, al dinamismo de la pasividad de a-cogida activa que recibiendo entra en comunión.

Este otro dinamismo, otro no por su inversión simple sino por su ir más allá de la diferencia ontológica, abre y desvela la posibilidad de una epistemología no-idolátrica. Para pensar a Dios sin idolatría hay que pensarlo desde sí mismo, es decir, desde su donación radical como amor: pensarlo como un pensamiento del don, como un don para el pensamiento. “Pero un don, que se da para siempre, sólo puede pensarse mediante un pensamiento que se da al don que está por pensar. Sólo un pensamiento que se da puede donarse a un don para el pensamiento”.<sup>90</sup>

Es en la Escritura cristiana donde Marion indica que podemos encontrar un Dios sin el ser, un pensamiento no ontoteológico. En la parábola del “Padre bueno” o del “hijo pródigo”<sup>91</sup> encontramos la diferencia entre los dos dinamismos, entre las dos fenomenologías, entre las dos epistemologías. Tanto el hijo menor como el mayor se dinamizan desde la lógica de la posesión idolátrica. Ninguno de los dos quiere recibir el don del padre. Quieren el don sin donación, la herencia sin el padre. Exigen, dice Marion, no tener padre. Sin embargo, la parábola muestra cómo, desposeída del padre, la posesión del don se diluye y se desperdicia. Del otro lado está el padre, quien no ve la herencia como la ven sus hijos. Mientras que los hijos la ven como posesión, el padre la ve como donación que se da sin límites: “Hijo, todo lo mío es tuyo”.<sup>92</sup> Es el padre que siempre per-dona, perpetúa el don.<sup>93</sup>

Desde la argumentación anterior, Marion concluye que “el juego que, indiferente a la diferencia ontológica, desbarata así el ente del Ser: el don”.<sup>94</sup> Esta salida del juego del Ser sería, para Marion, la inversión de la intencionalidad que, lejos de reducirse a una inversión simple que le da la primacía al ente sobre el Ser (cierta lectura de Lévinas) o que le da reversa a la inversión simple de Nietzsche volviendo a construir un ídolo divino que esté por encima de la voluntad de poder, implica una radical salida de la lógica de la epistemología hegemónica planteando la posibilidad de una epistemología *agapéica*.

Esta inversión, “inversión crucial” dice Marion, es la inversión que vemos encarnada en la cruz de Cristo. Así, Pablo en la primera carta a los Corintios habla de cómo la “locura de la cruz” escandaliza a la sabiduría del mundo. La cruz nos habla de otra epistemología.<sup>95</sup> Con sus últimas palabras –“Padre, en tus manos pongo mi espíritu”<sup>96</sup>–, Cristo indica un pilar esencial de esta epistemología: el abandono.<sup>97</sup> Desde aquí, Marion se pregunta: “¿Podría llegar a ser el abandono la condición de una relación con Dios como persona y no como ídolo?”.<sup>98</sup>

El abandono, condición de posibilidad de la a-cogida del don, deja ver que, para ser el “otro” del Padre en la distancia forjadora de la comunión no totalizadora, es necesario hacerse pobres como pobre fue el Hijo. De este

modo adelanto el contenido del capítulo tercero, al indicar que la mística implica la ascética y que juntas, como dos caras de la misma moneda, pueden ser claves para constituir la epistemología mística de la fe y la confianza tan buscada por Panikkar. El “abandono y el don como los dos movimientos de la única distancia”.<sup>99</sup> Mediante su abandono al Padre, el Hijo permanece como alteridad irreductible, siempre pobre y, por lo tanto, capacitado para recibir la sobreabundancia del don. “Sólo el Hijo es suficientemente pobre para ser el otro del Padre. Y, por tanto, sólo el Hijo puede, en la alteridad que la distancia le asegura, recibir todo de Dios”.<sup>100</sup>

Recibir todo de Dios, recibirlo en pobreza celebrativa y en alabanza silenciosa, abre la distancia que, indiferente y más acá de la diferencia ontológica y por lo tanto de la lógica del Ser, posibilita una noción de conocimiento que se presenta como disidente frente a la epistemología hegemónica. La bondad, ese primer nombre de Dios, no implica que podamos aprehender a Dios en tanto que bondad, sino que la inversión que esta supone deviene en alabanza: “alabar al Requerido como tal, así pues, como bondad, equivale a abrir la distancia”;<sup>101</sup> distancia que no podemos colmar sino recorrer en alabanza, en *eucaristía* (acción de gracias). Alabanza que se nutre de la imposibilidad de categorizarla y convertirla en ídolo. Alabanza que es silencio, a-cogida (acción pasiva, pasividad activa— mística y ascética) del don de Dios: “nombrar a Dios impone recibir el don y —puesto que el don sólo adviene en la distancia— devolverlo. Devolver el don, jugar en redundancia la donación impensable, es algo que no se dice, sino que se hace”.<sup>102</sup>

La a-cogida del don se da en la pobreza silenciosa de la distancia que alaba siendo recorrida. La epistemología del ágape, a su vez, hace pensar en la mística: en *La ciencia de la cruz*<sup>103</sup> de Edith Stein o en Teresita de Lisieux cuando dice:

¡La ciencia del Amor! ¡Sí, estas palabras resuenan dulcemente en los oídos de mi alma! No deseo otra ciencia. Después de haber dado por ella todas mis riquezas, me parece, como la esposa del Cantar de los Cantares, que no he dado nada todavía... Comprendo tan bien que, fuera del amor, no hay nada que pueda hacernos gratos a Dios, que ese amor es el único bien que ambiciono.<sup>104</sup>

En esto consiste la inversión de la intencionalidad para Marion: en que “el don no se exponga según el Ser/ente, sino que el Ser/ente se dé según el don”.<sup>105</sup> Reitero, esta es la salida del juego del ser (diferencia ontológica) que propone Marion para no caer en una inversión simple de términos, sino vislumbrar un nuevo y radical dinamismo. Si realmente lo logra, o qué tanto

es satisfactoria su propuesta, no es tema para abordar en este momento; lo haré posteriormente cuando aborde algunas posibles críticas al pensamiento de Marion para apretar más la tuerca de lo que aquí busco: la dimensión disidente del saber místico frente a la epistemología hegemónica. En el siguiente apartado me dedicaré a plantear la inversión de la intencionalidad desde la diferencia fenomenológica entre el ídolo y el icono.

## 2.2. El Icono

En el capítulo anterior abordé el dinamismo de la idolatría como uno de los tres pilares de la epistemología hegemónica junto con la abismalidad y la totalidad. Lo primero por subrayar es que la contraposición entre el ídolo y el icono no se trata de un conflicto entre el “arte pagano” y el “arte cristiano”; tampoco se trata de la batalla del “Dios verdadero” contra los “falsos dioses”.<sup>106</sup> La contraposición consiste, como he señalado, en “un conflicto fenomenológico –un conflicto entre dos fenomenologías”.<sup>107</sup> En otras palabras, ídolo e icono se refieren a dos modos de ser de los entes y no a dos entes entre otros entes. Nos encontramos en el conflicto entre aprehender y recibir lo divino. Se podría decir, y esta es mi lectura, que en la diferencia entre el ídolo y el icono encontramos la diferencia entre la intencionalidad espontánea y la intencionalidad invertida.

La mirada idolátrica se detiene en el ídolo, reposa en él y no puede ir más allá de él. Se encuentra retenida. Antes de la mirada idolátrica, la mirada realmente no ve nada en tanto que mira todo sin detenerse. Con el ídolo se da el *primer visible*. Al reposar en el ídolo, la mirada ve por primera vez y, al ser retenida en el ídolo, la mirada se ve a sí misma. “Por tanto, el ídolo funciona como un espejo, no como un retrato: espejo que devuelve a la mirada su imagen o, más exactamente, la imagen de su mención y del alcance de esa mención”.<sup>108</sup> El espejo idolátrico, en tanto que vislumbra, permanece invisible en tanto espejo. Su total visibilidad radica en su invisibilidad de fondo. Así, “con el ídolo, el espejo invisible no admite ningún más allá, porque la mirada no puede aumentar el alza de la mención”.<sup>109</sup>

La fenomenología representada por el ídolo es la fenomenología que critican los autores del giro teológico, una fenomenología que da cuenta del fenómeno como si estuviera ahí dado, a la mano, ocupando un segundo lugar respecto a la conciencia intencional que lleva la primacía. En cambio, Marion intenta pensar una fenomenología que ayude a superar los problemas de la ontoteología, por lo que da cuenta de que existe “un tipo particular de fenómeno que sobrepasa la objetividad de lo dado y que concede su derecho

al acontecimiento de la trascendencia, para hacer de lo revelado un modo privilegiado de la manifestación”.<sup>110</sup> A este tipo de fenómeno, Marion le ha denominado como “fenómeno saturado”.<sup>111</sup> Con esto quiere señalar no el mero hecho de la presencia de un fenómeno, sino del exceso de su donación, un exceso que desborda al sujeto dejándolo totalmente pasivo y receptivo ante su donación. Dios, para Marion, es el fenómeno saturado por antonomasia, aquel fenómeno cuya donación excede por completo las posibilidades receptivas del sujeto: un fenómeno que consiste precisamente en su exceso y que, por lo tanto, exige un modo de aproximación o una cierta disposición especial por parte del sujeto.

En ese sentido, “no basta con superar un ídolo para sustraerse a la idolatría”.<sup>112</sup> La intencionalidad espontánea del sujeto constituyente construirá siempre ídolo tras ídolo, pasando de uno a otro repitiendo la lógica de la epistemología hegemónica y sus consecuencias sociales. La inversión de la intencionalidad implica, como se ha dicho, un gesto más radical que la mera inversión simple. Este cambio de dinamismo está expuesto en el icono.

“El icono no resulta de una visión, sino que la provoca”.<sup>113</sup> Mientras que, en el ídolo, la mirada lleva la primacía bloqueando la visibilidad de lo invisible, el icono convoca a la vista a ver lo invisible sin por ello agotarlo: “aunque presentado por el icono, lo invisible permanece siempre invisible”.<sup>114</sup> El icono convoca a la mirada a ir más allá de sí misma; apunta hacia lo invisible. No deja nunca reposar a la mirada, ni coopta la distancia en concepto, sino que suscita –recordando la lógica del deseo en Lévinas– y se alimenta de la misma hambre insaciable de ver más de lo que puede verse.

En el ídolo de la intencionalidad espontánea, la mirada proviene del sujeto posibilitando la idolatría. En cambio, en el icono “la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre. El icono nos mira –nos concierne, al dejar advenir visiblemente la intención de lo invisible”.<sup>115</sup> Es en este punto donde vislumbramos la inversión de la intencionalidad: “la intención proviene aquí de lo infinito; ello implica, por tanto, que el icono se deja atravesar por una profundidad infinita”.<sup>116</sup> La mirada icónica conlleva un dinamismo totalmente distinto al de la intencionalidad idolátrica. En el icono, en tanto fenómeno saturado que, cual torrente incomprensible e indomeñable, desborda a la persona, “terminamos siendo el espejo visible de una mirada invisible que nos subvierte a la medida de su gloria”.<sup>117</sup>

Hay que leer la diferencia entre el ídolo y el icono desde lo dicho sobre la salida del Ser. El icono es el modelo de conocimiento que no opera desde el dinamismo de la espontaneidad intencional del sujeto sino desde la inversión intencional resultante de la acogida de la donación del fenómeno saturado. Estamos ante una epistemología que no busca principios de evidencia, de

certeza o de seguridad, sino que, aunque conociendo, también se conoce que se desconoce puesto que todo conocer remite siempre a un más allá de lo conocido, a lo invisible más allá de lo visible. Podemos identificar a la “docta ignorancia” de Cusa y el “entender no entendiendo toda ciencia trascendiendo”<sup>118</sup> sanjuanista como representantes de este modelo.

El ídolo y el icono comparten la materialidad de su haber. Marion señala que la diferencia entre ambos no consiste en que uno sea menos material que otro. Tanto el ídolo como el icono son de madera, roca, carne, concepto. La diferencia consiste en su dinamismo. Mientras que el ídolo opera desde la intencionalidad espontánea bloqueando la trascendencia y petrificando la mirada en el ídolo, el icono invierte esta intencionalidad apuntando siempre más allá de sí mismo. Sin embargo, ¿implica esto que el icono desprecia su encarnación, su materialidad? Parece que esta dimensión del icono tiene poca importancia para Marion. En cambio, considero que es importante rescatar esta dimensión material –de la carne– que también está presente en el icono. ¿Qué añade la materialidad del icono a lo dicho hasta ahora?

Panikkar considera que tanto el ídolo como el icono representan una “actitud primaria y primordial del hombre frente a la divinidad o al misterio”.<sup>119</sup> Consciente de la carga peyorativa que históricamente se le ha permeado al término “idolatría”, Panikkar acuña el concepto de *iconolatría* para referirse a dicha dimensión. El icono simboliza la dimensión relacional y de cercanía del Misterio. Donde Marion parece subrayar el hecho de que el icono no se agota en sí mismo –y en esto radicaría la inversión de la intencionalidad respecto al ídolo–, Panikkar complementa la reflexión indicando que el icono nos acerca a lo divino, lo hace accesible, nos (re)liga. El peligro de quedarse en el puro apofatismo de Marion es perder de vista la reciprocidad entre el icono y el adorador, la estrecha relación de encarnación, la performatividad que implica la iconolatría.

El límite de Marion respecto a su aproximación al icono es su énfasis en la distancia en detrimento a la relación y a la comunión. El icono no sólo invierte el dinamismo del ídolo en tanto apunta siempre a un más allá de sí mismo. El icono también es la condición de posibilidad para la relación y la comunión. Tanto el ídolo como el icono dan acceso a lo divino. La diferencia radica en que, en el primero, el acceso se forja según los parámetros y criterios de la intencionalidad espontánea; mientras que, en el segundo, el acceso es paradójico: el icono es acceso al Misterio en tanto nunca lo agota y apunta a un más allá de sí mismo. En ese sentido, el icono nos conecta con lo cotidiano, lo inmediato, creando modos concretos de vida y de relación.

Mucho más puede señalarse respecto al icono siguiendo distintas aproximaciones: teológica, filosófica, eclesiológica, artística, etc. Lo que me inte-

resaba subrayar, siguiendo a Marion, era la contraposición entre el ídolo y el icono como dos fenomenologías distintas, dos dinamismos. El ídolo corresponde, desde su lógica ontoteológica del dominio y control, a la epistemología hegemónica. El icono, en cambio, opera desde la inversión de la intencionalidad en donde la persona es desbordada por una alteridad irreductible a los propios poderes del Mismo, al tiempo que le hace salir de sí misma —éxtasis— y más allá del icono hacia el invisible Misterio. Al mismo tiempo, el icono es encarnación, es materialidad, en concreción histórica que produce relaciones concretas, modos de vida para las personas que entran en relación con él. El icono no es mera *apófasis*: es mística performativa que construye mundos y subjetividades. ¿Cuál es el efecto performativo del icono? Para finalizar el apartado dedicado a Marion, continuaré la exposición con la actitud que, según mi lectura de Marion, corresponde a la epistemología del icono.

### 2.3. Distancia, silencio, tedio, vanidad y melancolía

Marion hereda de Lévinas la noción de “distancia”, término que ocupa en la filosofía de ambos un rol fundamental. Mi interpretación es que esta “distancia” funge como el criterio de validez para la relación ética (Lévinas) y para la fenomenología del fenómeno saturado (Marion). La diferencia es que, mientras Lévinas se expresa constantemente como alejado de la mística,<sup>120</sup> Marion abiertamente bebe de la tradición apofática y, desde ahí, entiende la noción de distancia. Para Marion, “la tarea inevitable, y de una urgencia inexorable, pasa por tanto a consistir en aprender que sólo la separación puede definir el acceso, el retiro, el advenimiento”<sup>121</sup>. Sólo desde la distancia puede haber relación con lo divino, sólo desde la distancia infinita es que puede darse la máxima intimidad.

A mayor separación, mayor intimidad. “El retiro de lo divino constituye tal vez su figura última de revelación. Esto es lo que nosotros tratamos de discernir bajo el nombre de distancia”.<sup>122</sup> Yendo más allá de la totalidad y la idolatría, la distancia señala que la condición de posibilidad para la auténtica comunión es precisamente la no-totalización entendida como distancia que, aunque recorrida en la comunicación, jamás es agotada: “sólo la alteridad permite la comunión, y lo que distingue separa y, por ello mismo, une”.<sup>123</sup> La misteriosidad del Misterio, salvaguardada por la distancia, imposibilita a la epistemología crear ídolos y, si los hiciere, sería cooptándose a sí misma, ensimismándose en su solipsismo espontáneo autorreferencial. Es por ello que la distancia operada en la misteriosidad del Misterio invita necesariamente al silencio.

Existen muchos tipos de silencios. Ni la mística ni Marion son apologetas del silencio cómplice de injusticias, o del silencio cobarde del miedo. No se trata de estos silencios. En la mística “no basta con callarse para cumplir con el silencio”.<sup>124</sup> Se suma la dificultad “al intentar callar ante aquello de lo que no podemos hablar”.<sup>125</sup> Lo realmente extraño, empero, no es que sea difícil hablar de Dios, sino que sea tan difícil callarnos. Estamos, de nuevo, tocando territorio del ídolo: no poderse callar acerca de Dios; es decir, continuar elucubrando ídolos conceptuales que nombramos “Dios”, implica en el fondo un esfuerzo por acallar a Dios.

*No acallar a Dios* no consiste simplemente en callarnos nosotros. De hecho, no se puede, como bien lo muestran los y las místicas. Por más que sufran las limitantes del lenguaje, los místicos se valen del mismo transgrediéndolo de hermosas y complejas formas para expresar su experiencia. No estamos, pues, ante una inversión simple que imponga el silencio frente a la excesiva palabrería acerca de Dios. El silencio al que la distancia obliga no es la ausencia de palabra sino de palabrería, la distancia obliga al silencio en tanto que “palabra recta”. La “palabra recta” es el tercero de los ocho puntos del Óctuple sendero budista;<sup>126</sup> en términos de Marion, es la palabra de alabanza que recorre la distancia sin suprimirla. Dicho de otro modo, el silencio místico no es una condena al mutismo, sino la actitud que abraza el hecho de que toda auténtica Palabra ha de provenir del fondo fértil del Silencio fecundador.

Lo anterior nos lleva a pensar que, entonces, el silencio, la distancia, el icono, en fin, la misma inversión de la intencionalidad ha de devenir en una “actitud” no idolátrica. Esta idea es esencial para entender la mística en el siguiente capítulo. Como señalé desde las primeras páginas del texto, la epistemología deviene y sustenta prácticas sociales concretas. Cuando busco la dimensión disidente del saber místico frente a la epistemología hegemónica no estoy buscando dos formas de “pensar” diferentes, sino dos modos-de-estar-en-el-mundo distintos y contrapuestos, donde cada uno fecunda y es, a su vez, fecundado por prácticas sociales concretas. En ese sentido, considero importante finalizar este apartado sobre Marion con su tratamiento a nivel de “actitudes” no idolátricas: tedio, vanidad y melancolía. Las tres actitudes no “positivas” en nuestra cultura pueden malinterpretarse por su abordaje religioso de parte de Marion. Intentaré dar cuenta de las tres actitudes (o, más bien, de una misma actitud en distintos momentos) teniendo de fondo la preocupación de subrayar que la inversión de la intencionalidad es una formalidad que instaura un modo-de-estar.

El problema que tiene que responder Marion es la necesidad de salirse de la lógica de la idolatría sin caer en el error de pensar que la voluntad puede

producir el dinamismo de la inversión de la intencionalidad y el icono. Si la inversión de la intencionalidad es algo que acontece a partir de ser desbordados por el fenómeno saturado, ¿qué hemos de hacer para comenzar a caminar por los senderos de más allá de la idolatría y la ontoteología? Se trata de “encontrarse encarada por lo invisible cuya iniciativa siempre se le escapa; en pocas palabras, una actitud en la que la mirada no vea ningún ídolo ni pretenda alcanzar, tampoco, el imposible ágape”.<sup>127</sup>

Marion ubica en el tedio esta actitud que, sin detenerse en ningún ídolo pues ninguno le atrae, tampoco pretende conquistar al icono: “El tedio renuncia, sin ninguna tragedia ni ‘mérito’ ni ‘coraje’, a la intención misma de cualquier idolatría.”<sup>128</sup> Así, el tedio se vuelve indiferente a la diferencia ontológica al ser indiferente tanto al Ser como a los entes. Por lo que la “mirada del tedio afecta al ente en general de vanidad”.<sup>129</sup> La vanidad ha de entenderse aquí en términos de Qohélet: “vanidad de vanidades”.<sup>130</sup> Esta indiferencia del tedio recuerda a la indiferencia espiritual en clave ignaciana cuando Ignacio de Loyola, en el *Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales*, dice que “es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas”.<sup>131</sup>

La vanidad opera desde el dinamismo de la inversión de la intencionalidad, puesto que cuando Qohélet afirma que, comparado con Dios, todo es “vanidad de vanidades”, no lo afirma viendo al mundo desde su propia mirada sino viéndolo desde la mirada de Dios. “Ve el mundo, no ciertamente como lo ve Dios, sino como visto por Dios –como bañado por otra luz, transido de exterioridad, suspendido por otro soplo. En resumen, el mundo a distancia”.<sup>132</sup>

Desentendido de la distancia, el sujeto espontáneo ve al mundo desde su dinamismo autoconstituyente del alimento, consumiéndolo todo y sirviéndose de él idolátricamente para sus propios fines. En cambio, desde la inversión de la intencionalidad que opera bajo el dinamismo del amor/don, ve la ausencia del Amado en “todos cuantos vagan”,<sup>133</sup> despertando así la melancolía: “Aquél que ama ve el mundo exclusivamente a través de la ausencia de lo que ama y esta ausencia, para él sin medida, repercute sobre el mundo entero”<sup>134</sup> o, en palabras de Teresa de Jesús: “ve claro que no es todo nada, sino contentar a Dios”.<sup>135</sup>

Aunque se puede interpretar en esta actitud de tedio, vanidad y melancolía una especie de desprecio por el mundo, me atrevo a afirmar que, si se sigue el argumento desde el inicio del capítulo I, se comprende que el verdadero desprecio por el mundo es el dinamismo de la intencionalidad espontánea del sujeto que, aunque aparentemente muy ocupado en lo real, en realidad lo consume alimentándose de él para su control y dominio. Es la lógica del alimento a la cual hay que contraponerle la lógica de la comida

(Esteve); ésta ve en el mundo el don que sólo se perpetúa continuando la partición y re-partición de los dones de la existencia. Por lo tanto, un don “no requiere ser explicado, sino más bien recibido. ¿Acaso la tentativa apresurada por explicar no descubre también una incapacidad para recibir y, así pues, la pérdida de un reflejo teológico primordial?”.<sup>136</sup>

La cita anterior sirve de portal para una reflexión en donde Marion aborda la Eucaristía, misterio que según el autor “resulta así la prueba de toda sistematización teológica, porque lo reúne todo y lanza por ello el más grande desafío al pensamiento”.<sup>137</sup> El problema al que se enfrenta Marion es el de la posible idolatría de la Eucaristía. La transubstanciación puede ser idolatría en tanto materializa y hace presente, a la mano, lo divino. Sin embargo, a Marion no le convence la alternativa de hablar de la Eucaristía como un compartir comunitario, debido a que la mera inmanencia de la comunidad termina haciendo más presente, más idólatra a la Eucaristía. Recordando al icono cuya materialidad lejos de ser idolatría es posibilidad de comunión encarnada y real, la Eucaristía en tanto “cosa” material salva a la comunidad de la mera toma de conciencia de sí misma remitiendo a otro por excelencia. La exterioridad de la hostia, dice Marion, posibilita la distancia “evitando caer en idolatría”.<sup>138</sup> Y, como ya se ha señalado, es la distancia, la separación, la auténtica posibilidad de la comunión. Por lo tanto, la Eucaristía es ciertamente presente, pero presente no en el presente de lo *dado* dominable, sino en tanto un “don que se da”.<sup>139</sup>

La temporalidad eucarística se funda como un nuevo presente. Un presente que no gira desde sí mismo hegemoníicamente, sino que sólo tiene sentido en tanto que la donación eucarística opera desde el memorial del pasado y el anuncio escatológico del futuro. Así, y sólo así, la Eucaristía es don presente y cotidiano, comunión comunitaria de lo indomable. La Eucaristía se vuelve “pan de cada día” en una temporalidad atravesada por el memorial del pasado y la *epéctasis* (tensión hacia lo que llega) del futuro: “El cristiano llama a su pan el ‘pan cotidiano’ y ello, de entrada, porque recibe la cotidianidad misma como pan, como un alimento del que ninguna reserva evitará tener que recibirlo, cada día, como un don”.<sup>140</sup> Es por ello que Marion, en un gesto fuertemente católico romano y casi antiluterano, apuesta por la transubstanciación en tanto que le parece la fórmula que mejor salvaguarda la distancia. En esta distancia, dice Marion, “el Otro convoca, desde su cuerpo sacramental irremediamente concreto, mi atención y mi oración”.<sup>141</sup> De nuevo se trata de la lógica del icono frente a la idolatría.

La Eucaristía y su lógica icónica, operada desde la performatividad de la inversión de la intencionalidad, es un don que se da “para transformarnos”.<sup>142</sup> Consumir el don no es mera pasividad apofática, es mística transformadora

y performativa que, según el catolicismo de Marion, irá edificando la presencia real del cuerpo eclesial de Cristo. Marion denomina este hecho como “místico”<sup>143</sup> y señala que, lejos de destruir la realidad fáctica del cuerpo que se forma, lo místico subraya su realidad hasta el punto de convertir la realidad misma en *mistagogía* (camino hacia el Misterio) –realidad mistagógica que transforma, desde una inversión de la intencionalidad, el devenir del sujeto en “persona”, apertura relacional en escucha atenta y orante.

*Oración* es otra palabra para referirse a esta actitud que es necesario adoptar para sobrellevar la tensión de, por un lado, resistir a la idolatría y, por otro, no buscar conquistar el don: “Sólo en la oración resulta posible una ‘explicación’ o, dicho de otra manera, una lucha entre la impotencia humana para recibir y la insistente humildad de Dios para colmar”.<sup>144</sup> La oración, como modo-de-estar, da la tónica para cerrar este apartado sobre Marion y dejar preparado el camino –Teresa de Jesús dice que la oración es la puerta para entrar a las Moradas interiores– para el siguiente capítulo, donde abordaré la inversión de la intencionalidad en la mística y su dinamismo contrahegemónico. Empero, antes me centraré en problematizar críticamente algunos planteamientos de Lévinas y de Marion desde otros autores, con el único fin de seguir reflexionando cuestiones que considero importante profundizar aún más.

### 3. Epistemología relacional

La relevancia de los planteamientos de Lévinas y Marion radica en su gesto crítico para con la intencionalidad espontánea del sujeto autoconstituyente. Cada uno, a su modo, apuesta por la inversión de la intencionalidad como dinamismo de crítica y resistencia ante la totalidad y la idolatría. Sea desde la relación ética con el Rostro del Otro dinamizada desde la lógica del deseo y la a-cogida de la alteridad radical, o la actitud del abandono desde el tedio y la melancolía que salen del juego de la diferencia ontológica, dichas filosofías dejan ver un modo de conocer operado desde la fe y la confianza y no desde la certeza y la seguridad; en ese sentido, operan contrahegemónicamente. Son saberes que, al igual que el saber místico según intentaré plasmar en el siguiente capítulo, operan de forma performativa, forjando modos sociales de vida.

El énfasis que tanto Lévinas como Marion hacen en la *distancia* y en la irreductibilidad de la alteridad y del Misterio en términos de la mismidad, es lo que posibilita a sus filosofías plantear una subjetivación que, lejos de devenir en sujeto espontáneo y autoconstituyente, plantea una subjetividad fun-

dada por la irrupción de la alteridad. Persona y no individuo. Sin embargo, el rechazo de lo relacional que comparten ambos autores por el peligro de la totalización y la idolatría hace que este énfasis en la distancia y en la inconmensurabilidad de la alteridad y del Misterio podría leerse como una filosofía anti-relacional que termine siendo no hegemónica, es decir, contraria a la hegemonía moderna, pero pretendiendo implantar una nueva hegemonía meramente heterónoma. En términos de la donación, parecería que la inversión de la intencionalidad en el sentido de Lévinas y Marion acaba siendo o una inversión simple o una unilateralidad que entiende el don como un ágape *kenótico* desentendido del *eros*.

Tal es la crítica de Juan Martín Velasco a Lévinas. Según el fenomenólogo español, Lévinas no hace justicia a la experiencia religiosa al leer la relación de encuentro interpersonal con el Misterio forzosamente en términos de totalización. Velasco concuerda con la necesidad de salvaguardar la relación con el Misterio de los elementos de la totalización y de la idolatría, pero señala que Lévinas fue incapaz de encontrar que, en la relación religiosa, se da esta actitud de superación de la mismidad. Así, la relación de amor con el Misterio, lejos de ser una totalización, se trata de una acogida del amor precedente y, por lo tanto, “origina la posibilidad misma de su respuesta, y baña en el amor la totalidad de la vida de la persona”.<sup>145</sup> Y aunque Velasco no menciona a Marion, se le podría aplicar a éste la misma crítica que a Lévinas, en cuya filosofía la persona aparentemente se vuelve mera pasividad en donde el don se convierte en pura unilateralidad del Misterio dándose y la persona recibiendo.

Parece entonces que la pregunta de fondo es la pregunta por el don: ¿es el conocimiento conquista del sujeto o a-cogida del don proveniente del Misterio? Esta pregunta puede abordarse desde la crítica de John Milbank a la filosofía de Marion. Según Milbank, Marion no llega a explicar satisfactoriamente el dinamismo del don.<sup>146</sup> Para Marion, el don sólo puede acontecer en un sentido extra-ontológico, ya que Dios está más allá del ser. Dios no necesita ser para darse. Dios es puro amor *kenótico*; es decir: entrega y donación. De este modo, el don en Marion es pura unilateralidad sin receptividad ni especificidad, y el *eros* se convierte en mero deseo de lo que no se tiene. En Marion cabe la distancia, más no la relación.

Milbank, en cambio, aboga por la experiencia cristiana basada en la Escritura y un somero análisis del fenómeno humano en sus dimensiones de deseo, eroticidad, comunicación, etc. Lo que revela es el desinterés o unilateralidad del don más allá del ser y, por lo tanto, sin relación –un don que termina siendo despersonalizador–. Un sacrificio totalmente desinteresado y unilateral lleva a la desintegración de la persona y no a la unión con Dios.

Milbank trata de pensar el don desde el ágape intratrinitario que es un amor que consiste en un dinamismo de donación-recepción-reciprocidad. Un don que no busca la reciprocidad no es, por lo tanto, un don que se abra al espacio de la comunión. En este punto se puede retomar el ejemplo propuesto por el mismo Marion: la parábola del hijo pródigo.<sup>147</sup> Marion se concentra en criticar a ambos hijos, diciendo que ninguno quiere recibir al padre sino únicamente al don sin el padre. Recupera, por su parte, al padre y cómo éste se da kenóticamente por puro amor. Sin embargo, si vemos bien al padre, este se entristece con la partida del primer hijo, festeja incalculablemente su regreso y hace todo para que el segundo hijo participe del banquete. Sí, el padre se da sin condición y su amor no depende de la recepción o actitud de sus hijos, y, aún así, el padre esperaba la comunión, la fraternidad y la relación con ellos. En ese sentido, el amor del padre es tanto kenótico como erótico y agapético. Un amor que se daba sin condición –no dependía de nada, como el amor de Dios–, pero que siempre espera y desea la comunión, la reciprocidad, la respuesta y la relación.

Milbank defiende, contra Marion y Derrida,<sup>148</sup> la autenticidad del don que radica, precisamente, en este dar y recibir y en un donante-recipientes y lo donado; un juego dinámico entre el *self* y el otro. El don no tiene que ser, por lo tanto, extra-ontológico sino dentro del ser, en el gesto performativo del “being-given”, siendo-dado. *Eros* y ágape no se contradicen, pues el amor sin deseo por el otro no es amor. La creación, la encarnación, la cruz y la eucaristía son símbolos que nos permiten ver que el don es necesariamente concreción en el ser, al mismo tiempo que receptividad y especificidad. El don es siempre amor que se entrega, buscando entrar en relación, a la pura imagen performativa de la relacionalidad-participativa intra-trinitaria.

No es el lugar para agotar el debate entre Milbank y Marion. Ante las críticas lanzadas contra Marion y Lévinas, rescato la señalización del límite que implica el hacer tanto énfasis en la distancia. Pareciera que, en aras de subrayar lo *apofático*, se termina cancelando la catafásis, quedándonos en el mero silencio receptivo y no co-creativo de entrar en relación mística con el Misterio. Sin embargo, ¿realmente Lévinas y Marion caen en tales límites de manera tan absoluta como parece plantear Milbank? Considero que el auténtico límite de Lévinas y Marion es que, al enfatizar la distancia, queda en segundo plano la parte relacional y co-creativa de la a-cogida del don. Pero que quede en segundo plano no significa que no esté presente. ¿No es la a-cogida precisamente la condición de posibilidad de cualquier respuesta co-creadora, de cualquier relación? ¿No será que realmente ni Marion ni Lévinas abogan por una persona meramente pasiva, sino que en el hecho de la a-cogida está en sí la respuesta relacional en tanto aceptación del don, el dar y recibir?

Creo que se vuelve pertinente plantearse la pregunta de si, al intentar salirnos del ser tal y como lo plantea Marion, se concluye necesariamente una salida del mundo. Pareciera que Milbank responde que sí, pues insiste en no salirse del juego de la diferencia ontológica y en mantenerse dentro de la ontología del ser. Si es así, ¿entonces cómo superaría Milbank el problema de la ontoteología? En su ensayo citado, apunta que es a través de una metafísica trinitaria de claro corte tomista, lo cual significaría entender el ser no en sentido ontoteológico sino en sentido analógico; es decir, que el ser no se puede predicar ni unívoca, ni equívoca ni dialécticamente, sino sólo por analogía. Esta ha sido la salida, de hecho, por la que buena parte de la teología cristiana ha optado: una participación en el ser que, al mismo tiempo, no lo agote ni lo coopte, pero que tampoco lo espiritualice ni le quite su nivel de participación.

Por otra parte, aunque es cierto que, en múltiples ocasiones, el don en Marion pareciera ser unilateral, también es cierto que en otras tantas señala que la distancia es aquello que une mientras separa. En ese sentido, no estoy seguro de coincidir en la visión de Milbank sobre la radical unilateralidad del don en Marion. El matiz anterior no invalida, sin embargo, la crítica de Milbank, o, mejor dicho, no resta importancia al enriquecimiento que sus ideas pueden aportar a la filosofía del don. La falla de Marion está en preocuparse tanto por respetar la distancia, que pareciera que deja de lado la comunión. ¿No es la comunión precisamente la cumbre de la distancia, la paradoja máxima, el oxímoron más completo, lo más en lo menos, lo infinito en lo finito? Las ideas de Milbank complementan la exposición de Marion sobre el don. El don sólo es tal si se recibe, y el recibirlo consiste en darlo. El problema que tiene Milbank con Marion no es la distancia, sino el hecho de que, en Marion, pareciera que Dios es indiferente respecto al recipiente, al que recibe el don, el cual parece que termina siendo mera evacuación y no “gift”. Sea como sea, lo que vale para las reflexiones que aquí me interesan no es tratar de resolver este debate, sino completar la filosofía del don con lo que, debido a sus límites, no terminan de ofrecer ni Lévinas ni Marion: un don que, en tanto que comunión, hace que la inversión de la intencionalidad funde un nuevo modo-de-estar-en-el-mundo. Para dar cuenta de este dinamismo, en contrapunto del dinamismo de la epistemología hegemónica de lo dado, volveré a traer a colación a Catherine Pickstock.

En el capítulo anterior relacioné el planteamiento de Pickstock referente a lo dado con la epistemología hegemónica en tanto pensamiento de lo manipulable y del control que da pie al sistema-mundo de la tecnociencia. La epistemología sofista, en tanto saber inmanentista de lo manipulable y la letra inerte, desprestigia al mito, el cual defiende Sócrates. En el mito está siempre

presente el advenimiento de la trascendencia en la inmanencia: “Pareciera, entonces, que la genuina claridad intelectual sólo es alcanzable si permitimos que lo que hay que ‘conocer’ permanezca abierto y misterioso. Se trata, pues, de una actitud que es sinónimo de una especie de reverencia”.<sup>149</sup> En esta cita, la autora señala la actitud que conlleva el saber místico y que se relaciona con el “abandono” en Marion:<sup>150</sup> un saber que implica una transformación, una inversión de la intencionalidad, fundando praxis socio-cognitivas contrahegemónicas en tanto operan desde un dinamismo otro abierto al pluralismo radical, a la vida y al Misterio.

Sin embargo, en Marion parece que este abandono se limita a la pasividad fruto de la irrupción de la *kénosis* divina, opacando las dimensiones de *eros* y *ágape*, dimensiones esenciales en el conocimiento místico y que Pickstock rescata de forma mejor lograda, sobre todo en su texto *Eros and Emergence*. La pregunta de fondo es la del papel del deseo en el conocimiento, rol que ya abordé desde Lévinas y que, a mi parecer, es el punto a tener en consideración para pensar una inversión de la intencionalidad que no sea mera inversión simple: el deseo como respuesta a la irrupción del Rostro del Otro. Pickstock, por su parte, dialoga con la tradición platónica y cristiana para afirmar que “el deseo no es la máscara de una conciencia oculta; más bien, el deseo es lo único que permite cualquier consciencia cognitiva en absoluto”.<sup>151</sup> El deseo no es mera melancolía de lo que se perdió y no se tiene puesto que, si así fuera, a la hora de alcanzar lo deseado el deseo desaparecería. Por el contrario, entre más se conoce, más se desea; cuanto más relación hay, más deseo de relación existe. A este fenómeno –que se podría relacionar con la *epéctasis*–, Pickstock le llama “*emergence*” y tiene que ver con una cierta noción de lo femenino de Diotima, en el *Banquete*, y su visión del conocimiento como “sustantivo” más que como una carencia, es decir, como “una especie de embarazo que da a luz”.<sup>152</sup> ¿Qué cosa da a luz? Justamente el conocimiento. Esto implica que el “conocimiento es algo producido por el deseo así como algo anhelado y recordado por el ardor”,<sup>153</sup> el embarazo, el nacimiento. El deseo es, entonces, dinámico, dice la autora, y no se queda meramente en el acto sexual, la unión o el encuentro, sino en su fruto, en el bebé, en el trabajo producido, en lo encarnado.<sup>154</sup> Al puro ejemplo de la Trinidad, Pickstock apela por una visión del conocimiento relacional que incluye *eros*, *kénosis* y *ágape*; deseo, entrega, relación y mutua fecundación. Esta idea recuerda, reconoce la autora, a una larga tradición mística se remonta a Orígenes y que afirma que el Logos no es mera conquista, sino nacimiento en la profundidad del alma: fecundación, entrega del Padre al Hijo y comunión en el Espíritu. De este modo, el abandono no es mera pasividad, sino condición de

posibilidad para una relación erótica de mutua fecundación. Como lo señala el teólogo mexicano decolonial, Carlos Mendoza-Álvarez,

solamente en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de la revelación en cuanto imitación del deseo divino. Se trata de un deseo otro, diferente, despojado de su antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridad amorosa que nos deletrea y que no genera rivalidad, sino mutuo reconocimiento a imagen de la vida trinitaria en Dios.<sup>155</sup>

Como señalé en el capítulo anterior, en su obra *Más allá de la escritura*, Pickstock critica la interpretación de los argumentos de Platón que propone Derrida. Derrida, dice Pickstock, argumenta que Sócrates, en su ataque a la escritura, busca desechar al mito en tanto que se relaciona con la escritura. Para la teóloga anglicana, el pensador de la deconstrucción no da cuenta del conocimiento del no-conocimiento del mito, y señala que lo que realmente hace Sócrates, en el *Fedro*, es recuperar la valía del mito y su relación con la oralidad, por lo que la crítica realmente va dirigida a la desmitificación simplista de los sofistas. En el mismo sentido del mito, Pickstock también considera que la interpretación derridiana sobre la mirada platónica es errónea. Para Derrida, el conocimiento platónico es ocular y, por lo tanto, violento. Contra esto, la autora argumenta que la mirada platónica no es violenta en tanto que es una mirada erótica: “La mirada erótica no es entonces ni totalizadora ni racionalizadora, ya que su objeto no puede ser visto de una vez por todas”.<sup>156</sup> El erotismo de la mirada platónica consiste en ser tanto mirada como reminiscencia, pasividad no violenta que contempla la belleza no como algo meramente exterior sino como fecundador del alma. En cambio, la visión sofista es calculadora y manipuladora. De la visión sofista resulta un tropo fijo e inamovible: la escritura; de la erótica, un tropo atópico, nómada, dinámico. Según lo dicho hasta ahora, pareciera que lo desconocido, el Misterio y la ignorancia –incluyendo al mito– produce rechazo a esta epistemología ubicable desde los sofistas, pasando por Descartes, hasta Derrida.<sup>157</sup> Ante su ignorancia frente al Misterio, esta epistemología siente angustia e inseguridad, lo que se traduce en un afán de conocimiento dominador que busca la claridad y la distinción; en otras palabras, la seguridad y la certeza.

¿Existe un saber que no sea calculador y manipulador, que haga contrapunto a lo *dado*? “Una relación alternativa y factible ante lo desconocido sería la que mantiene abierto a la sorpresa de lo que llega, de acuerdo con la mirada no totalizadora de la fe”.<sup>158</sup> No se trata, pues, de erradicar el Misterio aislándolo como dado, sino en abrazarlo desde el deseo, el cuerpo, la memo-

ria y la fe. Al igual que Marion, Pickstock ubica la “locura de la cruz” como ejemplo de esta epistemología de la fe. Dar cuenta de dicha epistemología de la fe en cuanto tal es la tarea del capítulo III. Sin embargo, todo lo apuntado en este capítulo sobre la inversión de la intencionalidad y su epistemología correspondiente es ya el preámbulo para el conocimiento de la fe como especificidad del saber místico. Ante la epistemología hegemónica de lo *dado*, Pickstock propone lo que podría llamarse la epistemología del *don*, que no es más que otro nombre para la epistemología mística de la fe en tanto inversión de la intencionalidad.

En la epistemología de lo dado, el sujeto vive en una ilusión de libertad y control, pero, en realidad, está sumido en una *mathesis*<sup>159</sup> que le subyuga y controla. En la epistemología del *don*, en cambio, se abre un conocimiento que intensifica lo corpóreo, lo comunitario y la auténtica subjetividad o, como prefiero decirlo: *personidad*.<sup>160</sup> Desmintiendo muchas nociones de mística en las que el viaje interior pareciera más una huida *extra mundis*, la autora nos dice que “ese viaje sirve para intensificar la condición física de nuestros cuerpos, recordándonos que comemos y bebemos, y estamos situados dentro de una comunidad”.<sup>161</sup> Por lo tanto, implica que este viaje, esta apertura al conocimiento como *don*, es “un viaje hacia nuestra propia constitución como sujeto”,<sup>162</sup> o mejor dicho, como persona en tanto nudo de red de relaciones, subjetividad relacional y no individual según la lógica de la epistemología hegemónica. Lo que Pickstock está planteando es un saber performativo que deviene en modos-concretos-de-estar; un saber que pasa por el cuerpo, el sexo, el habla, la carne, la comida, la tierra, la comunidad, la vida –relación entre saber y prácticas sociales.

De este modo, el don entendido como dimensión de apertura en reciprocidad entre la persona, el Misterio, la comunidad, el cuerpo, la oralidad, la liturgia, el discurso, el tiempo, etcétera, puede percibirse como una epistemología escéptica. ¿En qué sentido? En tanto que “contemplamos todas las cosas, de forma que nunca asumamos o pretendamos conocer con seguridad que la apariencia de una cosa coincide de modo exhaustivo con su sustancia”.<sup>163</sup> Dicho en términos de Marion, estamos ante un saber del icono que apunta siempre a un más allá de sí mismo y, por lo tanto, más allá del tripié hegemónico de la abismalidad, totalidad e idolatría. En esta epistemología la realidad es Misterio, distinto a la noción de problema o enigma. Mientras lo problemático del problema o lo enigmático del enigma dependen de una incapacidad momentánea por resolverlos o conocerlos, la misteriosidad del Misterio no consiste ni depende de ningún tipo de incapacidad del sujeto sino en lo incognoscible trascendente del propio Misterio en su condición de exceso, *surplus*.

En resumen, la epistemología que subyace a la lógica del *don* es una epistemología escéptica no sólo abierta al Misterio –en tanto que lo a-coge en lugar de buscar dominarlo–, sino que también está atravesada por el Misterio. Es decir, es una epistemología cuya ignorancia es conocimiento. Conocimiento relacional que es don recibido en tanto que donado, o donación en tanto que es recibido. De este modo, estamos ante una lógica totalmente distinta a lo *dado*. Una lógica que permite pensar de manera distinta, por lo que aporta a la creación del mundo nuevo alternativo al proyecto de extractivismo salvaje en que ha devenido el capitalismo.

Los términos en los que Pickstock desarrolla una epistemología del *don* contraria a la epistemología de lo *dado*, complementan la exposición de la inversión de la intencionalidad desde Lévinas y Marion. Aunque en ambos autores esté muy presente la eroticidad y el cuerpo, en Pickstock queda más clara la performatividad del dinamismo de a-cogida del Misterio y la radical alteridad.<sup>164</sup> Este dinamismo de a-cogida pasa por el cuerpo, el cual es considerado como lugar de conocimiento, un lugar epistémico. Se da una trans-formación –*metanoia* si se quiere en tanto que conversión–. Si toda epistemología deviene y sustenta prácticas sociales, el saber místico no es la excepción. La epistemología desde la fe y la confianza, en tanto saber fruto de la inversión de la intencionalidad, produce narrativas, cuerpos, discursos y modos-de-estar-en-el-mundo concretos. A esto último es a lo que denomino la dimensión performativa del saber místico: al hecho de que se trata de un “conocimiento que se adquiere a través de la realización”<sup>165</sup> y que, en dicha realización es donde radica el aspecto político de la mística. Para ahondar más en esta dimensión del saber místico-político (fe, inversión de la intencionalidad, a-cogida, etc.) creo que ayuda el planteamiento de Ángel F. Méndez Montoya sobre la relación entre el saber y el sabor.

Méndez, quien estudió con Milbank y con Pickstock y conoce bien la obra de Lévinas y Marion, plantea que existe una profunda relación entre el saber y el sabor, a tal grado que argumenta que hay que entender el “saber como una forma de saborear”.<sup>166</sup> De hecho, como él puntualiza, la etimología de ambos términos –*sapio* y *sapere*– provienen de la misma raíz latina. En tanto saboreo, el saber deja de ser una especie de contemplación externa y desentendida (“neutral”) y comienza a ser una participación erótica que despierta e intensifica el deseo. De nuevo la comida se presenta como el horizonte hermenéutico para abordar esta problemática. Méndez dialoga con Carolyn Korsmeyer,<sup>167</sup> quien señala que la filosofía Occidental ha marginado los sentidos relacionados con el comer (gusto, olfato, tacto), en aras del protagonismo de lo ocular y lo auditivo, ambos sentidos que privilegian la distancia y, por lo tanto, la “objetividad” del conocimiento científico.<sup>168</sup> El

gusto, olfato y tacto se relacionan más con lo íntimo y lo subjetivo; incluso se les identifica con el vicio y los placeres como el sexo.<sup>169</sup> Korsmeyer busca dar cuenta de la dimensión cognitiva del gusto, resolviendo el problema de su supuesto subjetivismo, argumentando que en el gusto se conoce tanto la reacción de los órganos que gustan como las cualidades del objeto (por ejemplo, catar un vino). Al mismo tiempo, Korsmeyer afirma que, en estos sentidos, se pueden pensar redes de significado, sin olvidar todo lo que la antropología cultural y la diversidad de culturas pueden aportar a la comprensión de los mismos. Lo que me interesa resaltar de estas reflexiones son las posibilidades que abre pensar un saber que saborea. El saber se convierte en interacción que transforma, que crea nuevos modos de estar en el mundo, que afecta al que saborea tanto como a lo saboreado. Esta es la dimensión performativa de la mística, que está presente incluso en Juan de la Cruz, cuando dice que, en la mística, las verdades divinas se saben “por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan”.<sup>170</sup>

Por lo tanto, el “saber como saborear” opera desde el dinamismo de la inversión de la intencionalidad, en donde se invierten los términos y el saber. En tanto descentramiento de la mismidad, dicho saber “lleva al conocimiento del otro, así como a un conocimiento transfigurado, de un nuevo ‘yo’”.<sup>171</sup> Si el saborear implica una cognición “compleja”, dice Méndez, puesto que involucra cuerpo, mente, corazón y espíritu –siendo saborear una experiencia tanto afectiva como corporal, íntima y no distante–, entonces superamos la problemática que dividía el *eros* del ágape. Méndez afirma que el “llegar a conocer es un proceso erótico/agapéico de llegar a *amar* a través de signos comestibles”;<sup>172</sup> así se dejan atrás los problemas de la unilateralidad del don (Marion) y de la inversión simple (Lévinas). En este planteamiento se percibe que el dinamismo del don y del conocimiento no separa *eros*, *ágape* y *kénosis* (deseo, relación y entrega). El don es un dinamismo de comunión, de interrelación, de com-partición de bienes.

La cocina, a diferencia de la supuesta “objetividad neutra” de la investigación científica, plantea un conocimiento performativo incluyendo en el saber todos los sentidos, el deseo, el cuerpo, el placer. Lisa M. Heldke señala que, en la buena cocina, la “objetividad neutra” sería inútil pues elimina la erótica y la relación amorosa con los instrumentos, los ingredientes, el deseo y el cariño para con quienes cocinan.<sup>173</sup> Imposible no pensar en este contexto en la mística, particularmente la femenina. Por eso Sor Juana insiste en que, si “Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito”;<sup>174</sup> y Teresa de Jesús afirma que “entre los pucheros, anda el Señor”.<sup>175</sup> El saber como saboreo plantea la dimensión erótica del conocimiento. El cuerpo vuelve a estar en primer plano, relacionando el conocimiento al *eros* en tanto sensibilidad,

tal como Méndez intenta mostrar al remitirse constantemente a la novela mexicana *Como agua para chocolate*, de Laura Esquivel, y al *Festín de Babette*, de Dinesen. El conocimiento deja de ser meramente exterioridad e interioridad para abrazar la muta constitución entre ambas. Méndez le llama a esto el *eros cognitivo*: el conocimiento movido por el deseo erótico del apetito por el otro. Al igual que Pickstock y Milbank, Méndez se refiere, en el fondo, al dinamismo trinitario en donde existe una erótica entre las personas divinas, quienes, deseándose unas a otras revelan que el deseo no es únicamente una dimensión humana, sino también divina. Esto nos señala que la *kénosis* divina no es mera entrega desinteresada y unilateral –de la forma que la entiende Marion–, sino *kénosis erótica* de un Dios que desea entrar en comunión con el deseo erótico de la persona. Por lo tanto, lo que la comida deja ver es un conocimiento erótico que busca la co-participación, el ágape. En la comida se puede testimoniar la relación entre *eros* y ágape, lo que Méndez llama la *gastroerótica*:<sup>176</sup> una epistemología relacional.

El conocer, bajo el paradigma del gusto, complementa el paradigma de la mera visión,<sup>177</sup> posibilitando un conocimiento relacional y encarnado, íntimo y performativo –performatividad de un conocimiento que se conoce al ejecutarse y que nos forma al conocer–. Cito más extensamente a Méndez:

Estamos hechos de lo que comemos y bebemos, pero nosotros también “hacemos” el mundo. Somos lo que comemos, pero también comemos lo que somos. Saber es, por lo tanto, experimentar el sabor, y así entrar en una relación íntima con otro que nos da forma, a la vez que nosotros también le damos forma. El conocimiento es interacción, una forma de participación con una gran diversidad de contextos.<sup>178</sup>

Poniendo en diálogo éstas con reflexiones anteriores, es interesante relacionar la idea que tiene Méndez del saber como saborear con lo dicho sobre la *alimentación* (Lévinas) y el *alimento/comida* (Esteva). La alimentación se entiende como la lógica de la mismidad espontánea de la epistemología hegemónica: un dinamismo que come y consume lo real con el único fin de preservarse, de autoconstituirse a sí mismo en el solipsismo silencioso del sujeto que todo lo consume y devora, bloqueando la diversidad y la alteridad. La alimentación es la lógica del capitalismo extractivista salvaje. La distinción entre alimento y comida, que lleva a cabo Esteva, plantea que la alimentación crea individuos, siendo el alimento la función nutricional dejada en manos de profesionales para que otros profesionales sigan consumiendo y produciendo de forma atómica, perpetuando su existencia como individuos desconectados de la comunidad y el mundo. En cambio, la comida opera desde la

lógica comunitaria tanto al producirla como al consumirla, pues sólo se come en comunidad. Así, el saber que saborea, aunque aparentemente relacionado con la lógica de la alimentación, realmente opera desde la comida: se cocina para los demás en comunión cósmica con el universo, la tierra, los elementos y la comunidad. El saber que saborea, el saber místico, es un saber comunitario, siempre compartido, que se parte y com-parte creando comunión, en contrasentido a la lógica del individuo de la epistemología hegemónica y su extractivismo salvaje.

Sustentando al extractivismo salvaje se encuentra la lógica de la epistemología hegemónica, expuesta en el capítulo primero. La intencionalidad espontánea del sujeto conquistador va relacionándose con el mundo como dado a la mano, manipulable y conquistable, fundando así la lógica de la economía. Para Illich y Esteva, el advenimiento del *homo œconomicus* se encuentra en el atrio de la problemática presente.<sup>179</sup> La economía, entendida como administración de los bienes, bebe a su vez del mito de la escasez.<sup>180</sup> Dicha lógica se instala desmembrando a la persona (red de relaciones comunitarias) en un átomo individual. El individuo, cooptado de su dimensión comunitaria por medio de la destrucción de los *commons*,<sup>181</sup> se instala en el mito de la escasez y necesita de un título, escuela, trabajo, cédula, identificación, pasaporte, etc., para poder sobrevivir en una sociedad creada para individuos según la hipótesis de la carencia, pilar del extractivismo salvaje.<sup>182</sup> Principalmente, dice Esteva, la lógica de la escasez se instaura cuando se coopta y quiebra el dinamismo comunitario de la *comida*. El desarrollo de las ideas de Méndez llega hasta un punto que comulga con estos diagnósticos de Illich y Esteva. Como para Esteva en la lógica de la comida, Méndez ve en el alimentarse una práctica humana que refleja relaciones e interacciones sociales con potencialidad política puesto que expresan solidaridad y compartir. Para Méndez, será de igual modo el capitalismo el destructor de la compartición comunitaria de dones para instaurar un régimen de la escasez.

Sin embargo, para Méndez el capitalismo juega un truco tramposo al disfrazar la escasez en sobreabundancia.<sup>183</sup> El problema de la sobreabundancia capitalista es que manipula el deseo humano convirtiéndolo siempre en una carencia. Lo que realmente instaura es la misma lógica de la escasez que denuncia Esteva, pues lo que hace este deseo es que entre más se tiene más se desea desmembrándonos cada vez más en individuos carentes. Se desea siempre más en tanto jamás se siente realmente satisfecho, entrando en un círculo vicioso de un deseo que produce más deseo. Este deseo está lejos del *eros/ágape* trinitario, y más cerca al deseo que el budismo considera como fuente de *Duḥkha* (sufrimiento) –el círculo vicioso del *Saṃsāra*–. Por otro lado, este deseo “corrompido”, dice Méndez, detona una lógica de la compe-

tencia y rivalidad en carrera de adquisición de los bienes escasos, cooptando la dimensión relacional del deseo convirtiéndolo en mero consumo.<sup>184</sup>

Contra esta lógica, Méndez propone una teopolítica basada en la compartición de dones según una superabundancia. El don, dice Méndez, es paradójico en tanto siempre es sobreabundante. No podemos poseerlo plenamente, siempre da más de sí. Siguiendo de cerca a Milbank y a Pickstock, Méndez entiende el don como retraso, repetición no idéntica y donación perpetua. Este tipo de don alimentario, al puro ejemplo de *El festín de Babette*, lejos de fundar una lógica de la escasez instauro una lógica de la superabundancia compartida. En pocas palabras, de esto se trata la teopolítica de Méndez: pasar “de la escasez a la superabundancia, del individualismo a la comunión”.<sup>185</sup> Su propuesta es que el don eucarístico erótico/agapéico basado en la lógica de la superabundancia de los dones alimentarios (“comida” en Esteva), puede servir de contra-práctica a la escasez capitalista. Contra el deseo cooptado por el capitalismo, en la eucaristía de la compartición de los alimentos, el deseo se dirige a entrar en comunión con lo Divino y con el otro. Se instauran así prácticas que recuerdan a la mística y su dimensión performativa que abordaré en el siguiente capítulo. Específicamente, Méndez habla del banquete –o festín– y del ayuno (*feasting* and *fasting*), ambas representaciones de la superabundancia y la compartición comunitaria de dones. En el banquete se celebra dicha superabundancia, en el ayuno se procura que todos coman.<sup>186</sup> En otras palabras, “sin caridad, moriríamos de hambre”.<sup>187</sup>

El planteamiento de Méndez del saber como saborear dio la pauta para complementar los planteamientos de Lévinas, Marion y Pickstock sobre la inversión de la intencionalidad como dinamismo contrahegemónico ante la epistemología de la espontaneidad del sujeto constituyente. El saber que opera desde y en la inversión de la intencionalidad, fruto del advenimiento de la alteridad radical (en términos filosóficos) y del Misterio (en términos místicos), no queda en mera unilateralidad e inversión simple convirtiendo a la persona en mera pasividad. La a-cogida que detona la inversión de la intencionalidad deja ver la estructura de pasividad de la persona en tanto fundada en y desde la alteridad, asimismo implica la performatividad activa de un conocimiento relacional, encarnado, que deviene en prácticas reales y concretas dinamizadas desde el cuerpo, el deseo y la comunidad. La mística deviene en mundo, es mundo. La inversión de la intencionalidad abre, por lo tanto, una epistemología relacional que crea prácticas sociales reales, de lógica contra-hegemónica, y de potencial emancipador.

## III

# EL DINAMISMO MÍSTICO

*"Cognitio experimentalis de Deo".*

Tomás de Aquino

Una vez expuesto el dinamismo hegemónico de la epistemología subyacente al sistema-mundo del extractivismo salvaje, cabe preguntarse por la posibilidad de un saber contrahegemónico que opere desde otro dinamismo, desde otra formalidad. La cuestión gira entonces en torno a un problema de dinamisimos. La tensión hegemonía-contrahegemonía no consiste en la disyuntiva de los contenidos sino en la encrucijada de sus dinámicas. Si el saber místico es contrahegemónico, no lo será porque predique otros contenidos; lo será, en cambio, si se dinamiza desde una lógica que posibilite la pluralidad de mundos y de saberes. En este tercer capítulo me dispongo a abordar el dinamismo místico, que no es otro que la inversión de la intencionalidad. Para ello, es menester tratar en un primer momento el ya tan mencionado –pero no todavía lo suficientemente explicitado– concepto de “dinamismo”, tal y como lo entiendo cuando hablo de un “dinamismo místico”. Así, teniendo en cuenta lo expuesto hasta el momento sobre la inversión de la intencionalidad, este capítulo se centrará en dar cuenta de la mística como dinamismo performativo de la fe y la confianza –mismas que se viven en la carne y en el mundo.

## 1. Mística como dinamismo contrahegemónico

### 1.1. La problemática del término

La dimensión de eso que llamamos “mística” ha sido, quizás, uno de los ámbitos más manoseados y, por lo tanto, parece imposible de acotar. Renuncio a la pretensión de definir de forma definitiva y cerrada el concepto de mística, alejándome por lo tanto de cualquier intento de mistología.<sup>1</sup> Tampoco me dedicaré a presentar una historia o genealogía del término, que por demás es un esfuerzo bastante amplio y ya realizado.<sup>2</sup> Me limitaré a abordar algunos

puntos que considero importantes para clarificar qué se está entendiendo por mística a lo largo de estas reflexiones.

“Mística” es un término ambiguo y polisémico tanto fuera como dentro del terreno religioso. En algunas ocasiones se identifica con lo paranormal o lo esotérico y, por lo tanto, es rechazado por mentalidades de índole positivista.<sup>3</sup> Dicha polisemia tiene que ver con el hecho de la variedad de fenómenos a los cuales se les atribuye el adjetivo de “místico”. Además, existe un abanico amplio de puntos de vista desde donde se estudia dicho fenómeno: teología, filosofía, medicina, psicología, sociología, etc. –finalmente, son vastos y distintos los sistemas de interpretación desde los cuales se leen los hechos adjetivados como místicos.

De este modo, vale la pena mencionar que la expresión “mística” no es un término cristiano, sino griego. Proviene del griego *myo* que se refiere a la acción de cerrar la boca o los ojos, el recogimiento. *Mystikos* indica los misterios en las que el iniciado o *mystes* se incorporaba dentro de las religiones griegas pre-cristianas.<sup>4</sup> Lo que hay en común es este sentido de oculto, secreto, misterioso. En el cristianismo, surge hasta el siglo III;<sup>5</sup> pero, según Michel de Certeau, hasta el siglo XVII aparece el sustantivo “la mística” y, por lo tanto, *los místicos*, delimitando así *lo místico* de *lo no-místico*. Quizás también habría que agregar, aunque sea solo una breve mención, la separación entre teología y mística tanto en la Iglesia Católica (conflicto entre espirituales y escolásticos) como en el protestantismo, donde se apela por una experiencia directa de Dios sin mediación institucional. La transición entre el adjetivo y el sustantivo responde, según de Certeau, a la invención de “lo místico” como un campo específico. Así como las ciencias modernas buscan en el pasado su herencia legitimadora (la biología, por ejemplo, rastrea sus orígenes hasta Aristóteles), el campo de la mística –campo paulatinamente aislado por los procesos conflictivos entre espirituales y escolásticos durante la Edad Media–,<sup>6</sup> se fue dotando de una genealogía por medio de la localización de similitudes en autores antiguos y la invención de una narrativa común según su propio criterio de selección. En la siguiente cita se aborda lo que fue caracterizando a la mística como sustantivo a partir del siglo XVII:

En particular, desde que la cultura europea ya no se define como cristiana, es decir, desde el siglo XVI o XVII, ya no se designa como místico el modo de una “sabiduría” elevada al pleno reconocimiento del misterio ya vivido y anunciado en creencias comunes, sino un conocimiento experimental que lentamente se despegó de la teología tradicional o de las instituciones eclesiales y que se caracteriza por la conciencia, adquirida o recibida, de una pasividad colmante donde el yo se pierde en Dios. En

otros términos, se vuelve místico lo que se separa de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe ya en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber que se constituye con los objetos científicos.<sup>7</sup>

Esta invención del campo de la mística a partir de la recuperación interesada y hasta arbitraria de una “tradición mística” representa un problema: el ocultamiento de la diferencia. Las aproximaciones históricas realizadas en los estudios de Certeau son un esfuerzo por recuperar la diferencia. La Historia, para el autor francés, es el esfuerzo de dejar que la diferencia se exprese a sí misma.<sup>8</sup> De este modo, de Certeau se encuentra dentro del esfuerzo de filósofos que le eran contemporáneos, como Deleuze, quien también intenta pensar desde la diferencia. En la construcción del campo de la mística sucede lo que ya Nietzsche denunciaba respecto a la construcción del concepto: “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales”.<sup>9</sup> Innumerables casos y tipos de experiencias fueron dejadas de lado en la formación del concepto mística. En este sentido, mis reflexiones pueden ser leídas como un esfuerzo por dar voz a un tipo o dimensión de la mística acallada por la hegemonía canónica que decide qué es o qué no es mística según sus propios criterios.

Quizás sea más preciso hablar de *místicas* en plural que de la *mística* en singular. Asumo la relatividad de mi propia posición respecto a la mística, debido a lo cual he optado por acotarme a autores y místicos que, más allá de conocer su *noema* (lo que se presenta como sintagma de la experiencia), me siento en comunión de experiencia con su *pisteuma* (contenido de la experiencia). La aparente ausencia de autores, místicas y tradiciones responde a este esfuerzo de hablar desde lo que sí se ha vivido y no desde un colonialismo intelectual que busca citas que suenen similares y forzarlas para que digan lo mismo. De este modo, lo que intento no es realizar ni una teoría general de la mística ni tratar de definirla o dar criterios para hacerlo. Me basta con proponer una aproximación a la mística que surge de mi propia reflexión y vida, que asume su relatividad dentro del abanico de definiciones existentes. Esta aproximación es la de una mística que se entiende como dinamismo contrahegemónico en términos de fe y confianza.

## 1.2. Influencias y la cuestión del dinamismo

Renunciar a la pretensión de dar la última palabra sobre la mística no justifica dejar de lado el esfuerzo de una aproximación teórica. A lo que renuncié no es al esfuerzo de intentar decir lo que entiendo por mística, sino a que

estas conclusiones sean definitivas y aplicables universalmente. Por ello, me propongo abordar la mística de tal manera que pueda dar cuenta de su dimensión contrahegemónica. Habiendo señalado en capítulos anteriores que, por un lado, la lógica hegemónica consiste en la intencionalidad espontánea del sujeto autoconstituyente desde el tripie de la abismalidad-totalidad-idolatría, y, por otro lado, que la lógica contrahegemónica se dinamiza desde la inversión de la intencionalidad, la apuesta en esta primera parte del capítulo es exponer la mística en tanto dinamismo que opera desde dicha inversión. Para ello es necesario explicitar lo que entiendo por dinamismo y, desde ahí, presentar la definición de mística que propongo.

En realidad, el papel central del dinamismo se ha ido plasmando desde la introducción del libro. En ella hablaba de Ignacio de Loyola y de su meditación de las dos banderas. De cierto modo, todas las reflexiones contenidas en estas páginas son un esfuerzo por explicar la contraposición de las dos banderas en términos de la tensión entre la epistemología hegemónica y el saber místico. Lo anterior puede tomarse, porque de hecho lo es, como una suerte de confesión por parte del autor en la que admite sus influencias, entre las cuales sobresale la ignaciana, sobre todo en el planteamiento de la mística como dinamismo, puesto que dicha espiritualidad se caracteriza por su nota dinámica, vital, experiencial, sensible y no tanto gnóstica o sapiencial como lo podrían ser otras espiritualidades. En otras palabras, se podría decir que todo este libro es, de cierto modo, fruto de la experiencia de los ejercicios espirituales. Sin embargo, es de mi opinión –después de muchos años en el activismo interreligioso y el estudio de las religiones– que este es el caso de muchas espiritualidades y que, a pesar de que mi punto de partida sea una espiritualidad muy concreta, otras espiritualidades y místicas pueden identificarse con esta idea de que –por lo menos en una dimensión muy importante de la misma– la espiritualidad es vida, modo concreto de existencia.

La filosofía de Xavier Zubiri, la cual recibí a través del filtro de la escuela de su alumno jesuita Ignacio Ellacuría y de los lentes de la teología de la liberación, me influyó mucho en este aspecto. Empero, he de aclarar que tomo distancia de cierto modo de entender la dimensión política de la mística según esta tradición. Aprovecho este apartado tanto para dar cuenta del concepto de “dinamismo” como para clarificar que mi propuesta de mística contrahegemónica no es una réplica sin más del “hacerse cargo de la realidad” que plantean Zubiri y Ellacuría. En cambio, considero que la propuesta aquí abordada representa una novedad dentro de los múltiples esfuerzos por plantear una mística política. En otras palabras, argumentaré, a la par de explicitar la noción de dinamismo, que mi propuesta de mística contrahege-

mónica o disidente no es una mera repetición de la llamada *espiritualidad de la liberación* o *mística de los ojos abiertos*,<sup>10</sup> aunque se inspire claramente en ellas.

La mística se presenta, como lo expondré más adelante, como una experiencia transformadora y ordenadora de la vida a partir del contacto con la Realidad o Presencia inobjetiva del Misterio. En los ya citados términos de Geertz, a cada cosmovivencia le corresponde un ethos y, por lo tanto, a la cosmovivencia fundada desde la experiencia y caminar místicos le corresponde también un ethos, un dinamismo. Tomando en cuenta únicamente a Geertz, la dimensión dinámica de la mística sería exclusivamente el hecho de que el ethos es, por definición, dinámico en tanto que es un modo de estar en el mundo. Sin embargo, las ideas de Zubiri vienen a agregar una nota nueva a este planteamiento. Para Zubiri, la realidad no es esencia, sino que es devenir, dinamismo. En otras palabras, la realidad es dinámica “de suyo”, abriendo así todo un ámbito de posibilidades con las que nos tenemos que haber en tanto seres abiertos en respectividad con lo real. No intentaré agotar el planteamiento zubiriano, sino simplemente apuntar algunas líneas que sirven para aclarar la cuestión que me atañe.

Para Zubiri, la realidad es una estructura dinámica cuya “*dynamis* no es nada distinto de la realidad; es la realidad misma en tanto que real, pura y simplemente”.<sup>11</sup> El filósofo español está tratando de responder a las críticas que su libro *Sobre la esencia* recibió recién publicado.<sup>12</sup> Según los críticos, dicha obra mostraba una realidad estática y esencialista, planteamiento que incomodó mucho al autor, quien escribió *Estructura dinámica de la realidad* para argumentar justamente lo contrario. Es claro que Zubiri está dialogando con Aristóteles y el problema del movimiento, pero no se queda en la comprensión del movimiento únicamente desde la dialéctica entre el ser y el no-ser; mucho menos en el mero planteamiento del paso del acto a la potencia. Plantea, en cambio, que toda la realidad es dinámica *de suyo*: es lo que le constituye en tanto que es una estructura en respectividad que da de sí misma.

Plantear que la realidad es una estructura dinámica implica varias cosas. Primero, que la realidad no es una esencia monista y estática que englobe todo en lo mismo, sino una unidad estructural que, siendo cada cosa de suyo también se relaciona con las demás en respectividad. La respectividad es esta condición de la estructura en donde todo se relaciona con todo, en donde cada ser a pesar de ser de suyo también está constitutivamente abierto a los demás. De la receptividad se predica que la realidad está dando de sí, lo cual implica no solamente que esté en constante cambio y transformación, sino que está invariablemente en relación y, por lo tanto, ante una realidad que da de sí nos relacionamos captando sus posibilidades o, en términos que dan el paso a Ellacuría, haciéndonos cargo de ella.<sup>13</sup>

Toda la obra de Ignacio Ellacuría (1930-1989) giró en torno a una preocupación: “la de producir un conocimiento capaz de explicar y de transformar la realidad”.<sup>14</sup> Su pensamiento está repartido en varios libros, artículos y cuadernos entre los que cabe rescatar *Filosofía de la realidad histórica*, *Escritos filosóficos* y *Escritos teológicos*.<sup>15</sup> Siguiendo a su maestro Zubiri, Ellacuría considera el concepto de “realidad” como mucho más radical que el de “ser”. Es así que la brecha filosófica y teológica que abre se caracteriza precisamente por dejarse transformar por la realidad, así como transformarla. Jon Sobrino, amigo y colaborador de Ellacuría en El Salvador, expone este punto diciendo que para el mártir del 89 existían tres dimensiones del pensar: “hacerse cargo de la realidad” (dimensión intelectual), “cargar con la realidad” (ética) y “encargarse de la realidad” (práxica), a la cual el propio Sobrino agrega “dejarse cargar por la realidad”, la dimensión de la gracia.<sup>16</sup> David Fernández Dávalos propone encontrar el gran aporte de Ellacuría a la filosofía en el “tomar la actividad histórica de los seres humanos, la praxis histórica, como el objeto y punto de partida de una filosofía propia, del pensamiento latinoamericano que requerimos, con una intención transformadora”.<sup>17</sup> Lo que tenemos como resultado es un pensamiento de la praxis histórica y por la tanto *poiético*, en donde la relación con la realidad es de co-creatividad con quienes nos movemos según la invitación a hacernos cargo de ella. Estamos ante un planteamiento hermano, me atrevería a decir, del giro teológico francés, pero en geografía hispanoamericana. Este pensamiento sigue dando frutos importantes, como la filosofía de la praxis o *praxeología* expuesta, entre otros, por Antonio González.<sup>18</sup>

Si la propia realidad es la que es dinámica y no sólo el acercamiento de quien a ella se dirige, entonces la mística no es mera contemplación de una realidad esencial, inmutable y trascendente, sino una relación co-creativa y co-responsable entre la realidad y quienes estamos en relación fundamental con ella. De esto se concluye un modo muy específico de entender y vivir la espiritualidad, el modo que el propio Ellacuría denominó “hacerse cargo de la realidad”, Jon Sobrino como “dejarse cargar por la realidad” y, en general, la teología de la liberación entendió en clave marxista como la invitación a dejarse transformar por la realidad histórica para incidir en los procesos de transformación de la misma.

De esta tradición me interesan rescatar dos puntos: el hecho de que plantea la espiritualidad como un dinamismo y, por otro lado, que este dinamismo se refiere a un modo concreto de ser en la realidad. En términos de Ellacuría, la fe se historiza con el dinamismo del seguimiento-praxis justamente como un dinamismo o modo de estar en la realidad que responde a la “tensidad” que existe entre historia y teología.<sup>19</sup> La tensidad es un dinamismo

respectivo que hace que cada elemento ocupe su posición dinámica respecto a las demás, lo que supone a su vez una espiritualidad dinámica que se vive desde la lógica de la revelación-salvación-fe-seguimiento.<sup>20</sup> La teología de la liberación trasladó la perspectiva marxista de la praxis como centro de la vida social al seguimiento de Jesús, lo que quiere decir que si “la espiritualidad es una manera de vivir el Evangelio por la fuerza del Espíritu, la espiritualidad es también una manera de aprehender la realidad y, por ende, de enfrentarse con ella”.<sup>21</sup> De este modo se cumple lo que refería Gustavo Gutiérrez, pionero y padre de la teología de la liberación, cuando decía que “nuestra metodología es nuestra espiritualidad y nuestra espiritualidad es nuestra forma de vida”.<sup>22</sup> Con esto adelanto una idea que será central en el siguiente apartado: en la mística, formalidad y contenido coinciden.

¿Cuál es este dinamismo que se concretiza en modos de estar en la realidad, en modos de vida? No hay homogeneidad en la teología de la liberación, pero el común denominador es justamente el seguimiento del Jesús liberador en medio de situaciones de opresión e injusticia. En el caso de Ellacuría, este dinamismo puede entenderse como un proceso que transita en las ya citadas dimensiones de Sobrino: intelectual, que implica hacerse cargo de la realidad comprendiéndola y no tratando de dominarla; ética como el cargar con la realidad y responder a sus demandas e invitaciones; praxica, entendida como encargarse de la realidad, acompañar los procesos históricos de liberación y comprometerse según esa opción; y la gracia, dejarse cargar por la propia realidad que nos interpela e invita a la vida.

Estas ideas y experiencias me ayudan a plantear la mística como, primero, un dinamismo y, segundo, un dinamismo contrapuesto a la dinámica hegemónica de la abismalidad-totalidad-idolatría. Sin embargo, aunque mi esfuerzo es heredero de esta tradición teológica y filosófica, mi interés se dirige a proponer un modo de comprender la mística como un saber performativo y contrahegemónico que hace énfasis en ámbitos distintos a los que suele enfocarse esta tradición. Aunque queda claro que dicha espiritualidad de la liberación se entiende a sí misma como un modo de estar en la realidad, muchas veces deja en segundo plano los planteamientos explícitos sobre el rescate de los ámbitos de comunidad, la recuperación de los verbos de los que tanto hablan Illich y Esteva –no creo que sea gratuito que Illich tomó sus distancias con la teología de la liberación–<sup>23</sup> y, por lo tanto, hablar de otras formas de sanar, comer, aprender, religarnos, habitar, etc. De cierto modo, se puede decir que, mientras la teología de la liberación –por lo menos en sus orígenes– se valió del análisis marxista para comprender los sucesos sociales, la mística disidente que aquí presento tiene más cercanía con los planteamientos

políticos del decrecimiento, el postdesarrollo y la lucha por la autonomía de las comunidades originarias desde el Abya Yala hasta India.

Entender la mística como aquí la formulo implica una crítica a antiguas formas de lucha social tradicionalmente abrazadas por la teología de la liberación, tales como la toma del Estado, la defensa de los derechos humanos o la intervención y mediación gubernamentales.<sup>24</sup> Se trata, en cambio, de subrayar el hecho de que la mística deviene en modos de vida concretos, y con ello me refiero a la comida, el vestido, la habitación. No estoy, en ningún caso, alejándome o desentendiéndome de la teología de la liberación. Mi propuesta puede ser leída –y de hecho así la entiendo yo– como un planteamiento dentro de su matriz. Estoy, por otro lado, señalando las diferencias y especificidades que tengo frente a lo que ha sido el modo más común de entender la dimensión política de la mística: la contemplación de la realidad histórica para después transformarla a partir de la incidencia en las estructuras de poder para combatir las injusticias y acompañar los procesos de los excluidos.<sup>25</sup> El saber místico del que quiero dar cuenta no sólo resiste y critica la injusticia, sino que va creando, como lo hace la insurrección en curso, un mundo otro más allá del Estado, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Volviéndolo a subrayar, el paradigma común de la teología de la liberación, sobre todo en sus inicios, fue el marxismo y las formas de lucha de las izquierdas muchas veces más de corte de la ingeniería social. El modo en el que entiendo la dimensión disidente de la mística va más allá de este paradigma, y es próximo a luchas como la zapatista, la autonomía, el decrecimiento y el postdesarrollo.

Habiendo explicitado el contexto de mi planteamiento, procederé a definir la mística como un *dinamismo vital de apertura radical al Misterio*. Para ello, seguiré profundizando en la dimensión dinámica de la mística desde varios autores y tradiciones, con el fin de ir plasmando la lógica contrahegemónica de la inversión de la intencionalidad que abre a la construcción de otros mundos.

### 1.3. Mística como dinamismo vital de apertura radical al Misterio

Inicio este nuevo apartado trayendo a colación a otro jesuita: el historiador Michel de Certeau. Este autor considera que la mística es algo que nos es ajeno. Según el jesuita francés, la mística corresponde a un cierto momento histórico en el que el orden del discurso sufrió un quiebre y dio como resultado el discurso místico. Para Jean-Daniel Causse, tanto Certeau como Lacan “se interesan por la mística en tanto que estructura del discurso y no tanto

como contenido espiritual o doctrinal”.<sup>26</sup> La mística sería un estilo o arte de hablar, un *modus loquendi*, un lenguaje.<sup>27</sup> Dicho lenguaje consiste en decir una ausencia, una falta, un vacío. En términos cristianos vale la expresión de María Magdalena en el sepulcro: “Mujer, ¿por qué lloras? Ella les dijo: Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto”.<sup>28</sup> Esto que falta, esto que no está, dice Zenia Yébenes, es indecible como indecible es la nada de Ángela de Folingo o la sin verdad de Dionisio Areopagita.<sup>29</sup> La indecibilidad consiste en que tal ausente, que está más allá del lenguaje y del pensamiento, no puede identificarse según la experiencia cognitiva habitual. Sin embargo, como concuerdan tanto místicos como estudiosos, la paradoja del lenguaje místico reposa en el buscar a toda costa decir lo indecible. “La paradoja del lenguaje místico radicaría entonces en que es un discurso predicado en su propia imposibilidad”.<sup>30</sup> Michel de Certeau dedicó sus esfuerzos historiográficos a dar cuenta de esta estructura del lenguaje, característica y exclusiva de los siglos XVI y XVII. Estudiando los textos místicos de dichos siglos, llega a la conclusión de que la mística fue un campo creado y acotado, una tradición de conocimiento que se fue fraguando en dichos siglos y que hacía contrapeso a otros campos del saber también nacientes en aquella época —como el de la ciencia moderna—.

Dejo de lado la problemática planteada por de Certeau sobre la imposibilidad de hablar de mística más allá de un acotado periodo histórico. Lo que me interesa rescatar de Michel de Certeau es lo que considero la consecuencia de su abordaje a la mística como un *modus loquendi*. Como señala Causse, para de Certeau “es más la forma del discurso la que constituye el centro del problema —su estructura formal— que el fondo de lo que se dice”.<sup>31</sup> En otras palabras, la mística consistiría no sólo en un *modus loquendi* sino también en un *modus operandi* o *vivendi*, en tanto que, en la mística, decir y hacer confluyen. La mística puede leerse entonces como un dinamismo, tal y como se ha ido argumentando.

Considero que las propias reflexiones de Michel de Certeau apuntan a esta idea de la mística como un dinamismo vital. Aquí también recordamos a Ignacio de Loyola, esta vez en su insistencia en el orden, forma o modo de proceder de los jesuitas. En la siguiente cita —referida a los *Ejercicios Espirituales*— se puede ver cómo, para de Certeau, la mística se refiere a un modo de ser en donde se hace lugar al otro, en donde decir y hacer confluyen tanto en el texto como en la vida:

Esta “manera de proceder” es una manera de hacer lugar al otro. Por tanto, se inscribe ella misma en el proceso de que habla desde el “principio” y que, en su total despliegue, consiste, para el texto, en hacer lugar

al “Director”; para el director, en hacer lugar al que hace el retiro; para éste, en hacer lugar al deseo que le viene del Otro. Al respecto, el texto hace lo que dice. Se forma abriéndose. Es el producto del deseo del otro. Es un espacio construido por ese deseo.<sup>32</sup>

La mística se presenta entonces como un modo de proceder, un dinamismo vital o una forma-de-vida cuyo contenido es su propia formalidad: dejar espacio al Otro o, como prefiero nombrarle con Juan Martín Velasco, al Misterio.<sup>33</sup> Este dinamismo opera, según la cita de Certeau, desde el deseo. En el capítulo anterior abordé la dinámica del deseo desde Lévinas y posteriormente lo completé con el saber-sabor de Méndez y la filosofía del don para dar cuenta de cómo *eros* (deseo) incluye *kénosis* y *ágape*. Expuse dicho dinamismo desde la inversión de la intencionalidad, cuya contrahegemonía también se ha argumentado. Pero aún hay más que decir acerca de mi lectura de Certeau sobre la mística como dinamismo vital. Es hasta el final de *La fábula mística* donde Certeau redacta una definición: “Es místico todo aquel o aquella que no puede dejar de caminar, y que, con la certeza de lo que le falta, sabe que cada lugar y cada objeto no es eso, que no puede residir aquí y contentarse con aquello”.<sup>34</sup> Esta cita revela la dimensión existencial, vital, del dinamismo místico. Tal dinamismo, según Certeau, permanece en la cultura contemporánea quizás no por su contenido –el Otro o el Misterio ya no es nombrado Dios como en la mística tradicional–, sino por su forma.<sup>35</sup> Esto abre la posibilidad de pensar una formalidad mística contemporánea y contrahegemónica.

Tomando en cuenta lo anterior, propongo entender la mística como el *dinamismo vital de apertura radical al Misterio*. En otras palabras, fe. Este dinamismo opera desde la lógica de la inversión de la intencionalidad, dinamismo contrahegemónico no por su marginalidad sino por su condición de apertura radical fruto de la misteriosidad del Misterio.<sup>36</sup> Propuesta la definición de mística abordada en estas reflexiones, continuaré en el siguiente apartado relacionando la mística con la inversión de la intencionalidad y a esta con la fe. Será en la medida en que fe, inversión de la intencionalidad y mística se interrelacionen entre sí, que será posible hablar de un dinamismo místico contrahegemónico.

#### 1.4. Mística e inversión de la intencionalidad

La inversión de la intencionalidad, según se abordó en el capítulo anterior, tiene su génesis teórica en el llamado *giro teológico*. Estos autores buscan denunciar la violencia de la versión clásica de la intencionalidad fenomenoló-

gica, desvelando que hay un *plus* y un *prius* en la experiencia que desborda el significado y el lenguaje. Sin embargo, a pesar de que en el capítulo anterior quedó expuesto el dinamismo de la inversión de la intencionalidad y esbozó su relación con la mística, en el presente apartado profundizaré en la mística como dinamismo de la inversión de la intencionalidad. Para ello, me valdré de las ideas de Juan Martín Velasco, a quien se le podría considerar la segunda o tercera generación del giro teológico. El objetivo de este apartado es exponer la inversión de la intencionalidad con un lenguaje propiamente de la fenomenología de la mística, de modo que pueda complementarse con el lenguaje más filosófico del segundo capítulo.

La mística es relación con el Misterio. El Misterio es el dinamizador de la inversión de la intencionalidad en el proceso místico. Este punto es importante, pues indica que mística sin Misterio no es mística, como tantas veces parece pretenderse en versiones contemporáneas de “espiritualidades” al servicio del capital. Es importante subrayar este punto puesto que, a pesar de que se ha señalado que tratamos con un problema más de formalidades que de contenidos, también se ha dicho que, en la mística, la forma es el propio contenido y viceversa: la formalidad performativa de la mística es su propio contenido, el Misterio, sin el cual la mística no tendría sentido. Con esto recalamos que la mística es experiencia del Misterio, siendo este el principio y eje sobre el cual gira toda la vida del místico o mística. El *Misterio* es la categoría que Juan Martín Velasco utiliza para referirse a esta realidad absolutamente otra (trascendencia) pero que, al mismo tiempo, nos es la realidad más cercana (inmanencia) –realidad que atraviesa y permea todo lo real y a la cual los y las místicas se refieren. Su condición de trascendente–inmanente hace que esta realidad se experimente como *Presencia*<sup>37</sup> no objetiva, alrededor de la cual giran las narrativas místicas. Esta Presencia es inobjetiva, es decir, no objetivable como lo son los objetos de la experiencia ordinaria. Pero, precisamente por su condición de inobjetiva, dicha Presencia se manifiesta en todos los órdenes de la experiencia humana y no sólo en la experiencia religiosa, descansando por lo tanto “no sólo la religión sino la experiencia humana en cuanto intenta llegar a su verdadera raíz”.<sup>38</sup>

Con el término “Misterio”, Velasco busca una categoría más amplia que Dios –normalmente referida a las tradiciones monoteístas, aunque paradójicamente provenga de “Zeus”, posteriormente Deus, Teos...– que logre dar cuenta del Fondo de la experiencia mística.<sup>39</sup> Con Misterio podemos entender el Dios judío, cristiano o musulmán, pero también la misteriosidad a la que se refieren los politeísmos, las tradiciones originarias dinamizadas desde la Madre Tierra, la nada, vacío, *Śūnyatā*, *rigpa* o nirvana budistas; e incluso las experiencias estéticas que están detrás del arte, o las éticas y demás

experiencias del ámbito laico.<sup>40</sup> Sin duda, el término Misterio en Velasco no puede purgarse totalmente de la tradición cristiana del autor, y no creo que tampoco sea ni posible ni deseable hacerlo en tanto se estaría buscando un esencialismo. Es por eso que, como dije anteriormente, asumiendo la relatividad de mi propia posición respecto a la mística, considero rescatable el concepto de Misterio de Velasco para intentar nombrar el Fondo de la experiencia mística, Fondo que no pertenece a ninguna tradición ni camino espiritual pero que tampoco es independiente de ellas. Con Misterio me refiero a *Aquello* que se experimenta (en sentido no-objetivo) en la mística (sea religiosa o laica) y que, en tanto se va entrando en contacto y relación con este “Aquello”, la persona y el colectivo se van dinamizando desde la fe como apertura radical al Misterio y operando una inversión de la intencionalidad.

El contacto experiencial con esta Presencia inobjetiva del Misterio es lo que dinamiza a la persona hacia un más allá de sí misma. El Misterio impulsa e interpela a la salida: “movimiento de salida, originado por una presencia percibida bajo la forma de la ausencia y de la atracción que provoca”.<sup>41</sup> Se representa muy bien este dinamismo de tensión y de deseo en todos los movimientos que aparecen en los poemas sanjuanistas (el subrayado es mío): “*Buscando* mis amores, / *iré* por esos bosques y riveras; / ni *cogeré* las flores, / ni *temeré* las fieras, / y *pasaré* los fuertes y fronteras”.<sup>42</sup>

Esta tensión del deseo en la mística se conecta con lo dicho en el capítulo anterior en torno al deseo, *eros*, *kénosis* y ágape. Este deseo es fruto del secreto, misteriosidad, que “introduce una erótica en el campo del conocimiento, apasiona al discurso del saber”.<sup>43</sup> La experiencia mística detona el dinamismo del deseo, lógica de la inversión de la intencionalidad. Además de lo mencionado de Juan de la Cruz, otro importante ejemplo es la *epéktasis* de Gregorio de Nisa, la idea de que “cuanto más avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible”.<sup>44</sup> Al igual que la contraposición lévinasiana entre deseo y necesidad, la *epéktasis*, en Gregorio, refiere al hecho de que el deseo se alimenta de su propia sed: “Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo”.<sup>45</sup> Así, la inversión de la intencionalidad acontece en la mística en términos de deseo que despierta en la persona todo un dinamismo co-creador de a-cogida, el cual rompe la hegemonía de la intencionalidad espontánea, resultando en un *ethos* dinamizado desde la inversión de la intencionalidad.

No se trata, por lo tanto, de la mera “Presencia originante del Misterio en la realidad y en el centro del hombre”,<sup>46</sup> sino de la acogida y respuesta performativa a esta Presencia por parte de la persona y la comunidad, respuesta que se encarna en modos concretos de vida y existencia. Aunque el Misterio

es don que se da –recuérdese a Marion–, la mística implica la acogida transformadora y co-creadora de la persona –recuérdense a Méndez y Pickstock.

Acoger la Presencia del Misterio conlleva una transformación radical en la actitud vital. Dicha actitud consiste en un abandono del sujeto a ser el centro y presidiario de todo lo que le acontece, “y aceptar el radical descentramiento por el que el sujeto humano deja de ser sujeto de la realidad trascendente y acepta vivir como sujeto pasivo”.<sup>47</sup> La mística es una reorientación de la mirada, una reorientación del corazón. Se pasa de estar centrado en sí mismo a dinamizarse desde el Misterio. Esta transformación tiene que ver con el hecho de que la mística es experiencia en su connotación de salida (*experiencia, éxtasis, salida*). La mística es conocimiento experiencial, performativo, que se realiza en la práctica y deviene en modo de proceder.

Toda tradición está conformada por creencias, ritos y prácticas. Todas estas formas religiosas remiten a Algo (Misterio). La religión y la espiritualidad se cooptan convirtiéndose en mero ritualismo –y aquí es cuando se convierten en mecanismo opresor– cuando se pierde de vista ese Algo. En cambio, cuando se tiene un contacto y relación personal con ese Algo al cual las formas religiosas y espirituales remiten y cuando se estructura toda la vida –en cada una de sus dimensiones– en vistas a procurar esta relación, entonces hay vida mística. El místico no se contenta con incorporar noticias de ese Algo, sino que busca el contacto personal con ese Fondo al que le remite su propia tradición o experiencia vital. Místico es aquel que ha tenido la experiencia o, para decirlo con Job: “De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven”.<sup>48</sup> La experiencia, en tanto salida desestructurante de antiguas formas y estructuradora de nuevas condiciones existenciales, funge así como un rasgo constitutivo de la mística y, por lo tanto, va directamente relacionado con la fe. La experiencia mística es siempre experiencia de fe. En ese sentido, dice Velasco: “me lleva a considerar como místicos a todos aquellos que realizan la experiencia de la fe, aun cuando se reconozca que ésta puede darse en muy diferentes formas y grados”.<sup>49</sup> Más adelante abordaré tal fe en tanto que dinamismo vital de apertura al Misterio.

Por su condición de experiencial, la mística tiene como rasgo fundamental su radical novedad en relación a la vida anterior, dinamizada desde la intencionalidad espontánea. En la experiencia mística –experiencia de la Presencia inobjetiva del Misterio– se da un parteaguas que define un antes y un después: “En todos los casos de experiencia mística el sujeto rompe con la forma de conciencia vigente en la vida ordinaria e inicia una nueva forma de ser”.<sup>50</sup> En tanto que representa una radical novedad que rompe con el modo cotidiano de proceder, la experiencia mística, puesto que realmente es experiencia, transforma a la persona por completo. Aparecen nuevas conductas

y cambios inclusive a nivel corporal, de pensamiento y de lenguaje. Es “una forma peculiar de estar en el mundo, y hasta unas formas de organización social”<sup>51</sup> tales como los monasterios, *tarikas*<sup>52</sup> o *ashrams*,<sup>53</sup> etc.

Me detengo brevemente en este último punto de la exposición de Velasco puesto que expone el aspecto central de mis reflexiones. Si la mística es una experiencia transformadora que instaura un ethos, un modo particular de estar en el mundo, esto se refiere no exclusivamente a la vida de los individuos sino también de las comunidades y sus organizaciones. Mi argumento es que la inversión de la intencionalidad, dinamismo de apertura radical al Misterio, va transformando a las personas y colectivos, quienes a su vez van construyendo un mundo *ad hoc* según el nuevo dinamismo vital desde el cual viven. Considero que a esto apunta toda la obra de Velasco, como queda bastante explícito en un pequeño artículo titulado “Mística y Caridad”, en donde el autor pretende plantear cómo la mística es siempre encarnación de la caridad en el mundo y la sociedad.<sup>54</sup> Sin embargo, creo que Velasco no dedica suficiente tiempo en llevar la dimensión performativa de la mística a sus máximas consecuencias, específicamente en los ámbitos concretos de la vida cotidiana como el comer, el habitar, el aprender, etc. Mi esfuerzo en este libro consiste en continuar la vía abierta por Velasco –y como ya se mencionó, también por Panikkar– para dar cuenta de la mística como un dinamismo vital que, dinamizándose desde el Misterio, se encarna en modos concretos de organización y vida, los cuales reconozco de potencial contrahegemónico y que tienen su lugar en la insurrección en curso.

La mística, en tanto que experiencia transformadora, es también proceso –no necesariamente progresivo–. No se trata de un mero momento sino de todo un camino.<sup>55</sup> A esto se refiere el término de *mistagogía*:<sup>56</sup> a la mística como camino en el que se va creciendo en la toma de conciencia de la Presencia inobjetiva del Misterio por medio de una praxis y un conocimiento performativo que ayuda a esta toma de conciencia. En las distintas tradiciones aparecen menciones de esta experiencia como camino o senda: la *tarika* sufi, la *vía* agustiniana, *itinerario* en san Buenaventura, *marga* en el hinduismo y *maggá* en el budismo. Casi todas las tradiciones concuerdan en tres etapas: la preparatoria, la entrada a la experiencia y el culmen. Es a esta procesión a lo que el Pseudo-Dionisio llamaba *vía purgativa, iluminativa y unitiva*.<sup>57</sup>

Aunque la división de la vida mística es una constante en la literatura –está presente desde la Patrística hasta la mística española, e incluso hay atisbos en las cartas paulinas– no por ello debe ser aceptada de forma acrítica. En su breve, pero potente texto, titulado “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana”, Karl Rahner problematiza algunas implicaciones que esta constante espiritual podría tener. Advierte, por un lado, el

enorme problema que plantean dichas divisiones cuando, abandonando el espacio de la abstracción generalizada, queremos aplicarlas a las vidas concretas de personas reales. ¿Puede una persona que se encuentra en la vía purgativa vivir momentos de contemplación infusa propios de la vía unitiva? ¿En caso de hacerlo, significa esto que se saltó la vía iluminativa? Este es únicamente un problema entre muchos que plantea Rahner. Lo que me parece interesante rescatar de su artículo es que, desde estas problematizaciones, denuncia aquellas aproximaciones a la mística que la convierten en una especie de privilegio de pocos, resultando que –en el caso del cristianismo por lo menos– el grueso de personas mueran sin tener acceso alguno a la mística.<sup>58</sup> Cabe mencionar que este es el motivo por el cual Joseph Ratzinger muestra cierta reserva respecto a la palabra “mística”; quiere alejarse de las interpretaciones que indiquen que existen creyentes de primer, segundo o hasta tercer grado.<sup>59</sup> Las reflexiones de este libro buscan superar esta limitante histórica y considerar la mística no como un mero estado de perfección elitista, sino como una vida concreta, real y práctica encaminada y dinamizada por la relación con el Misterio a partir de la inversión de la intencionalidad.

Sea como sea, lo innegable es la importancia que tiene la purificación en la mística, o lo que en términos sanjuanistas se conoce como “noche oscura”. No es una mera etapa o momento de la mística, sino la tonalidad con la que está pintada toda la experiencia. Pues es necesario que “el entendimiento tenga que superar su forma ordinaria de pensar; la tendencia y la voluntad humana, su forma ordinaria de desear; y la persona toda, su forma ordinaria de ser”.<sup>60</sup> La razón es que, si esta realidad del Misterio es a la vez absolutamente trascendente e inmanente y por lo tanto inobjetiva, no puede ser la relación con esta realidad igual a una relación objetiva a nivel de pensamiento o deseo. Con esto no se busca minusvalorar el papel de la gratuidad en la experiencia mística, el hecho de que la misma es siempre regalo y nunca conquista. Simplemente se trata de señalar que sólo “en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de revelación en cuanto imitación del deseo divino”.<sup>61</sup>

En este punto cabe una palabra sobre las llamadas “prácticas ascéticas”. ¿Cuál es la función del ascetismo dentro de la mística? La toma de consciencia de la Presencia que se nos da y se nos entrega sólo puede ser experimentada desde una apertura a dicha Presencia. En un estado más bien sumido en la dispersión y disipación es imposible acoger la Presencia: “quien no está presente no puede percibir Presencia alguna”.<sup>62</sup> La ascesis no es otra cosa más que el esfuerzo de parte de la persona por “disponer su mente, su dimensión afectiva, su voluntad, es decir, toda su persona, para la recepción de una Presencia que se le ha dado y a la que ha consentido, y no como la acción destinada a desen-

cadenar su acción”.<sup>63</sup> Javier Melloni distingue dos tipos de prácticas ascéticas que, a su vez, corresponderían a las noches sanjuanistas del sentido y del espíritu.<sup>64</sup> Los dos tipos son la mortificación y la abnegación, siendo los primeros más de índole corporal y los segundos de dimensión psicológica-espiritual. Así, la ascesis va desde el ayuno y la disciplina en el sueño, hasta la práctica de la oración, la soledad y el silencio, todas estas operando en la misma lógica y con la misma finalidad: ir más allá de la espontaneidad intencional para des- centrarse de sí mismo y dinamizarse desde el Misterio.<sup>65</sup>

Este esfuerzo ascético nada tiene que ver con un esfuerzo por conquistar o dominar un objeto. “El esfuerzo está orientado, más bien, a hacer disponible, vaciar el propio interior, hacer silencio en torno a uno mismo y en el propio interior”<sup>66</sup> y que de este modo pueda resonar la Presencia inobjetiva del Misterio, el cual no es objeto dominable sino Presencia que llama a ser escuchada y acogida. Todos estos esfuerzos son para morir a sí mismo y poder acoger esta Presencia que busca entrar en comunión. A esto se refiere la clásica lucha contra la *concupiscencia*, la cual hay que entender como “la imposibilidad de disponer totalmente de sí mismo en todo momento”,<sup>67</sup> por lo que crecer en disponibilidad no es más que ir liberándose de la concupiscencia. Como lo expone Teresita de Lisieux: “Mis mortificaciones consistían en doblegar mi voluntad, siempre dispuesta a salirse con la suya”.<sup>68</sup> Cabe mencionar como ejemplos de esta actitud el concepto de “abandono” de Marion o el de “reverencia” de Pickstock, ambos abordados en el capítulo anterior. La mística no es el estado alterado de conciencia, sino la toma de conciencia de la entrega de esta Presencia y la respuesta del sujeto para poder acogerla. Ahí es donde entra la purificación como respuesta, pero si no es como respuesta a esta Presencia, estas actividades no son mística sino una especie de afán conquistador muy alejado del dinamismo místico y más cercano a la epistemología hegemónica.

Como se ha reiterado muchas veces, la mística no se trata de una experiencia objetiva de Dios. Tampoco es una conquista del sujeto en donde, por medio de algún perfeccionamiento técnico o disciplinario, va escalando niveles hasta alcanzar un estado superior. Velasco habla, más bien, del Misterio como Presencia “inobjetiva”. Es en esta inobjetividad del Misterio donde radican la novedad y especificidad de un conocimiento místico. A tal inobjetividad se contraponen la objetividad de los objetos que son objetivados por el conocimiento, al que podríamos llamar del “antes de la inversión de la intencionalidad”. Bien lo expone el filósofo español Miguel García-Baró cuando habla de la “esperanza absoluta”, la cual es posible denominar como *confianza* en el sentido de la fe de Panikkar o de la *esperanza* de Illich, ambas explicadas en el capítulo I:

Y es que el reconocimiento de la esperanza absoluta comporta un cierto saber de orden que cabría llamar místico, porque no es sino la conciencia de lo que Juan Martín Velasco ha denominado, con tanto acierto, la presencia inobjetiva en nosotros mismos del Misterio divino.<sup>69</sup>

Velasco se apoya de Xavier Zubiri para informar de esta inobjetividad. Para Zubiri, “la experiencia de Dios no es la experiencia de un objeto llamado Dios”.<sup>70</sup> El tipo de realidad que corresponde a Dios es la de *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios no es experimentar una realidad en tanto que objeto sino en tanto que “fundamento fundamental”: “la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios”.<sup>71</sup> De este modo, la inobjetividad del Misterio para Velasco, Dios para Zubiri, hace que “la experiencia no sea para el místico experiencia de Dios en sentido objetivo, sin ser antes experiencia de Dios en sentido subjetivo”.<sup>72</sup> O, como lo escribe el mismo Velasco en otro lugar: “en todos los actos humanos referidos a Dios, conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios, Dios, más que objeto del acto en cuestión, es su sujeto, de forma que ese ‘de Dios’ es, no un genitivo objetivo, sino subjetivo.”<sup>73</sup>

El conocimiento y la intencionalidad del sujeto de la experiencia tienen que “invertirse” para ya no conocer al modo anterior sino para acoger al Misterio en el sentido antes mencionado. En palabras de García-Baró: “Es realizar una intencionalidad más acá de toda intencionalidad bipolar propiamente dicha”.<sup>74</sup> Se da así la inversión de la intencionalidad que comporta una transformación de la vida toda, incluyendo el amor: “Así, la ‘inversión intencional’ que interviene en el amor de Dios hace que éste consista fundamentalmente en dejarse amar por él, en aceptar ser amado, en acoger su amor, o en corresponder a un amor previo de Dios a nosotros que suscita nuestro amor por Él”.<sup>75</sup> Lo “previo” del amor de Dios está referido en la primera carta de Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros”.<sup>76</sup> Otro ejemplo elocuente es el inicio del *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz, donde dice “¿Adónde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido?”. Es interesante que el poema comience en un segundo momento después de un primer encuentro del que la voz poética sólo nos lo hace implícito. El hecho de poder gemir por el Amado significa que hubo un encuentro previo a todo el proceso detallado en el poema. Así, en el proceso mistagógico, se van dando una serie de encuentros con esta Presencia inobjetiva del Misterio que van detonando poco a poco el proceso de la vida mística. Este proceso, por su lado, no es mera pasividad, sino un caminar juntos del Misterio, la persona y la comunidad.

Una imagen fecunda para hablar de la inversión de la intencionalidad en la mística, imagen utilizada por Velasco, es la de la luz y la vidriera de Juan de la Cruz.<sup>77</sup> En la comparación, el santo carmelita dice que el alma es como una vidriera sucia que, para dejar que pase la luz del sol, tiene que limpiarse. Se relaciona con lo dicho sobre la ascética. Al final es la luz solar la que ilumina, pero la vidriera necesita limpiarse. El paso de la luz, la Presencia del Misterio, implica la transformación de la persona, la inversión de su intencionalidad. Velasco dice que el “quedar resuelto en nada, que será la suma humildad” de Juan de la Cruz<sup>78</sup> “es otro nombre para la inversión que comporta la actitud teologal”.<sup>79</sup> O, para decirlo junto con Gandhi en una cita donde se expresa la relación entre esta actitud y la acogida de la Verdad:

Quando dejemos de ser amos y nos reduzcamos a la condición de siervos, más humildes que el polvo que pisamos, todos nuestros miedos se desvanecerán como la niebla; alcanzaremos la paz inefable y veremos al *Satyanarayana* (el Dios de la Verdad) cara a cara.<sup>80</sup>

La mística es, por lo tanto, un camino en donde se padece el Misterio en tanto se le experimenta. Hablamos entonces de un estado *teopático*.<sup>81</sup> Padecer el Misterio transforma, tal como ya lo indicaba la relación entre el saber y el sabor abordada en el capítulo pasado. Padecer algo es ser transformado por aquello que padecemos. Esta transformación es la inversión de la intencionalidad, fruto de haber padecido la Presencia inobjetiva del Misterio, misma que interpela y llama a la respuesta, a la acogida. Se da entonces un vuelco que, de nuevo, Velasco expresa en términos sanjuanistas: “Conocer por Dios las criaturas y no por las criaturas a Dios”.<sup>82</sup> El foco del conocimiento cambia; desde dónde se conoce se invierte, da una suerte de giro copernicano.

Reformulando: el hecho místico se origina y “recibe su especificación del término al que se refiere y al que, con una categoría aplicable a las representaciones presentes en todas las tradiciones, hemos designado como Misterio”.<sup>83</sup> Este Misterio es inobjetivo y, por lo tanto, la relación que se tiene con él es peculiar. Esta relación “consiste en tener su origen en una radical inversión de la intencionalidad que hace que, en ella, el sujeto humano sea un sujeto no activo, sino pasivo; que no constituye el centro de la relación; y que sólo puede vivirla en términos de respuesta”.<sup>84</sup> La respuesta consiste en el paso desde la toma de conciencia y la vivencia sentimental hasta la incorporación voluntaria; todo esto en la tónica de “esa actitud fundamental que está en la base de todas las religiones y que en el cristianismo se llama fe-esperanza-caridad”<sup>85</sup> o “actitud teologal”, cuya manifestación clave es la fe. Pero no entendida dentro de la disyuntiva católica/protestante entre salvación por

obras o fe, sino fe en tanto dinamismo místico, apertura radical al Misterio, amor a final de cuentas.

Aquí habría que regresar a la aclaración hecha en páginas anteriores. No se trata de un mero apofatismo extremo, sino de un apofatismo que recupera lo catafático a modo de comunión. Pues, como bien nos recuerda Zenia Yébenes de la mano del Areopagita, el momento místico incluye sus estadios precursores, los catafáticos y apofáticos. En otras palabras, la mística –en tanto culmen del proceso– rescata ambas dimensiones.<sup>86</sup> Dicho de otro modo, en la mística se está ante lo inefable de la comunicación, del compartir de dones, en donde hablamos de un mutuo intercambio que no anula el misterio de la relación. Recuérdese lo dicho en el capítulo anterior sobre la naturaleza del don: el don sólo es don cuando se da, se parte y se com-parte. Es la lógica de la comida y no la del alimento. La inversión de la intencionalidad no es una mera inversión simple en donde la intencionalidad espontánea del sujeto pasa a ser mera pasividad alienante. Considero que un buen ejemplo del dinamismo de la inversión de la intencionalidad como fecundación en el amor es lo expuesto por el Maestro Eckhart en su sermón sobre “La virginidad del alma”. En el texto Eckhart afirma que, para recibir a Dios, hay que ser necesariamente virgen. Hasta este punto, pareciera que la dinámica del don se queda en la mera pasividad de la virginidad receptiva. Sin embargo, inmediatamente después, Eckhart afirma: “Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer”.<sup>87</sup> Continúa: “Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo y que, en esa concepción, él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues *la fecundidad del don no es más que la gratuidad del don*” (subrayado es mío).<sup>88</sup> Tal como se dijo en el capítulo anterior, la inversión de la intencionalidad no es mera pasividad alienante y estéril, sino a-cogida co-creativa y fructífera que nace de la receptividad del don pero que se culmina en el fruto que es la persona/comunidad dinamizadas desde la lógica de la donación.

Dinamismo vital de apertura radical al Misterio; tal es la definición de mística que trato de abordar en estas reflexiones. La mística como dinamismo de apertura radical, “apertura del hombre al más allá de sí mismo”,<sup>89</sup> se sostiene en los rasgos del Misterio, Presencia inobjetiva. Por otro lado, son estos rasgos los que detonan la inversión de la intencionalidad en tanto dinamismo performativo que deviene en prácticas personales y colectivas concretas. Así, la formalidad mística encarna su propio contenido: el Misterio del don amoroso en su donación inefable pero comunicativa. Hablo de prácticas que forjan la vida social según el dinamismo de la apertura radical al Misterio. Este dinamismo es el de la fe.

### 1.5. Fe y confianza

Desde el primer capítulo señalé que la pregunta de fondo gira en torno a la condición de posibilidad de un saber dinamizado desde la fe, la confianza y la esperanza, más bien que desde la lógica hegemónica de la certeza, la seguridad y la expectativa. Con Panikkar, considero que esta posibilidad sería la puerta para un saber contrahegemónico que sustente prácticas sociales no abismales, totalitarias o idolátricas. La mística, en tanto su dinamismo consiste precisamente en esta apertura radical de la fe y la confianza, se presentó como un atrio para abordar este saber contrahegemónico.

Comprendo que el tema de la fe es complejo y difícil de abordar. Aclaro que mi aproximación al concepto de fe sigue las ideas aquí tratadas, que no buscan de ningún modo contradecir o criticar otras definiciones de la fe. No estoy abordando la fe como una creencia o como una dimensión exclusivamente religiosa, sino como un dinamismo vital. Con esto no estoy ni alejándome de la concepción y la problemática de la fe según la teología cristiana, ni mucho menos pretendo marginalizar su importancia. Simplemente, quiero acotar lo que en este trabajo entiendo por “fe”: un dinamismo vital de apertura radical al Misterio. Con esta aclaración, inicio las siguientes consideraciones.<sup>90</sup>

Comenzaré aproximándome a la cuestión por vía negativa. Cuando Velasco habla de “fe” no está pensando en su connotación de credo, doctrina o contenido religioso. Es decir, no se refiere “al asentimiento a unas verdades especiales, de las que no tenemos evidencia racional y que aceptamos por la autoridad de quien nos las comunica”.<sup>91</sup> En otras palabras, cuando Velasco utiliza el concepto de *fe* no la entiende como una fe religiosa específica, como puede ser la cristiana o la jainista. En términos de Panikkar, eso sería “la creencia”: “la interpretación de la fe según una tradición religiosa o cultural concreta”.<sup>92</sup> Mientras tanto, la fe, tanto para Panikkar como para Velasco, tiene más que ver con una apertura existencial vivida como una actitud fundamental: “La fe es esa facultad propia del hombre de abrirse conscientemente (no necesariamente mediante la reflexión) a... el Infinito, Dios, la Nada, lo Desconocido, el Vacío, etcétera, donde todo nombre resulta ya excesivo, porque en rigor la fe no tiene objeto”.<sup>93</sup> No tiene objeto en tanto que el correlato de la fe, la Realidad con la que entra en relación la persona, es la Presencia inobjetiva del Misterio. Sobra decir que, consecuentemente, al igual que la mística no es exclusiva del ámbito religioso, tampoco lo es la fe. Ello no significa que la fe no tenga contenido pero, como ya se señaló más arriba, en el dinamismo místico la formalidad coincide con su contenido. De tal modo, la formalidad de apertura de la fe responde al correlato al

cual se abre y por el cual se abre el Misterio, y es sólo desde esta relación que podemos hablar de fe.

Esta difícil relación entre la formalidad que es la fe y su contenido (del cual también podríamos predicar que *es* la fe), puede ser abordada en los términos clásicos planteados por Agustín de Hipona de *fides quae* y *fides qua*.<sup>94</sup> *Fides quae* se refiere al contenido de la fe, su dimensión objetiva o de verdades que se “creen” desde la *fides qua* o acto de fe. Muchos consideran, y con razón, que en la actualidad la *fides quae* parece vetusta y tradicionalista, y le dan el énfasis únicamente a la *fides qua*. Estoy de acuerdo con autores como César Izquierdo en que este hecho degenera la fe a mero inmanentismo –en individualismo, me atrevería a decir–.<sup>95</sup> Pero el polo opuesto tampoco es aceptable: tratar de rescatar a toda costa la *fides quae* a partir del énfasis de los dogmas y verdades de fe (que en el cristianismo son los misterios de la fe revelada) se convierte rápida y fácilmente en fanatismos conservadores. Conuerdo con Izquierdo en la necesidad de entender ambas *fides* como dos caras de la misma moneda, correlatos constitutivos de la misma fe, lo que concluye que no puede haber auténtico acto de fe (*fides qua*) sin un contenido que lo dinamice y sustente (*fides quae*). Pero también hay que afirmar que no puede haber un contenido de fe que no sea abrazado, recibido, pues como se ha señalado en capítulos anteriores: el don solo es don cuando se recibe y se com-parte.

No puedo, sin embargo, seguir a Izquierdo en todos sus planteamientos. Para él, la *fides quae* se refiere a las verdades reveladas por el cristianismo;<sup>96</sup> mientras que, por “contenido de la fe”, yo entiendo y me refiero al propio Misterio comprendido como Presencia inobjetiva. En estas reflexiones, la relación entre *fides quae* y *fides qua* ha de entenderse como la identidad que hay entre el dinamismo místico de la apertura radical del Misterio y el contenido propio del Misterio. En otras palabras, el contenido del Misterio es su propia *dynamis*. La fe, entonces, es aquel dinamismo vital que nos sintoniza según el dinamismo del propio Misterio abriéndonos a su encuentro y disponiéndonos a su relación. *Fides quae* y *fides qua* se interrelacionan en tanto contenido y forma que, en la mística, son tan sólo perspectivas que se refieren al mismo océano inefable pero vivible en la cotidianidad de la fe mística.

Por lo tanto, cuando más arriba se decía que el místico es todo aquel o aquella que realiza la experiencia de la fe, se refiere no a que el místico sea todo aquel o aquella que practique una religión, sino todo aquel o aquella que se dinamice desde esta apertura radical al Misterio. De modo que se puede encontrar este dinamismo místico de la fe en las personas y colectivos que operan desde la confianza y la esperanza y no desde la certeza y la expectativa. Tales colectivos y grupos humanos, que muchas veces son los más marginados, son aquellos que Esteva nombra las “mayorías sociales”.<sup>97</sup> Con

esta expresión, se refiere a aquellos que viven día al día la pobreza y cuya única fuente de apoyo es la esperanza; no el cálculo espectador más característico de las “minorías sociales” constituidas por el 1% dueño del 99% de los bienes. La insurrección en curso opera desde este dinamismo místico de la esperanza radical, apertura al Misterio más allá del afán de conquista y dominio; un dinamismo que gira alrededor de modos de vida que buscan la convivialidad y que se saben impermanentes, relacionales, dependientes de la comunidad, de los demás, de la Tierra, las estaciones, el clima, etc. Por eso “dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de Dios” (Lc. 6, 20). Es por esto que se puede decir que la mística “es un dispositivo radical de empobrecimiento”,<sup>98</sup> de abrazar la propia relatividad y la codependencia hacia el Misterio, la comunidad y el universo.

En el cristianismo, dicha actitud o dinamismo místico de la fe cobra el nombre de *vida teologal*;<sup>99</sup> mas tiene sus “equivalentes homeomórficos”<sup>100</sup> en otras tradiciones espirituales: *bhakti* en el devocionalismo hindú, *islam* en el mundo musulmán, *nirvana* en el budismo, *Atman-Brahman* en el *vedanta advaita*, fidelidad en el judaísmo, etc. ¿De qué actitud se está hablando? Todos estos términos se refieren, según Velasco, al mismo dinamismo: “un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo”.<sup>101</sup> Se refiere a la inversión de la intencionalidad. En otras palabras, la mística, en tanto que acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio, implica una aceptación: “la aceptación de esa Presencia que se ofrece, de su acogida por el hombre, en lo que, con vocabulario cristiano, designamos como actitud teologal y, refiriéndonos a su comienzo, resumimos como actitud de fe”.<sup>102</sup> En este punto, Velasco llega más lejos que Marion, puesto que el segundo –como se señaló en el capítulo anterior– llega a afirmar que el don no necesita recibirse, que simplemente se da. Esto dio pie a la discusión que trajo a colación las ideas de Méndez y Pickstock, con las cuales comulga más el planteamiento de Velasco, quien señala que no basta con la donación de la Presencia inobjetiva del Misterio, sino que requiere de la apertura y la aceptación de parte de la persona para poder activar el dinamismo de la fe.

La fe es, para Velasco, la acogida de la donación original de esta Presencia. Pero esta acogida radica, precisamente, en la relación de recepción y respuesta entre la persona y la Presencia. Semejante relación es de amor; de “comunicación”, diría Ignacio de Loyola: “el amor consiste en comunicación de dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante”.<sup>103</sup> Aparece la fe como inversión de la intencionalidad entendida como “la con-

versión del corazón, de una vida centrada en uno mismo, a una vida centrada en su verdadero centro que es Dios”.<sup>104</sup>

Si tuviera que resumir en pocas palabras la vida mística, lo haría con la cita anterior. Todo se sintetiza en el proceso mediante el cual la persona se va abriendo a la experiencia del Misterio a través del trascendimiento del *ego*, individualismo, intencionalidad espontánea, etc. Es importante tener muy presente esta nota constitutiva de la mística. Javier Melloni considera que los “códigos morales de las religiones no tienen otro fin que marcar los límites del *ego*”.<sup>105</sup> ¿Con qué objetivo? Con el de “avanzar en la transformación de tales instintos primarios, abrirlos a la alteridad y conducirlos finalmente a la comunión con la totalidad y su Fuente”.<sup>106</sup>

Como se señaló, este proceso tiene varias etapas y distintos nombres, desde el *faná* (extinción del *ego*) sufi hasta la *metanoia* (conversión/transformación) cristiana, pero todos hacen referencia a este rasgo fundamental de la experiencia mística: en la mística se deja de ser un *ego* autocentrado para introducirse en una realidad ontológica totalmente distinta. Algunos místicos hablan de fusión; otros, de unión; todos indican una condición existencial inédita. El tema, en sí mismo, es bastante amplio. El debate, sobre todo en las tradiciones monoteístas, sobre la unión y la fusión es muy encarnizado.

Velasco, siguiendo a la tradición, ejemplifica esta actitud de fe con el personaje bíblico de Abrahán: “Abrahán obedece el mandato incomprensible; se fía de Dios a pesar de todo y accede así a la fe cumplida que es confianza absoluta, en Dios solo y contra toda esperanza”.<sup>107</sup> Aparece, así, un rasgo fundamental de la fe como inversión de la intencionalidad: la *confianza*. La fe, en tanto acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio, implica el reconocimiento de la propia finitud. Reconocer la propia finitud implica, a su vez, superar la tentación de pensar que me sostengo a mí mismo, de que soy el centro de todo. “En esto consiste la radical confianza, en esto consiste la fe. Tal confianza contiene, por una parte, un radical descentramiento producido por la aceptación de ser desde otro y no disponer de la propia existencia”.<sup>108</sup> En la confianza, rasgo constitutivo de la fe, vemos de nuevo la inversión de la intencionalidad y el dinamismo contrahegemónico del que busco dar cuenta.

Por lo tanto, el dinamismo de la fe se refiere a esta reorientación de la mirada— reorientación del corazón— que implica la inversión de la intencionalidad. La fe es la transformación que comporta la inversión de la intencionalidad y que resulta en una actitud vital o un modo de estar en el mundo en clave de apertura y disponibilidad a la Presencia inobjetiva del Misterio. Tal fe escucha su llamado y actúa, en respuesta, con absoluta y radical confianza. Dicha fe es,

pues, un intercambio de dones. Vivir atento a dicha Presencia, en relación con ella: esto es la fe.

Se dijo ya que la mística era una experiencia, un paso del mero escuchar rumores sobre el Misterio a vivirlo personalmente. La dimensión experiencial no se contrapone con la fe, sino que la supone. La mística es experiencia en tanto que implica una transformación, una salida de sí como lo indica el prefijo *ex* en *ex*-periencia, mismo que aparece en éxtasis como contraparte del éntasis o entrar en sí mismo.<sup>109</sup> La fe, en tanto que experiencia, exige de la persona la adopción de una actitud y unas disposiciones que la dinamizan de una manera total en la lógica de la confianza. La fe es la actitud vital, el modo de estar en el mundo que surge de la inversión de la intencionalidad.

No hay que entender la fe como una mera creencia o la afirmación de verdades dogmáticas. Por el contrario, “es una actitud que comporta, según santo Tomás, ‘una transmutación del alma’, y provoca una reestructuración de todas las dimensiones de la persona en torno al nuevo centro de la existencia descubierto y reconocido por la actitud teologal”.<sup>110</sup> La fe implica, por lo tanto, una “transmutación del alma”, una reestructuración que, en el cristianismo, se conoce con el nombre de *metanoia* –y que tiene sus equivalentes homeomórficos en otras tradiciones–. Es una relación con el Misterio sin que esto signifique –y esto es importante– la supresión de “la distancia entre Dios y el creyente, experiencia insuperablemente oscura de Dios”.<sup>111</sup>

La mística es la vivenciación de la fe, lo que envuelve una transformación total del modo de estar en el mundo, transformación que se da como inversión de la intencionalidad. La vida y la actitud cambian por completo, y con ellas el conocimiento. Finalmente, la fe como inversión de la intencionalidad “no consiste principalmente en los sentimientos gratificantes o exaltantes que puede provocar en nosotros, sino en la orientación de la mirada, de la atención, de la voluntad, de la decisión en la dirección requerida.”<sup>112</sup>

En pocas palabras, se puede resumir todo lo dicho hasta ahora de la siguiente manera: la experiencia mística es la experiencia de la Presencia inobjetiva del Misterio que nos fundamenta y precede. Dicha toma de conciencia de la Presencia transforma totalmente a la persona, descentrándola de sí misma y centrándola en el Misterio (paso del ego al ser persona). De tal suerte, inaugura un nuevo modo-de-estar-en-el-mundo, al cual llamamos *fe* o actitud vital y existencial de acogida y respuesta al llamado-manifestación de dicha Presencia. La Presencia siempre lleva la batuta de la relación; pero, en tanto que es relación, no es mera inversión simple de la intencionalidad sino un intercambio co-creativo y erótico de dones como comunicación y comunión. Ello, puesto que se trata del deseo divino-humano por el otro. Si se pudo tomar conciencia de la Presencia inobjetiva del Misterio es porque

esa Presencia nos llamaba a escucharla de antemano. A esta transformación, o giro existencial de la persona, he llamado “inversión de la intencionalidad”.

¿Qué nos revela el dinamismo místico de la fe en términos de conocimiento? La fe está lejos de la claridad y la distinción cartesianas, al igual que se dinamiza desde otra lógica que no es la de la epistemología hegemónica. Según Marion, “la fe, lejos de destruir las preguntas mediante la prolepsis imbécil de una certeza bruta (...), puede abrir algunos abismos que ni siquiera toda la meditación del mundo podría entrever”.<sup>113</sup> La fe es conocimiento oscuro. La experiencia de los místicos “ha sido la experiencia de la fe, que no es claridad ni posesión, sino nostalgia infinita, sed abrasadora, ‘cauterio suave’, herida luminosa”.<sup>114</sup> La “noche oscura”<sup>115</sup> de Juan de la Cruz ayuda a comprender este hecho. Para Juan de la Cruz, la *noche* funge como purgación de todo aquello que no es Dios en las clásicas tres potencias escolásticas: entendimiento, memoria y voluntad. Esta doctrina queda expuesta sobre todo en dos de sus obras: *Subida al Monte Carmelo* y *Noche Oscura*. En ellas, el santo carmelita explica cómo cada una de las potencias se purgan o, para decirlo en otros términos, se van haciendo disponibles para que se dé la inversión de la intencionalidad como acogida de la Presencia inobjetiva del Misterio. En ese sentido, cada potencia se invierte, o se purga, o se hace disponible, según cada una de las virtudes teologales. A saber: la memoria con la esperanza, la voluntad con la caridad y el entendimiento con la fe.

Y es que estamos ante un conocimiento que da certeza, pero no es una certeza clara y distinta como lo es la cartesiana, sino oscura. En las experiencias místicas viene una certeza de que lo vivido es verdadero o, en palabras de Ignacio de Loyola, un “sin dudar ni poder dudar”.<sup>116</sup> Considero elocuente la siguiente cita de Teresa de Jesús en donde se puede apreciar muy bien esta certeza que, sin embargo, no es clara sino oscura:

Acá sí, que sin verse, se imprime con una noticia tan clara que no parece se pueda dudar; que el Señor esté tan esculpido en el entendimiento, que no se pueda dudar más que lo que se ve, ni tanto. Porque en esto algunas veces nos queda sospecha, si se nos antojó; acá, aunque de presto dé esta sospecha, queda por una parte gran certidumbre que no tiene fuerza la duda.<sup>117</sup>

Estamos, pues, ante una certeza de atributos enteramente singulares. Para empezar, la certeza no es igual en cada paso del camino místico: “porque así como (las noticias) son más exteriores y corporales, así tanto menos ciertas son de Dios”.<sup>118</sup> La certeza no tiene que ver, pues, con la credulidad o aceptación de los fenómenos experimentados. Mucho menos con la seguridad, el dominio y el control de la epistemología hegemónica. Se trata “de la

certeza que imprime –o esculpe, como dice santa Teresa– en el alma la realidad misma que se ofrece a ella en la contemplación”.<sup>119</sup> Sin embargo, esta certeza, aunque sea certeza, es oscura –y por lo tanto se da en la fe: “la cual [fe], aunque le hace cierto al entendimiento, no le hace claro, sino oscuro”.<sup>120</sup>

Esta oscuridad no se debe a una deficiencia en el conocimiento humano, “sino en la naturaleza misma de Dios, misterio insondable, noche impenetrable”.<sup>121</sup> Oscuridad que no es, como se dijo más arriba, una mera etapa del itinerario místico. En palabras de Velasco, sustentado por los grandes expositores de esta oscuridad como Juan de la Cruz, Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio, la noche o la oscuridad es “un elemento estructural de toda relación que el hombre pueda mantener con él (con Dios)”.<sup>122</sup>

En ese sentido, la mística en tanto que conocimiento es también un padecer. El conocimiento místico, la mística toda, es un padecimiento en los términos del Pseudo-Dionisio: “no sólo en saber sino en padecer a Dios”.<sup>123</sup> En palabras del mismo autor, la mística es esencialmente *teopática*; ello significa que la persona “más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece”.<sup>124</sup> San Juan de la Cruz lo explica de forma bella: el alma ha de ser “el mozo ciego que la ha de guiar a dónde ella no sabía ir”.<sup>125</sup> “De aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como la que recibe y como en quien se hace y Dios como el que da y como el que en ella hace”.<sup>126</sup>

El conocimiento místico, en tanto fe oscura, es la posibilidad de dar cuenta de un saber que abraza el pluralismo radical y la diversidad de mundos y saberes. La docta ignorancia de Nicolás de Cusa, que Boaventura toma como ejemplo de occidente no occidentalista, no es otra cosa más que el conocimiento por fe oscura. Este conocimiento opera asumiendo que aquello que conoce jamás agota lo conocido. Las y los místicos saben que la “revelación aumenta el Misterio, no lo desgasta”,<sup>127</sup> y que todo lo que queda por decir del Misterio desborda todo lo ya dicho sobre el mismo. En ese sentido, el saber místico abraza su propia ignorancia, abriéndose a las posibilidades de su propio error y deficiencia, límite e incompletud. A diferencia de la hegemonía de la epistemología del cientificismo, para la cual todo lo que no opere en sus propios términos no es saber en tanto se considera dueña del monopolio de la verdad, el saber contrahegemónico de la mística abraza la diversidad de mundos y saberes asumiéndose a sí misma como ignorante y al Misterio como inefable, inacabado, siempre dinámico, siempre inapropiable.

Tal es la relación entre mística, inversión de la intencionalidad y fe. Si la epistemología hegemónica se dinamiza desde la lógica de la abismalidad-totalidad-idolatría de la intencionalidad espontánea que busca el control, el dominio, la seguridad y la certeza, sustentando con ello el *ethos* del extractivismo

salvaje; la mística, por su lado, se dinamiza desde la inversión de la intencionalidad que deviene en la fe como dinamismo vital de apertura radical al Misterio, sustentado con ello un saber y un ethos que operan contrahegemónicamente en tanto su pura apertura deja siempre espacio a la diferencia, a lo otro, a lo desconocido indominable. La mística asume su propia contingencia y localización en tanto que el Misterio siempre es *prius* y *plus*. Considero que desde esta aproximación de la mística se puede dimensionar un saber contrahegemónico que opera desde la fe y la confianza y, por lo tanto, un saber apto para la insurrección en curso y la resistencia epistémica que busca la ecología de saberes, así como un mundo donde quepan muchos mundos.

Con todo, lo que me parece más relevante de este saber místico es su condición de performatividad. El hecho de que es un saber que se realiza en la práctica y en la experiencia, y no en la mera elucubración. Esta performatividad implica que el saber místico se concretiza en prácticas sociales que posibilitan la realización de este saber, resultando en organizaciones sociales como monasterios, *tarikas*, *ashrams* y distintos nuevos tipos de comunidades y grupos espirituales en la urbanidad y entre las juventudes. Estas prácticas van desde el ascetismo hasta modos concretos de aprender, comer, sanar, vestirse, hablar, habitar, trasladarse, etc. Considero, sin embargo, que, aunque Velasco, Panikkar, Certeau y otros autores citados abordan dicha dimensión, la dejan en un segundo plano, concentrándose más en una exposición de narrativa, histórica, filosófica o teológica. Habiendo expuesto en el primer apartado el dinamismo contrahegemónico de la mística en términos de fe y confianza, me dispongo a profundizar en la dimensión performativa de este saber místico en el segundo apartado.

## 2. La performatividad mística

### 2.1. Cuerpo místico

Si admitimos la noción que tiene Michel de Certeau de que la mística consiste en un determinado modo de enunciación que corresponde a un contexto específico y, por lo tanto, cabría hacer una “ciencia mística”,<sup>128</sup> podemos indicar –como lo hice en el primer capítulo– que la mística forma parte de lo que Boaventura denomina “Occidente no-occidentalista”; o por lo menos que existen místicas que lo son..., ya que no se puede negar que históricamente han existido místicas que se han aliado con el *status quo* de la época. La invención/construcción de la tradición de esta *ciencia mística* implica la posibilidad de rastrear una línea de pensamiento que iría desde el platonis-

mo, los Padres de la Iglesia, la mística medieval hasta llegar al siglo XVII y la sustantivación del término. Una etapa posterior consiste en la búsqueda de mística en otras tradiciones y culturas, forjando así un invariante humano –sin que sea un universal cultural–<sup>129</sup> cuyo estudio corresponde a la mística comparada.<sup>130</sup> La tradición mística tiene tanto una línea canónica como su respectiva heterodoxia, subrayando que esta invención de la tradición se sostiene por la negación de lo otro, de lo diferente que no fue suscrito a la mística canónica y que, por lo tanto, vive dentro de sí misma la tensión abismal de la hegemonía.<sup>131</sup> Sin adentrarme en esta problemática, me interesa señalar que en diálogo con esta tradición (en sus múltiples expresiones, las canónicas y las marginales), existen esfuerzos filosóficos para plantear desde este saber occidental no-occidentalista un otro modo de pensar que rompa con ciertos males de la razón hegemónica.

Carlos Arboleda Mora, respondiendo a la crítica de Janicaud al giro teológico, señala que el pensamiento de dichos autores no debe leerse como una contaminación de la fenomenología por la teología, sino como un esfuerzo por “ampliar la racionalidad filosófica a nuevos campos de la experiencia humana”.<sup>132</sup> Incluso llega a utilizar el término “crítica de la razón mística, no como una nueva región de la teología, sino como un desbordamiento de la fenomenología”.<sup>133</sup> Es interesante plantearse la posibilidad de una *crítica de la razón mística* que consistiría, quizás, en un refundamiento de la razón y en una ampliación de sus paradigmas. El problema con este planteamiento es que sigue encadenado a la idea de *razón*, postulado internamente abismal, colonial y patriarcal. Desde esta perspectiva se ve la dimensión mística como una parte, hasta ahora desconocida o marginada, de la razón que viene a ampliar nuestra visión, pero lo imperante seguiría siendo la razón. Lo racional ampliado y mejorado, mistificado, pero racional al final de cuentas. Esta postura implicaría que la mística es simplemente un nivel más profundo de conocimiento que supera –en su sentido de incluir e ir más allá– a los sentidos y a la razón. Este tipo de aproximaciones al saber místico encubren, por un lado, el ethos del extractivismo salvaje alimentado por la epistemología hegemónica de la razón, y, por otro lado, la potencialidad disidente y contrahegemónica de un ethos dinamizado desde la mística en tanto fe.

En ese sentido, una supuesta *razón mística* heredaría necesariamente los criterios de abismalidad-totalidad-idolatría que sustentan a la hegemonía de la razón. Esta afirmación no es de corte hipotético. Si se revisa la propia tradición mística, es evidente la contaminación de sus discursos por los criterios hegemónicos de la época. Tal es el caso de la *razón*, noción que desde sus orígenes opera desde una lógica dicotómico-jerárquica (ancestra de la abismalidad) y define la racionalidad en oposición al cuerpo. Semejante oposición

es importante pues de ella resulta una noción de mística entendida como desprecio al cuerpo y a la materia, mística *extra mundis* cuyo saber consistiría en una especie de contemplación pura de las formas eternas y la divinidad inmaterial.<sup>134</sup> Tal mística es hegemónica en tanto que opera desde la abismalidad-totalidad-idolatría, expulsando a la irrealidad toda una serie de experiencia y prácticas, ignorando la dimensión performativa del saber místico.

La lógica dicotómico-jerárquica de origen griego –particularmente pitagórico– divide al mundo en arriba/abajo, alma/cuerpo, hombre/mujer, verdadero/falso, etc. En tanto que no sólo distingue sino que jerarquiza, esta lógica está detrás de lo que Genevieve Lloyd denominó como la “masculinidad de la razón”.<sup>135</sup> Así, el principio superior del hombre ha de dominar sobre el inferior de la mujer. El alma ha de dominar al cuerpo. “Esta dicotomía será utilizada para asociar a la mujer con el principio inferior, al que se debe combatir y dominar: el cuerpo, la carne”.<sup>136</sup> Se identificaba cuerpo con sexo y éste con mujer. Los autores espirituales advertían siempre sobre los peligros que conllevaba frecuentar la compañía de mujeres. Por lo que, para el bien del varón e incluso por el propio bien de la mujer, el principio superior (razón, hombre) debía de mandar sobre el inferior (cuerpo, mujer). Debido a esto, las mujeres se veían religiosamente enajenadas de su camino espiritual –por no decir en la vida en general–, relegándoles únicamente dos posibles caminos: ser monja o esposa.<sup>137</sup> A continuación, me detendré en una aproximación feminista a esta problemática para desvelar la dimensión performativa de la mística que no ha sido muy tomada en cuenta debido al fantasma de la dicotomía-jerárquica que aún permea las narrativas y estudios sobre mística.

Es importante rescatar, entonces, a las mujeres místicas, cuya experiencia –debido al lugar de enunciación que ocupan dentro del discurso místico– muestra otras posibilidades de saber místico. Quizás las beguinas, ni monjas ni esposas, son el ejemplo más elocuente.<sup>138</sup> Las beguinas se reunían y forjaron su propio itinerario espiritual, su saber místico: “El fundamento de su saber no lo constituía tanto el conocimiento teórico como sus vivencias religiosas”.<sup>139</sup> Le daban mayor importancia a la experiencia vital que al conocimiento teórico. Pero no fueron las beguinas las únicas mujeres que trasgredían la hegemonía masculina e intelectual de la espiritualidad. Incluso mujeres más “canónicas” como Teresa de Jesús, Edith Stein o Teresita de Lisieux, o heterodoxas pero más contemporáneas como Simone Weil y Etty Hillesium, serán transparencias de místicas disidentes.

La cuestión es que la mística tiene más que ver con la afectividad que con el conocimiento, sin que excluya a este último. O mejor dicho, para la mística el conocimiento es siempre conocimiento amante. “De hecho, los místicos se proclaman poseedores de una ciencia no especulativa, sino de

amor; una ciencia basada en la propia experiencia, no en la mera teoría”.<sup>140</sup> Así, dice Adelina Sarrión, la mística se contrapone a la teología escolástica de la época medieval (y de toda teología más de corte racionalista). Frente al saber, teoría, razón, argumentos, disquisiciones y especulaciones de la segunda, la primera pone en alto el amor, la experiencia, la voluntad, los afectos y los deseos. Pareciera, además, que la “mística se ofrece como una posibilidad, en principio, abierta a todos los fieles sin distinción de sexo, nivel cultural o estado”.<sup>141</sup> En sus filas encontramos religiosos, laicos, seculares, creyentes y no creyentes, mujeres y hombres de todas las edades y de todos los contextos y estratos sociales. La estrecha relación entre la mística y aquello que la teología dominante consideraba como “lo femenino” le ha ganado a la mística fuertes persecuciones. Aquellos hombres místicos parecen incluso abrazar rasgos “femeninos”<sup>142</sup> del amor, el cuerpo y la sensualidad, como deja clara la poesía sanjuanista.<sup>143</sup>

No estoy tratando de afirmar que existe algo así como una “mística femenina” ontológicamente hablando o en el sentido de las “*gender-experiences*” de Dalmiya y Alcoff.<sup>144</sup> Soy más de la idea de Zenia Yébenes de que la asociación de las mujeres con la mística en su dimensión más corporal y extática “no es el resultado del descubrimiento de un universal femenino sino de un conjunto específico de restricciones sociales y culturales que afrontaron a finales de la Edad Media y a principios de la Edad Moderna”.<sup>145</sup> En este sentido, lo que la mística femenina nos revela no una especie de mística exclusiva de las mujeres (como si existiera algo así como un universal mujer, ocultando la diversidad de formas de ser mujer) proveniente del “eterno femenino” o de la condición biológica de las mismas,<sup>146</sup> lo cual sustentaría el binarismo identitario. Revela, más bien, aspectos de la mística que, debido a las narrativas de ocultamiento del poder/saber dominantes, se fueron haciendo de lado por identificarlas, desde dicho binarismo, con lo femenino. Por lo tanto, lo que el estudio de la mística femenina deja ver son dimensiones de la mística históricamente negadas –más no por ellas inexistentes, como el caso de Juan de la Cruz– y que enuncian un saber místico más complejo que la simplicidad de la contemplación hacia lo Uno más allá de las formas.

El dinamismo místico se mueve desde la inversión de la intencionalidad, dinamismo de la fe en tanto descentramiento del *ego* por medio del desquebrajamiento de este último desde la alteridad radical del Misterio. El cuerpo performado por la mística, lejos de fortalecer la idea del “yo”, lo desquebraja. Para Yébenes, el cuerpo no es símbolo de identidad sino de locura.<sup>147</sup> Su dimensión primordialmente de deseo lo vuelve transgresivo frente a la noción de un “yo” puro, inmune y trascendental. Este es un punto importante que ha aparecido en capítulos anteriores: el problema del sujeto. La lógica de

la epistemología hegemónica consiste en la construcción del individuo por medio de la lógica de la escasez. En cambio, la mística abre la dimensión de la persona, nudo de red de relaciones. En general, el giro teológico sigue, en tanto fenomenología, estancado en la idea de la subjetividad. No es, claro está, el *cogito* cartesiano solipsista, sino una subjetividad heterónoma fundada desde la alteridad y, por lo tanto, relacional. Sin embargo, sigue habiendo una noción fuerte de sujeto que aún no da cuenta lo suficiente de su radical relacionalidad comunitaria.

Ciertos feminismos, ciertas lecturas del psicoanálisis y la llamada “filosofía de la diferencia”,<sup>148</sup> ayudan a dar ese paso más allá del sujeto, paso necesario para entender cómo la mística, este dinamismo de empobrecimiento radical dinamizado desde la herida y la ausencia, es pura corporalidad performativa. Los análisis de Judith Butler en torno al duelo y a la precariedad de la vida pueden dar luces para pensar esta correlacionalidad radical inscrita en el propio cuerpo. Nuestra condición de vulnerabilidad desvela cómo nuestros cuerpos son socialmente constituidos, están en constante exposición y son susceptibles al amor y a la violencia. No los posemos, al igual que el sujeto no es autoposesión de sí mismo. Por ello, aunque “luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros”.<sup>149</sup> Ya no cabría hablar de sujeto ni de subjetividad, sino de procesos de subjetivación, en donde todos nos vamos haciendo entre todos. Somos personas, nudos de red de relaciones en vulnerabilidad y en pobreza radical. Mientras que la epistemología hegemónica en su patológica búsqueda por la certeza y la seguridad encubre este hecho, la mística lo radicaliza, lo asume y lo desvela.

Así, retomando a la mística Ángela de Foligno, Yébenes señala que “será el cuerpo el lugar de invención experimental *de la divinidad desconocida*”.<sup>150</sup> El cuerpo, parafraseando a Yébenes, es este espacio de interludio en donde acontecen el deseo y el éxtasis, es el testigo elocuente y mudo de un saber físico pero indecible. La mística “se va trazando en mensajes ilegibles sobre un cuerpo transformado en emblema o en un memorial grabado por los dolores del amor”.<sup>151</sup> El cuerpo de los místicos es texto, texto que “nos permite desplazar la pregunta de saber lo que es pensar según la respuesta dada por Descartes, y oponer una visión experimental, lateral, donde pensar quiere decir pasar, exceso hacia el otro, éxtasis mortal de la identidad”.<sup>152</sup>

El saber místico traspasa y performa el cuerpo. Pero hay que entender “cuerpo” en un sentido más amplio y considerar también las prácticas sociales. Esto lo muestra de igual modo la mística femenina que, frente a la teología masculinista centrada en el *logos*, se concentra en “prácticas diarias meditativas para inscribir en los cuerpos la huella de una presencia y de una

ausencia”<sup>153</sup> en clave de erotismo espiritual (como lo señalé en el capítulo II con Pickstock). *Eros*, deseo de la alteridad, será la tónica de una transgredida *integridad del yo* por medio de la apertura *a lo otro*. Se diluyen los binomios interioridad/exterioridad, alma/cuerpo. La mística es revolución simbólica. Ante el conocimiento racionalista del sacerdote, se contraponen “el conocimiento femenino y abismático de los temblores de la carne; ese conocimiento que pasa por el cuerpo, alterando muchas veces el tejido social”.<sup>154</sup>

Valiéndome del modo de proceder de las epistemologías feministas y habiendo no sólo dado cuenta del ocultamiento de la mística femenina sino de lo que su desocultamiento nos revela de la mística como experiencia, me interesa poner el acento en esta dimensión performativa de la mística que construye cuerpos y modos concretos de vida. Como mencioné, este es un rasgo de la mística que se deja en segundo plano precisamente por considerarse conocimiento práctico o “trabajo de mujeres”, asociado con el cuerpo y la sexualidad, el deseo y *eros*. Sin embargo, lo encontramos en la vivencia y narrativa mística. Yébenes cita a Denise Despres y su señalamiento de que en el franciscanismo existe una contemplación activa que busca irse haciendo al modo de Cristo. Esto es performatividad de la mística en los cuerpos y modos de vida. La misma intención tiene Ignacio de Loyola cuando, en los *Ejercicios Espirituales*, pide “conocimiento interno del Señor Jesús, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”.<sup>155</sup> El *conocimiento interno* ha de leerse en clave de un deseo profundo, interior, de encarnar más y más la carne y vida de Jesús en cada acto. Este es el espíritu detrás de la clásica *Imitación de Cristo*,<sup>156</sup> que en tiempos más modernos se optará por entenderla como *seguimiento*.

El cuerpo de místicas como Ángela de Foligno vuelve a ser un texto elocuente. Ángela desea la fusión imposible, dice Yébenes: fusionarse totalmente con el cuerpo de Cristo. Tal unión es una identificación imposible; tal imposible apropiación del *otro*, sin embargo, se vuelve un deseo insoportable, una herida de amor, como señalan las y los místicos. Semejante herida deja hueco, performa subjetividades y colectividades enteras: un hueco que modifica la estructura del sujeto, lo convierte en “apertura deseante” dice Yébenes. Ángela, así como todas las místicas y místicos, vive desde esta herida desestructurante que se materializa en el texto de su cuerpo y de su vida cotidiana, fundando modos concretos de existencia y, por lo tanto, un saber místico que, aunque mudo (no conceptual aunque sí elocuente en lo simbólico), podríamos categorizar como saber práctico de vida. Saber inefable, indecible, pero encarnado, tatuado en el cuerpo. El grito de Ángela, ese grito transgresor de todo lenguaje y sentido, el grito de su primer éxtasis culmina con el grito de su muerte que rezaba: “*joh nada desconocida!, joh nada desconocida!*”.<sup>157</sup>

## 2.2. Espiritualidad y forma-de-vida

A diferencia de la epistemología hegemónica, que opera mediante la conceptualización de la realidad imponiéndole formas que le sean útiles para su manejo y control –recuérdese que para dicha epistemología conocer es dominar y controlar–, el saber místico opera desde la performatividad. Es un saber práctico que se lleva a cabo en su realización, construyendo formas concretas de vida que se dinamizan desde la fe y la confianza. Mientras que, en la epistemología hegemónica, el sujeto impone los criterios del conocimiento –siendo éste no sólo la condición de posibilidad del mismo sino su fuente y medida–, en el saber místico la persona pasa por todo un proceso de transformación –inversión de la intencionalidad– por medio de prácticas y vivencias que la van sintonizando con la apertura radical al Misterio o fe.

Michel Foucault dedicó sus últimas investigaciones a la problemática de las prácticas de subjetivación, navegando por ideas importantes para estas reflexiones.<sup>158</sup> Le interesó particularmente la noción de *epimeleia heautou* o inquietud de sí, la cual estará presente en los mundos griego, heleno, romano y, finalmente, cristiano. La *epimeleia heautou* consiste en una actitud y una serie de acciones o prácticas ejercidas sobre uno mismo, por medio de las cuales el sí mismo se hace cargo de sí, transformándose y purificándose. Durante siglos, la *epimeleia heautou* estuvo estrechamente relacionada con el conocimiento y la verdad, indicando que el conocimiento era un camino de transformación interna que capacitaba para conocer la verdad. Esto fue así, indica Foucault, hasta el “momento cartesiano”.<sup>159</sup> Con ello, Foucault no quiere decir que en Descartes todo haya cambiado, sino que de la mano de la evolución de la *epimeleia heautou* se fue dando una transformación que poco a poco condujo al cogito cartesiano. Este momento consiste en la descalificación de la *epimeleia heautou* y su desplazamiento por la *gnothi seauton* o conócete a ti mismo. El énfasis en el autoconocimiento condujo poco a poco a la implantación del sujeto como piedra angular del conocimiento. Se estaría, aquí, frente al germen de la epistemología hegemónica.

Desde la *epimeleia heautou*, Foucault aborda la espiritualidad como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”.<sup>160</sup> Espirituales son las prácticas de índole ascética, las prácticas transformadoras que modifican al sujeto de tal modo que sea capaz de tener acceso a la verdad –lo cual implica que la mera estructura del sujeto no es suficientemente apta para conocer la verdad–. No basta con el acto cognitivo, sino que es precisa una modificación radical, a tal grado que llegue a renunciar a sí mismo en aras a este acceso. “La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego

el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad”.<sup>161</sup> Sin esta transformación, no hay conocimiento. Este conocimiento experiencial, conocimiento performativo, ha tenido dos formas fundamentales, por lo menos en Occidente: *eros* y *askesis*, ambas comentadas ya en las secciones anteriores del libro. Se trata del dinamismo de amor/deseo que conduce a un trabajo sobre sí mismo hasta finalmente llevar a la transformación necesaria para conocer. Todo este trabajo espiritual, indica Foucault, tiene sus “efectos de contragolpe”.<sup>162</sup> El sujeto no sólo es transformado en estas prácticas –transformación, dice Foucault, que no es del individuo sino “del sujeto mismo en su ser sujeto”–<sup>163</sup> sino que esta transformación es la condición de posibilidad para la verdad y con ella se abren la bienaventuranza y la salvación.

De este modo, espiritualidad, bienaventuranza y conocimiento estaban ligados por un proceso de transformación radical del sujeto. El acceso a la verdad no dependía de un puro acto de conocimiento sin ser “acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto”.<sup>164</sup> Todo esto cambió en la Edad Moderna. Desde este momento, el puro acto de conocimiento sustentado en la autoevidencia del sujeto será suficiente para suponer que se tiene acceso a la verdad. Ya no parecería necesaria la transformación del sujeto, lo cual no implica, de acuerdo con Foucault, que el conocimiento en la Modernidad se dé sin condiciones, sino sólo que ahora la espiritualidad no perfla entre ellas. Para la Modernidad, las condiciones del conocimiento son internas al propio acto de conocer, reglas internas como “condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto a conocer”.<sup>165</sup> Este cambio de condiciones implicó una especie de cambio de paradigma epistemológico. Se pasa del conocimiento como espiritualidad –es decir: conocimiento performativo que exige la transformación del sujeto o, para decirlo en los términos de estas reflexiones, exige la inversión de la intencionalidad, la apertura radical al Misterio– al momento moderno donde el sujeto es capaz de verdad colocándose a sí mismo como principio y fin del conocimiento.

Las anteriores reflexiones de Foucault ayudan a entender mejor la dimensión performativa de la mística. El saber místico, tal como se entiende en estas reflexiones, es un saber performativo que se realiza al ejecutarse y que transforma a la persona inaugurando un dinamismo vital de apertura radical al Misterio. Desde este dinamismo, el saber místico va construyendo sus prácticas, su mundo, sus relaciones y hábitos de vida. Por su dinamismo, la mística entendida como camino, *ethos* que deviene en prácticas sociales, es contrahegemónica.

Según Juan Arnau, uno de los traductores y estudiosos del budismo más importantes en lengua hispana, especialmente del budismo *mādhyamaka* o de la *vía media*, la noción de “tecnología del yo” de Foucault puede ser aplicable a la noción budista de *bhāvana* o “cultivo mental”, el cual engloba una serie de prácticas meditativas que resultan en una “cultura mental”.<sup>166</sup> Por medio de estas *bhāvana*, el practicante puede llegar a percibir “esa dependencia” entre todas las cosas o *pratītyasamutpāda* (contingencia e interdependencia).<sup>167</sup> *Bhāvana* –“un cultivo que atiende no tanto al objeto como a las predisposiciones que hacen posible su aprehensión”,<sup>168</sup> tal y como señala Foucault que era entendida la espiritualidad– junto con *śīla* (conducta moral) y *āgama* (tradición textual) constituyen el abrigo mediante el cual el caminante de la *vía media* transita su proceso performativo y místico. Considero que, en muchas tradiciones espirituales –por no decir que todas–, está presente esta dimensión que ahora expuse en términos budistas y cristianos. Podemos verla en la dimensión performativa que suponen los cinco pilares de islam: *Shahada* o profesión de fe, *Salat* u oración, *Zakat* o caridad, *Swan* o ayuno, y *Hajj* o peregrinación a la Meca. Similar aseveración se puede hacer de los *yogasūtra* de Patañjali y de muchos textos o tradiciones más.

Sin embargo, existe un problema en el planteamiento de Foucault. Giorgio Agamben formula el problema en los siguientes términos: si en la *epimeleia heautou* “aquello que se cuida es el sujeto mismo de las relaciones de uso con los otros, el riesgo es aquí que el sujeto activo del cuidado se configure a su vez en una posición trascendente como sujeto respecto de un objeto”.<sup>169</sup> En otras palabras, pareciera que entender la espiritualidad como estos ejercicios transformadores y performativos que posibilitan el acceso a la verdad encallara al final en la misma problemática de la epistemología hegemónica al sostener un sujeto trascendente que actúa y se cuida a sí mismo, transformándose y, por lo tanto, conquistando de cierta forma la verdad y el saber. Seguimos en la lógica de la dominación, de la hegemonía. La mística, por su parte, se opone siempre a la idea de que a Dios se le conquista. Contra esto argumenta toda la filosofía de la inversión de la intencionalidad de Marion, Lévinas y Velasco; los místicos y místicas cristianos, las propias enseñanzas budistas, etc. Por esta vía, se estaría volviendo al punto de inicio.

La pregunta que correspondería sería, entonces: ¿se puede pensar una relación consigo mismo que no opere desde la lógica hegemónica del dominio y la posesión? ¿Existe una forma-de-vida que no se dinamice desde dicha hegemonía? Creo que, de cierta forma, estas preguntas están detrás de las investigaciones de Agamben. Me parece que una posible vía para trabajar estas problemáticas parte de la noción de “uso” como una modalidad del sí mismo que no se mueve en la lógica de la posesión y el dominio.

Agamben indica que Foucault, al no prestarle suficiente atención al “uso” y, en su lugar centrarse en el “cuidado”, acabó repitiendo el gesto platónico del *arché* o el mando que tiene el alma sobre el cuerpo. Sin embargo, Agamben rescata las reflexiones de Foucault centradas en el sadomasoquismo. Aquí se parece indicar una relación de puro uso “que no conoce sujeto y objeto, agente y paciente”.<sup>170</sup> El puro uso del cuerpo que se da en el sadomasoquismo y que transgrede las escisiones entre el sujeto y el objeto, entre la actividad y la pasividad, hacen que el sujeto se experimente en su propia desubjetivación. Estas primeras indicaciones perfilan al *uso* como una noción que, al ir más allá de la escisión sujeto/objeto y, por lo tanto, de la primacía de uno de los dos, puede iluminar a la idea de un saber místico performativo contrahegemónico. Pero ¿qué es el uso?

En el libro en cuestión, Agamben reflexiona primordialmente alrededor de la figura del esclavo, a quien le corresponde la definición de *aquel que hace puro uso de su cuerpo*. No seguiré la línea argumentativa de Agamben alrededor de la noción de esclavo –aunque la retomaré más adelante–, sino que me centraré en la primera parte del libro tratando de entender mejor a qué se refiere la noción de “uso”. Lo primero que hay que decir es que el uso (en este caso del esclavo) es distinto al instrumento productivo. No hay sentido productivo en el uso, sino pura practicidad. En otras palabras, así como el esclavo –a diferencia del zapatero o el carpintero– no produce obra en tanto que es puro uso de su cuerpo, el uso es una noción más allá de la productividad (*poiesis*).

No hay, como tal, en el mundo antiguo una noción de *trabajo*. El uso es una actividad que no se produce con el fin de una obra externa y enajenable. En el uso, dice Agamben, la *enérgeia* está en la misma acción y no en la obra producida. Estamos ante un paradigma de la actividad humana. Indica Agamben “que no es reducible al trabajo ni a la producción ni a la praxis”.<sup>171</sup> De tal modo, pareciera que esta actividad improductiva que es el uso se ubica en el umbral de antiguas dicotomías como instrumento y cuerpo o *poiesis* y *praxis*; asimismo, hay que subrayarlo, el de sujeto y objeto.

Ubicado en esta “zona de indeterminación” entre el sujeto y el objeto, el agente del uso es “de algún modo también objeto y lugar de la acción”,<sup>172</sup> activo y pasivo simultáneamente. El dinamismo del uso no es el de la epistemología hegemónica del sujeto que intencionalmente se dirige al objeto. Tampoco es una inversión simple donde reine la pasividad del agente desde la unilateralidad del objeto (llámese este *otro* o *fenómeno saturado*). El uso (*chrésthai*) “expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un determinado ente”.<sup>173</sup> Por lo que, “usar el cuerpo, “significará entonces la afección que se recibe en cuanto se está en

relación con un cuerpo o con cuerpos.”<sup>174</sup> La visita nos constituye en visitantes, el pasear en paseantes. El uso, al ser uso de sí mismo haciendo uso de algo, me afecta por ese algo constituyéndome a mí mismo “como aquel que hace uso de ese algo”.<sup>175</sup> Agamben habla de una relación de “absoluta y recíproca inmanencia”, en donde usar algo “se trata, ante todo, del ser del propio usante.”<sup>176</sup> La desactivación, dice Agamben, del sujeto y el objeto en tanto inoperosos deja vislumbrar “el uso como nueva figura de la praxis humana.”<sup>177</sup>

Desde esta nueva figura habría que releer las investigaciones que Foucault hace de las prácticas de sí. En los estoicos, por ejemplo, el uso no tiene nada que ver con la obtención de un fin predeterminado. Se trata más bien de la pura relación del viviente con su cuerpo. En la familiaridad (*okéiosis*) estoica, la cual Agamben relaciona con el uso, no se da la constitución del individuo como algo substancial sino como pura relación de uso consigo mismo. En cada uso de sí el viviente se experimenta como puro uso de sí, como pura relación de uso con el mundo, sin *telos* y sin substancia individual trascendente e inmutable. Dicho en otros términos, usar de sí “significa no pre-suponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada.”<sup>178</sup> No habría sustancia del sujeto, ni hipóstasis más allá de la pura relacionalidad del uso. Ser sería uso, sin *ousía*, pura relación más allá de la diferencia ontológica: “Es preciso que el sí mismo se constituya primero en el uso fuera de toda sustancialidad para que algo así como un sujeto –una hipóstasis– pueda decir: yo soy, yo puedo, yo no puedo, yo debo”.<sup>179</sup>

Agamben ubica al uso en el umbral que separa la potencia y el acto en Aristóteles. En dicha distinción se sostiene la sustancialidad del sujeto trascendental al acto en tanto que decide cuando actualizar y cuando no, y de la potencia en tanto poseedor de la misma. El uso es hábito, siempre puro uso y relación. No hay sitio, dice Agamben, para un sujeto que sea propietario del hábito y que pueda ponerlo o no en obra. “El sí mismo, que se constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es otra cosa que esta relación.”<sup>180</sup> El uso no pertenece por lo tanto a ningún sujeto. Un pianista –por seguir el ejemplo utilizado por Agamben– no es dueño de su uso, sino que es el puro uso de su sí mismo en tanto pianista. “El uso, como el hábito, es una forma-de-vida y no el saber o la facultad de un sujeto.”<sup>181</sup> No hay pues sujetos poetas, carpinteros, músicos o místicos que desde su voluntad ponen en acto su potencia. Lo que hay son vivientes, dice Agamben, que desde su uso en el mundo hacen experiencia de sí constituyéndose como usantes, como formas-de-vida.

Podemos aplicar algunas ideas de Agamben a lo que hemos estado diciendo de la mística. Creo que tiene sentido decir que la mística no es la actualización de una potencia que un sujeto trascendental posea en sí mismo

guardada –no hay sí mismo que guarde nada y nada que pueda ser guardado–. El problema que representaba el planteamiento de Foucault encuentra así una posible resolución. Esclarecedoras las palabras que Agamben dedica aquí a los franciscanos. La pobreza franciscana, entendida como una renuncia del mundo y al derecho de propiedad, no es al final lo suficientemente radical porque reivindica el derecho de un sujeto o colectivo a renunciar a un derecho. Sigue primando la intencionalidad. Lo que hubiera sido realmente radical, dice Agamben, sería pensar la pobreza no desde un acto de renuncia, “sino, por decirlo así, en la naturaleza misma de las cosas”,<sup>182</sup> como la inapropiabilidad intrínseca del mundo y del sí mismo en tanto pura relación de uso. El estado de justicia del mundo como lo inapropiable permitiría dar cuenta de una pobreza más allá de la decisión del sujeto, pobreza fundada en el “estado del mundo”.<sup>183</sup> El uso, y no el control o el dominio intencional, se vuelve así la única relación posible con un mundo inapropiable.

La mística, lo inapropiable por antonomasia, podría ubicarse en el umbral del uso. El místico sería no aquel que posee, sino que entra en relación de uso con el Misterio, haciendo uso de sí mismo con el inapropiable Misterio. Habitándolo, pues, como señala Agamben, el uso implica oscilar entre la patria y el exilio del habitar.<sup>184</sup> La noción del *habitar* –que hace pensar en Illich y su texto *El arte de habitar*–<sup>185</sup> abre la posibilidad de pensar, desde el uso, un saber místico performativo que devenga en modos de vida concretos, en pura relacionalidad, más allá de la distinción sujeto/objeto, más allá de la de la epistemología hegemónica.

Un tema clásico en la literatura mística es el problema de la gratuidad, del papel que juega la subjetividad y la ascesis en el camino místico. En general, los y las místicas concuerdan en el hecho de que la vida mística es un proceso de descentramiento del propio *yo* y un paso a vivir una vida dinamizada desde la divinidad (“ya no vivo yo, Cristo vive en mí”).<sup>186</sup> En ese sentido, la vida mística no se refiere a una especie de conquista del sujeto que escalando niveles alcance alguna meta. Al contrario, se trata justamente de acoger cada vez más el don divino. En palabras de Teresa de Jesús, la vida mística de “ninguna manera me parece se puede entonces ignorar no ser cosa fabricada de nosotros.”<sup>187</sup>

Sin embargo, como bien lo expone Foucault en la obra citada, la mística implica una transformación total de la subjetividad que de cierto modo supone mucho de parte del sujeto. Así, Teresa de Jesús señala que el conocimiento propio “es el pan con que todos los manjares se han de comer”.<sup>188</sup> Juan de la Cruz, a pesar de subrayar que las auténticas noches son las pasivas en donde Dios es quien actúa en el alma, reconoce la importancia de las noches activas en donde es la persona quien busca su purgación.<sup>189</sup> Por su parte, Ignacio de

Loyola en las anotaciones a los *Ejercicios Espirituales* deja clara una y otra vez la importancia de que el sujeto tenga “gran ánimo y liberalidad”.<sup>190</sup> Por tanto, la mística está sumergida en esta paradoja en la que la persona tiene que hacer mucho para tratar de no hacer nada y dar así cabida a la acción de Dios.

Considero que la noción de *uso* de Agamben supera esta paradoja asumiéndola como el umbral donde se puede jugar una relación inoperosa, improductiva, más allá del binarismo sujeto/objeto, en donde el sí mismo es pura relacionalidad con lo inapropiable. Si la mística es la relación que se tiene con el Misterio, ¿se podría hablar de una relación de uso con el Misterio? ¿Será que precisamente el uso sea la relación posible con el Misterio? Si esto es así, y si el sí mismo al pasear se constituye como paseante, la relación de uso con el Misterio sería lo que constituiría al sí mismo como místico. La mística no sería la puesta en acto de una potencialidad, ni tampoco la mera pasividad de un don unilateral del Misterio, sino la relación de uso que se tiene con lo inapropiable, relación que es pura relacionalidad y que constituye una forma-de-vida.

Entiendo que estas aseveraciones no pueden concluirse necesariamente de los planteamientos de Agamben, ya que el filósofo no está abordando estos temas de forma directa. Reconozco que me estoy valiendo de estas reflexiones para dar forma a mí propio argumento, el cual, sin embargo, creo sostener suficientemente. Según lo que planteo, la mística es una *forma-de-vida*. En estrecha relación con la noción de uso, la *forma-de-vida* es para Agamben “una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.”<sup>191</sup> Más allá de la apropiación de la hegemonía de la epistemología de la abismalidad-totalidad-idolatría, la forma-de-vida indica “una vida que se vincula tan estrechamente a su forma que se hace inseparable de ella.”<sup>192</sup> Se trata de una reflexión alrededor de la formalidad, del dinamismo, como lo he estado haciendo durante todo el capítulo. Para dar cuenta del dinamismo de la forma-de-vida, Agamben estudia en *Altísima pobreza* las reglas monacales como un dinamismo que, más que dispositivo legal, son un *arte*. Antes de dialogar con Agamben en este punto, quiero señalar que, aunque la aproximación que hace del monacato como una forma-de-vida que abraza lo inapropiable y de cómo la mística deviene en prácticas sociales —en este caso, los monasterios—, no por ello debe entenderse que el monacato o vidas como las sacerdotales, eremitas o monjiles sean los únicos ejemplos de ethos desde la mística.

Según Agamben, el monasterio fue quizás el primer lugar en donde la vida se presentó como arte. Arte entendido en el sentido foucaultiano de “una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante.”<sup>193</sup> Arte como saber performativo, como saber práctico que va transformando a la persona, el

colectivo y la realidad. En ese sentido, la regla monacal no es una vida legalizada en donde se tengan que observar ciertos comportamientos. Es, en cambio, la identificación plena de la vida de la persona con su *forma vivendi*. Esta es la finalidad del voto. No un contrato legal, sino la producción de un “habitus en la voluntad, cuyo resultado único será una cierta forma de vida común.”<sup>194</sup> La vida en el monasterio, en tanto ejemplo de vida dinamizada desde el afán místico –apertura radical al Misterio, vida dinamizada desde la fe– gira alrededor no de un contenido que se busca alcanzar, sino de la pura formalidad del *habitus*, de su forma-de-vida.

Agamben señala que estas reglas monásticas pertenecen a la categoría de reglas constitutivas: reglas “que no prescriben un cierto acto ni regulan un estado de cosas preexistente, sino que ellas mismas hacen realidad ese acto o ese estado de cosas.”<sup>195</sup> En ese sentido, la forma-de-vida es “el conjunto de reglas constitutivas que la definen.”<sup>196</sup> Lo importante es señalar la indiferenciación entre regla y vida, entre vida y formalidad, entre conocimiento y performatividad. Michel de Certeau se acerca a esta noción de las reglas constitutivas recuperando para el lenguaje místico los actos *performativos* de J.L. Austin. El lenguaje místico, la vida mística, se dinamiza por el deseo, el *voló* dice Certeau, el cual resulta en un “discurso performativo extremo: con su expresión crea una realidad.”<sup>197</sup> En los actos performativos el lenguaje “hace lo que dice”. A diferencia de los actos *constatativos*, actos que buscan afirmar una verdad, los actos performativos no buscan afirmar ninguna verdad independiente de la propia afirmación, por lo que no exigen la existencia de una realidad o conocimiento anterior a lo que dicen.<sup>198</sup> La especificidad de estos actos es que hacen lo que dicen. Por lo tanto, “cada gesto del monje, cada actividad manual, por humilde que sea, se convierte en una obra espiritual, adquiere el estatuto litúrgico de un *opus Dei*.”<sup>199</sup>

Para Agamben, el franciscanismo es el modelo en donde la regla y la vida coinciden, más allá del derecho y la voluntad propia, en forma-de-vida. El autor señala que “la *forma vivendi* de los frailes menores es, por el contrario, la vida que se mantiene no sólo en relación con las cosas, sino también consigo misma en el modo de la inapropiabilidad y del rechazo de la idea misma de una voluntad propia”.<sup>200</sup> Más allá de su franciscanismo, lo que Agamben abre es la posibilidad de pensar un dinamismo vital cuya formalidad sea su contenido. Una forma-de-vida que esté más allá tanto de la epistemología hegemónica de la intencionalidad espontánea y conquistadora, como de la mera inversión simple. La forma-de-vida, en tanto puro uso, da pie para pensar una inversión de la intencionalidad, un dinamismo místico que sea pura formalidad, vida que se dinamiza desde la fe en tanto apertura radical al Misterio; dinamismo que opera en cada acto de la persona, forjando una vida dinamizada desde la fe y la

confianza; un saber místico de vida cotidiana en donde comer, habitar, aprender, dormir, sanar se dinamizan desde dicha fe: vida mística.

Para finalizar, me parece interesante retomar el tema del esclavo. Es muy común que la esclavitud aparezca en la literatura mística como metáfora de la relación entre la persona y Dios. Veamos, por ejemplo, las siguientes palabras de Teresa de Jesús: “¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios”.<sup>201</sup> Aunque parto de la convicción de que la esclavitud en todas sus formas, desde las antiguas hasta las actuales, es una aberración que debe ser combatida, ¿no será que la literatura mística encerraba un profundo mensaje al dibujar la imagen del esclavo como arquetipo de la relación con la divinidad? Para la espiritualidad actual esta metáfora sabe a algo aborrecible, ¿pero no valdría la pena rescatar su mensaje de fondo? El *bhakti* de la India, principalmente expuesto en el sagrado texto del *Bhagavad-gītā*, habla de ser sirvientes, servidores o siervos de Dios. Según esta corriente, al dinamizarse desde el servicio a Dios el sirviente deja de producir *karma* (acción). No significa que no se actúe como tal, sino que las acciones no enredan ni causan frutos. Estamos ante una acción inoperable, infructuosa, como la del esclavo según Agamben. El mismo esquema aparece en otras tradiciones como la cristiana o la islámica, incluso en tradiciones no-teístas como la budista o no-dualistas como el Tantra o la no-acción del *Tao*. Actuar desde el dinamismo inoperante de esta relación con la divinidad (representada con la metáfora de la esclavitud) nos sumerge en la no-actuación del uso, en la forma-de-vida que diluye la intencionalidad espontánea del sujeto invirtiéndola en la corriente mística de una vida dinamizada desde el Misterio.

Confirmo de este modo la hipótesis panikkarniana de que si es posible pensar un saber contrahegemónico este ha de dinamizarse no desde la certeza y la seguridad, sino desde la fe y la confianza. La mística, dinamismo vital de apertura radical al Misterio, es un dinamismo contrahegemónico fértil para un saber igualmente contrahegemónico que busca construir el mundo nuevo. El saber místico es un saber performativo que se encarna en el mundo, que se va haciendo en la vida diaria; un saber que más que contenido o verdades consiste en un dinamismo vital, el de la fe, desde el cual se relaciona con la inapropiabilidad de la realidad y que atraviesa al sujeto destruyendo su espontaneidad radical. Es un saber de la pura relación de uso que deviene en forma-de-vida, ethos, prácticas contrahegemónicas concretas. Extinción del yo (subjetivo o individual) que da paso a la pura formalidad de la forma-de-vida mística, la pura relación de uso, el existir como mero dinamismo de fe que concretiza la *comunalidad* y la *condición nosótrica* del ser. No hay más substancia, hay puro dinamismo. Este es un saber del cuerpo, simbólico, misterioso, erótico, ascético, transgresor, orgásmico.



## IV

### EL SISTEMA DE CONOCIMIENTO MÍSTICO

Toda práctica social supone y reproduce conocimientos. El clásico debate entre si lo ideal condiciona lo material (idealismo) o si las condiciones materiales crean las ideas (materialismo), no es más que una pregunta curiosa estilo quién fue primero, el huevo o la gallina. La distinción entre teoría y práctica no es más que una diferencia metodológica que no tiene correlato en la operatividad social. Toda teoría es práctica y toda práctica es teórica. Ya lo indicaba Marx en su II tesis sobre Feuerbach,<sup>1</sup> en donde señala que la verdad no radica en lo teórico sino en lo práctico o, para leerlo en términos de la performatividad del saber místico aquí descrito, la verdad se juega en la praxis. Praxis, acción-reflexión, sería más adecuada para expresar la correlacionalidad entre los conocimientos y los modos concretos de vida. Lo que hay son dinamismos epistémico-sociales en donde las prácticas se dinamizan desde un saber y lo refuerzan al ejercitarlo, y en donde los saberes impulsan y refuerzan ciertas prácticas. Entender esta relación entre conocimiento y prácticas sociales como dinamismo es entenderlo como forma-de-vida o como *habitus*. Para Pierre Bourdieu, el *habitus* son *estructuras estructurantes estructuradas* en donde hay una co-determinación entre las prácticas y los saberes.<sup>2</sup> Estructuras que estructuran pero que a su vez son estructuradas. Esta correlacionalidad sostiene la problemática tratada en todo este libro y justifica la urgencia de una resistencia epistémica.

En este capítulo final me dispongo a abordar las consecuencias de lo reflexionado hasta ahora, para tratar de responder a la pregunta que dio inicio a estas investigaciones: ¿en qué consiste la inversión de la intencionalidad que se da en el saber místico en tanto que fe y cuáles serían sus rasgos disidentes frente a la epistemología hegemónica? En los capítulos II y III quedó expuesto el dinamismo místico, el dinamismo de la fe en tanto inversión de la intencionalidad. Esta inversión es lo que hace a la mística un dinamismo contrahegemónico. La mística como saber, además, no es mera elucubración

o contemplación celestial, sino performatividad, transformación de la persona y comunidad fundando una forma-de-vida que atraviesa al cuerpo y deviene en prácticas sociales concretas.

Cabe preguntarse si después de haber señalado todas estas características, es prudente hablar de una *epistemología mística*. A pesar de la profunda crítica que este libro ha elaborado contra la epistemología hegemónica e incluso contra la idea misma de epistemología, hay que reconocer que en la mística no cabe renunciar sin más a los criterios místicos del conocer (recuérdese que por epistemología entiendo la definición de Boaventura de condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido). Considero que esto vale para distintas tradiciones, tanto para la cristiana, pero también, por ejemplo, para la budista, específicamente cuando pone como criterio lo útil (*upāya*) que ciertos debates o saberes pueden ser para la liberación. La crítica a la epistemología no ha de llevarnos al abandono de la misma, sino a ubicarla como un mero nivel entre otros de un más amplio y complejo sistema de conocimiento o saber.

Para hablar de los niveles del saber místico es necesario entender la mística no como mera epistemología sino como un *sistema de conocimiento*. Según Stephen A. Marglin, todo sistema de conocimiento tiene cuatro características: epistemología, transmisión, innovación y poder. Por *epistemología* se entiende lo mismo que señala Boaventura respecto a las condiciones para el conocimiento válido, la *transmisión* se refiere a la distribución y recepción del conocimiento, la *innovación* a los procesos de cambio y transformación de los saberes, y el *poder* indica por un lado las relaciones políticas entre los miembros de la comunidad (relación poder-saber estudiada por Foucault y el pensamiento decolonial) y, por otro lado, las relaciones de dicha comunidad con otros saberes.<sup>3</sup>

En tanto que hay distintos sistemas de conocimiento también existen distintas epistemologías, diferentes formas de transmitir y de innovar, lo mismo que diversas relaciones de poder-saber. Esta constatación de Marglin concuerda con Boaventura y su esfuerzo por reconocer la diversidad de saberes. Subrayar estas diferencias y diversidad es abrazar el pluralismo radical y a la mística como un sistema de conocimiento y no como una forma o modo de conocimiento; la mística como un ethos entre otros. Para aclarar la diversidad de sistemas de conocimiento, Marglin distingue la *episteme* de la *techné* como dos sistemas distintos e incluso hasta opuestos. Esta distinción es fecunda para mis reflexiones, por lo que recuperaré los apuntes de Marglin al respecto.

Marglin comienza con la aclaración de que los términos de *episteme* y *techné* buscan evocar unos sistemas de conocimiento y no definir etimológicamente.

gicamente y de manera perfecta dichos sistemas con los significados griegos de los términos. Por *episteme* Marglin entiende “el conocimiento basado en la deducción lógica a partir de principios evidentes por sí mismos.”<sup>4</sup> Dicha evidencia –recuérdese la certeza, claridad y distinción de la epistemología hegemónica–, evidencia puramente cerebral que deja de lado lo corporal, reclama un estatuto de universalidad, dice Marglin, y yo agregaría de apodicticidad (necesidad). Por lo tanto, la *episteme* no se distingue a sí misma como un sistema de conocimiento entre otros, sino que se instaura como el conocimiento en sí mismo en tanto que es universal (funciona en todo tiempo y lugar posible) y apodíctico (es así necesariamente y no puede ser de otra manera). En tales términos, lo que Marglin entiende por el sistema de conocimiento de la *episteme* corresponde con lo que yo entiendo como epistemología hegemónica, un saber que opera desde la abismalidad–totalidad–idolatría, instituyéndose a sí mismo como el único criterio de verdad y por lo tanto el único conocimiento válido.<sup>5</sup>

Oponiéndose a la *episteme* está la *techné* como un “conocimiento técnico que no reclama la universalidad.”<sup>6</sup> La *techné* se caracteriza por la dificultad de articularse como conocimiento. Sus poseedores son conscientes de dicho conocimiento, pero normalmente, dice Marglin, es implícito y no explícito. Esta dificultad tiene que ver con que la *techné* es siempre contextual y no una teoría general. Es un saber más allá del dualismo mente/cuerpo, un saber que sabe con manos, oídos, ojos, corazón. Por lo tanto, la *techné*, independientemente de tener una teoría subyacente, se trata de un saber performativo que “se revela a sí misma sólo a través de la práctica.”<sup>7</sup> En tanto pura practicidad, este saber no es impersonal sino construido a través de relaciones sociales concretas de las cuales depende su transmisión. Al ser contextual, la *techné* es pluralista a pesar de mantener una jerarquía interna (maestro/aprendiz) por el hecho de no tener pretensiones de universalidad ni necesidad, sin marginar a otros saberes o comunidades fuera del ámbito práctico concreto de la *techné*.<sup>8</sup>

Estas oposiciones entre *episteme* y *techné* indican la irreductibilidad de ambos sistemas de conocimiento. No se trata de dos dimensiones del saber en general, sino de dos sistemas distintos que implican prácticas y sociedades diferentes. Del mismo modo, considero que el saber místico es un sistema de conocimiento en sí mismo y no meramente un nivel o profundidad del saber en general. Este saber místico se opone a la epistemología hegemónica como la *techné* se opone a la *episteme*, y al igual que la primera implica un mundo alternativo frente al mundo dinamizado desde la segunda, así también la mística se presenta como una alternativa de mundo frente al dinamizado desde la epistemología hegemónica. Pero ¿en qué consiste este sistema de conoci-

miento al que denomino como saber místico? ¿Cuál es su epistemología, su transmisión, su innovación y su poder?

A partir de esta caracterización de la *episteme* y la *techné*, me atrevo a afirmar que la mística –tal y como se ha presentado en estas reflexiones–, puede encontrar similitudes con ambos sistemas de conocimiento. La mística, al igual que la *episteme*, se preocupa por discernir criterios de conocimiento para transitar los senderos del camino espiritual, muchas veces turbulento y con peligros en cada esquina. Pero, aunque muchas veces se da el caso de que haya místicas exclusivistas, en general la mística se identifica por su apertura, lo que la diferencia de la *episteme*. Además, la *episteme* es cerrada por su propia lógica, ya que es su propio saber el que crea los criterios para fundarse y justificarse a sí misma, mientras que en la mística existe la relación fundacional con el Misterio. Con la *techné*, por otra parte, la mística comparte su dimensión performativa, el hecho de la práctica y la disciplina, sus figuras como maestros espirituales y su ejecución en la vida concreta más allá de las especulaciones racionalistas. Se distingue, sin embargo, en que la mística tiene el elemento de la gratuidad. Con esto no me refiero exclusivamente a la gracia cristiana, sino al hecho de que la vivencia mística no es conquista ni mérito y termina siendo una serie de acontecimientos gratuitos favorecidos por otra serie de prácticas que ayudan a disponer el corazón, pero que al final de cuentas de ninguna de estas prácticas podemos decir que sean la causa de la mística.

Mi argumento es, por lo tanto, que la mística no puede ser reducida ni a *episteme* ni a *techné*, y que tenemos que hablar en su lugar de un sistema de conocimiento místico en sí mismo, distinto a otros, que tiene su propia potencia diferencial e inédita y que representa una propuesta de mundo y un ethos particular que sustenta e impulsa la construcción de dicho mundo. ¿En qué consiste este sistema de conocimiento místico y cómo podríamos exponerlo según sus niveles de epistemología, transmisión, innovación y poder?

## 1. Epistemología mística

El primer punto a considerar será la dimensión de la epistemología. ¿Cuál es el criterio del saber místico para el conocimiento válido? Si se ha establecido que el dinamismo místico es el dinamismo de la fe en donde la intencionalidad se invierte pasando del dinamismo de conquista a la a-cogida co-creadora, entonces la experiencia mística “válida” será aquella dinamizada desde el Misterio, y la “falsa” aquella que es pura pretensión intencional. Esta distinción es importante y nada trivial para el papel de la mística como resisten-

cia contrahegemónica. Se podría considerar que el esfuerzo por separar las experiencias místicas válidas de las falsas puede llevar a una nueva hegemonía que implante un nuevo metacriterio, como lo hacen las Iglesias y religiones sobre las experiencias de las personas buscando normarlas y controlarlas en juegos de poder institucionales. Lejos de esto, el esfuerzo de los y las místicas por discernir sus propias experiencias nos sirve para cuidarnos de discursos espirituales –hoy en día tan de moda– que están directamente al servicio del capitalismo. Existen sinnúmero de prácticas y propuestas espirituales que lo que hacen es incrementar el solipsismo, enfocándose en el propio bienestar individual. Son prácticas de sí (diría Foucault) que refuerzan la institución de la individualidad, piedra angular del capitalismo. Es por eso que considero muy relevante rescatar los criterios que las y los místicos han ido plasmando para discernir sus experiencias. Buscar una epistemología mística ayuda a combatir y resistir a espiritualidades al servicio del capitalismo.

Es en este paradigma que la pregunta por la validez o falsedad de la experiencia les preocupa a quienes llevan vida mística. La posibilidad del autoengaño está siempre presente, y por eso es necesaria la crítica y autocrítica de la propia experiencia. Uno de los criterios es la tradición,<sup>9</sup> lo que han captado y discernido los que nos precedieron. Sin embargo, eso no salva a la persona del esfuerzo autocrítico y del propio discernimiento (personal y comunitario) para darse cuenta de si su camino espiritual realmente está dinamizado desde el Misterio o simplemente está reforzando el ethos hegemónico de la conquista y el control. ¿Este camino me está divinizando o endiosando? ¿Incrementa mi actitud de fe o fortalece mi intencionalidad espontánea? Estas preguntas son fundamentales y se pueden resumir en la siguiente incógnita que preocupa a los místicos: esto que estoy viviendo, ¿viene dinamizado desde el Misterio o es pura proyección mía?

En resumidas cuentas, el criterio de validez de la epistemología mística resulta del hecho de que su saber es “cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros.”<sup>10</sup> Opto por continuar la exposición de este punto según la terminología teresiana, por el hecho de considerar a Teresa una mística con la que muchos caminos se pueden identificar.<sup>11</sup> El término *sobrenatural* de la cita anterior significa aquello que proviene de Dios y que no es producido por la pura intencionalidad. La oración sobrenatural<sup>12</sup> es la contemplación, la acogida del Misterio, y no la elucubración o meditaciones donde las potencias hacen todo el trabajo. Para Teresa, la vida mística implica la actuación de Dios y no el mero antojo propio de que pasen las cosas.<sup>13</sup> Aunque lo queramos, “si el pozo no mana, que nosotros no podemos poner el agua.”<sup>14</sup> La inversión de la intencionalidad desde donde se dinamiza la epistemología mística es para Teresa como el escuchar, contraponiéndolo con el hablar.<sup>15</sup>

Lo que Teresa quiere enfatizar es que no está en nuestro obrar, como tampoco lo está el hacer que amanezca o anochezca.<sup>16</sup> Así, el primer criterio para la epistemología mística es discernir si esta experiencia realmente viene de una relación con el Misterio, de una intencionalidad invertida, o es puro antojo, intencionalidad espontánea y afán de control y certeza.

Para ayudarnos a discernir las experiencias, Teresa, como el resto de místicas y místicos, da algunas pautas. Una de ellas es la permanencia. Cuando la experiencia es una autosugestión, sus efectos pronto desaparecen y la experiencia se olvida: “acábase presto, deja sequedad.”<sup>17</sup> Se puede decir que dichas experiencias ni siquiera merecen tal nombre, puesto que como se ha indicado más arriba, toda experiencia es por definición transformadora. En cambio, las experiencias místicas se quedan en la memoria y no se pueden olvidar.<sup>18</sup> Son como ondas en el agua cuyos efectos nos siguen dinamizando durante mucho tiempo después: “no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás”.<sup>19</sup> Ignacio de Loyola, por su parte, deja escritas unas “reglas para sentir y conocer de alguna manera las varias mociones que se producen en el alma”,<sup>20</sup> a las cuales conocemos como reglas de discernimiento de primera o de segunda semana. Las primeras corresponden a la *vía purgativa* y las segundas a la *vía iluminativa*.<sup>21</sup> Dichas reglas cumplen la función de guiar al ejercitante en su discernimiento de espíritus, que no es otra cosa que saber distinguir de las experiencias que realmente vienen de Dios a aquellas que no.

Dice un adagio budista que, si en la meditación se te aparece Buddha, “¡mátalo!”. El motivo de fondo es que lo más seguro es que no sea Buddha ni otra cosa que no sea una proyección de tu propia mente. Para evitar ser engañados por proyecciones e ilusiones –y con ello perpetuar la ilusión de nuestro yo que conoce y conquista–, la mística en su dimensión apofática aconseja dejar de lado toda imagen y procurar la nada de la oscuridad divina. Para decirlo con una de las frases que le ganaron el título de *Doctor de las Nadas* a Juan de la Cruz: “para venir a saberlo todo,/no quieras saber algo en nada.”<sup>22</sup> A pesar del ya mencionado peligro que esto conlleva (más arriba puse de ejemplo el desinterés del cuerpo y el rechazo a la humanidad de Cristo que le impusieron a Teresa), lo que cabe rescatar de esta mística apofática en términos de epistemología es su dimensión crítica y hasta escéptica ante cualquier posible conocimiento. En este criterio epistemológico de la mística, las experiencias de Dios se imponen, por decirlo de una manera, mientras que las que no lo son se disuelven. En la mística, las experiencias “quedan tan imprimidas que se ve claro no lo pudiéramos por nosotros de aquella manera en tan breve tiempo adquirir”,<sup>23</sup> e incluso, si quisiéramos rechazar la experiencia, esta se impone con fuerza y evidencia. En cambio, cuando es pura

autoproyección, por más que queramos que se mantenga no lo hace, y por más que queramos que sucede no acontece.

“Por sus frutos los conoceréis”.<sup>24</sup> Este es quizás uno de los criterios más relevantes debido a que no sólo se trata de la permanencia de los efectos, sino de qué efectos se trata. Utilizando jerga de la época, Teresa distingue las experiencias que provienen del demonio a las que provienen de Dios. Ignacio de Loyola, por ejemplo, habla del Buen Espíritu y del Mal Espíritu. Es importante recordar que mi esfuerzo en estas reflexiones es rescatar el dinamismo místico, aquel del cual Michel de Certeau considera que aún podemos hablar a pesar de que el contenido clásico sea ya casi inoperante en nuestras sociedades (aunque también se ha señalado que formalidad y contenido en la mística coinciden). Lo que intento es rescatar la dimensión epistémica de los criterios de discernimiento, más allá de las reflexiones teológicas sobre Dios y el demonio. Así, en la epistemología mística –según el lenguaje cristiano, por usar este ejemplo–, las experiencias del demonio dejan al alma inquieta y sin luz, alejándola de la humildad (es decir, ensimismada en sí misma desconectada de Dios y los demás).<sup>25</sup> En cambio, cuando se trata de Dios, se crece en humildad,<sup>26</sup> en amor, en paz interior.<sup>27</sup> Cuando se trata de experiencias místicas, la persona y la comunidad padecen una transformación que paulatinamente se va haciendo radical. Finalmente, el amor funge como criterio de discernimiento y de acción: “no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y así lo que más os despertare a amar, eso haced.”<sup>28</sup> Para el budismo, por utilizar otro lenguaje, específicamente en el *mahāyāna*, el criterio será el término soteriológico de *karuṇā* (compasión), el cual se presenta como motivador del conocimiento y el saber, siempre y cuando *karuṇā* se le entienda desde una visión no-dual (propia del *mādhyamaka*) y acompañada de *prajña* (discernimiento).

De este modo, el criterio más importante de la epistemología mística no es la correspondencia con dogmas, el contenido de las experiencias o la fidelidad a unos principios lógicos. Este tipo de criterios corresponden a la epistemología hegemónica, en donde todo lo que no encaje según estas nociones del conocimiento válido simplemente no será conocimiento. En cambio, como señalé en el tercer capítulo, lo característico del saber místico es la transformación y la performatividad que este mismo conlleva. Según la epistemología mística, místico será el saber performativo que, a través de su ejecución por medio de prácticas concretas que implican a la comunidad y al cuerpo, vaya instaurando en la persona y en el colectivo el dinamismo de la fe. Para ello, la comunidad se constituye de cierta manera, o de muchas maneras que tengan como objetivo fungir de facilitadoras para el germen del dinamismo de la fe. En otras palabras, la epistemología mística deviene en procesos de transmi-

sión que implican a la comunidad toda, incluyendo sus condiciones materiales de existencia y subsistencia. La epistemología mística involucra, por lo tanto, a comunidades dinamizadas desde y para los procesos mistagógicos.

## 2. Mistagogía

El segundo elemento a considerar en el sistema de conocimiento denominado como *mística* es la transmisión. En el caso de la mística la pregunta por la transmisión del conocimiento se vuelve compleja, pues ¿cómo se transmite un saber aparentemente inefable –o incluso infuso– del cual solo queda un “no sé qué que queda balbuciendo”? ¿Cómo transmitir un saber que es performativo, que atraviesa al cuerpo, que es experiencial y que no puede plasmarse en fórmulas matemáticas o libros de texto? Lanza del Vasto, un franco-italiano que en los años 30’s del siglo XX peregrina para unirse a Gandhi en la India, se enfrenta a este problema después de descubrir su llamado a transmitir la práctica y espiritualidad no violentas en Occidente. Lanza escribe que

Sabía que para dar vida a esta verdad era inútil exponerla en libros, publicarla en conferencias o en discursos, teorizarla y polemizarla; que es inútil dirigirse a los curiosos que leen, que es inútil dirigirse a las multitudes que aúllan y olvidan. Pues se trata de una verdad que sólo puede conocer ejercitándola, que sólo puede enseñarse ayudando a otro a ejercitarla.<sup>29</sup>

Lanza sabía que este tipo de saber, el saber místico, solo puede transmitirse por medio de la práctica, el ejercicio y el mutuo acompañamiento entre otras y otros para ejercitarlo juntos y juntas. Los saberes performativos se transmiten a través del ejercicio y el mutuo acompañamiento comunitario. Por esta razón, así como en la *techné* (que también es un saber performativo pero que no ha de confundirse con el místico por los motivos señalados arriba) existe la transmisión maestro/aprendiz, en la mística existen figuras como el gurú, acompañante, director, madre o padre espirituales, quienes fungen la labor mistagógica de la transmisión. *Mistagogía* es un término griego (*mystós-agía*) que significa literalmente “iniciación en los Misterios”.<sup>30</sup> La mistagogía son todas aquellas prácticas, personas o herramientas que ayudan y acompañan en el ejercicio de la vida mística, en el irse dinamizando según el puro uso según la forma-de-vida de la fe.

Puede haber obras literarias de carácter mistagógico, tales como los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, toda la obra teresianosanjuanista; la *Mishná* y el *Talmud*, innumerables cuentos y poemas sufíes, el *Dhammapada*, el *Mūla-madhyamakakarikal* o los mismos *Vedas* y las *Upanishads*, al igual que la Biblia y el Corán. Sin embargo, como señala Lanza del Vasto –quien a su vez escribió una amplia obra filosófico-espiritual–, este saber no puede ser transmitido a través de la mera lectura o raciocinio. Es un saber práctico que se ejercita, se ejecuta en la vida.

Para que este saber haciendo sea posible, es necesario una serie de condiciones materiales y sociales, lo mismo que disposiciones personales y colectivas. Mistagógicas no son sólo las clásicas obras de la literatura mística universal, sino, e incluso aún más, las distintas prácticas que más arriba denominé como *askesis*. Estas prácticas no tienen por finalidad la conquista del Misterio, sino la iniciación y ejercitación constante del dinamismo de la fe. Oración, ayuno, soledad, vida comunitaria, trabajo manual, silencio, música, lectura, filosofía, viajes, lucha social, resistencia civil y un sinfín de etcéteras son prácticas mistagógicas tradicionales. La relación de la persona y de la comunidad con estas prácticas es la antes señalada por Agamben en su reflexión sobre la regla monástica y la forma-de-vida. No se trata de un legalismo, de estructuras que coopten, ni mucho menos de acciones voluntaristas aún permeadas de la división sujeto/objeto. Se tratan de la instauración de un *habitus*, de una forma-de-vida en donde la vida coincide con su dinamismo vital. La fe se vuelve así vida de fe; en cada acto, en cada labor, la vida se comienza a ejercitar desde el dinamismo de la fe, en donde no hay sustancia detrás de la acción ni yo que actúa sino puro dinamismo vital de apertura radical al Misterio.

De cierto modo, incluso la propia vida, la existencia misma, tiene carácter mistagógico. A pesar de su afán de búsqueda de la certeza y la seguridad, la epistemología hegemónica y el sistema-mundo capitalista del bienestar a costo del deterioro y muerte (necropoder) de las mayorías sociales y del planeta, no logran borrar jamás la realidad del sufrimiento, la finitud, la enfermedad y la vulnerabilidad de las subjetividades y los cuerpos. Tarde o temprano, incluso aquellas minorías sociales que monopolizan el bienestar moderno pasan por desolaciones que muchas veces funcionan como procesos mistagógicos... aunque en muchos otros casos, debido al dinamismo hegemónico que les vitaliza, terminan más bien sumidos en el nihilismo. Con esto quiero subrayar la libertad del Espíritu a soplar donde quiera, y desmentir la idea de que el monopolio de la mística se encuentra en aquellas y aquellos que conscientemente optan por caminos mistagógicos concretos. Sin embargo, lo cierto es que una vez iniciado el proceso mistagógico que

comienza a dinamizarse desde la fe, la persona y el colectivo modifican actitudes, modos de vida, de comer, aprender, sanar y relacionarse, todo en función al deseo que despierta una relación más profunda con el Misterio.

Para que todo el entramado mistagógico entre en operación es necesario una base social y material. De esta necesidad nacen muchas veces las escuelas espirituales y las religiones, pero también los monasterios, los *ashrams* y las *tarikas*. Este es uno de los ámbitos más políticos y por lo tanto de mayor potencial disidente de la mística: las nuevas relaciones sociales que se instauran a partir del dinamismo de la fe y la necesidad mistagógica de su transmisión. En mi opinión, en la coyuntura política actual están surgiendo iniciativas “nuevas”, inspiradas en esta ancestral sabiduría mística. Estas iniciativas tratan de crear las condiciones materiales y las relaciones sociales que sean tanto fin como medio, forma inicial como final para la vida de la fe.<sup>31</sup> Se mencionó a los monasterios, a las beguinas y los *ashrams*. Aquí también se enmarcan los esfuerzos de Tolstoi, Gandhi y Lanza del Vasto, así como algunos *kibutz* (por lo menos en sus inicios), las comunidades zapatistas, el movimiento internacional de las ecoaldeas, colectivos urbanos y de comunidades autónomas que buscan, de una u otra forma, con mejores o peores resultados, operar desde un dinamismo contrahegemónico abierto a la misteriosidad de la vida más allá de las estructuras del Estado y el mercado.

La mística como ethos se refiere a este hecho. La mística es un dinamismo vital que transforma cuerpos, es performativa, se realiza ejercitándose y deviene en mundos y prácticas sociales concretas. No se trata simplemente de una experiencia inefable que les acontece a algunos cuantos elegidos. No es un modo exótico del pasado que algunos pocos hombres y mujeres religiosas siguen intentando actualizar sin mucho éxito. La mística es un ethos, una propuesta vital de cómo hemos de habitar la misteriosidad de la realidad. Su apuesta es por modelos y formas que se dinamicen y generen la inversión de la intencionalidad, la estructura dinámica de la fe. Esta apuesta mística es contrahegemónica en su dinamismo (apertura radical) y además disidente y por lo tanto resistente ante la epistemología hegemónica y el extractivismo salvaje.

### 3. Innovación

Existe una dificultad de principio en hablar de la dimensión de la innovación dentro del sistema de conocimiento llamado *mística*. La razón es que, *a priori*, la noción de innovación de la cual partimos es demasiado cientificista. En las universidades y en los proyectos de investigación aparece el término *innova-*

ción normalmente vinculado a nuevos descubrimientos científicos. Innovación responde a la invención de nuevas tecnologías, de avances cualitativos o cuantitativos respecto a las metodologías o las aproximaciones. Innovación se relaciona comúnmente con invención, superación, avance, y por lo tanto va en sentido contrario a lo tradicional, antiguo, ancestral, etc. Detrás operan los principios temporales y espaciales propios de la epistemología hegemónica y la idea de que, a mayor científicidad y tecnificación, a mayor conocimiento, mayor certeza y seguridad tendremos. Se sabe, según lo expuesto hasta ahora, que esto se traduce en mayor control y dominio sobre la realidad. Por lo que, en pocas palabras, desde la epistemología hegemónica la innovación del conocimiento significa un incremento de la eficacia en las dinámicas de control y dominio de lo real en aras de una mayor seguridad.

¿Cómo hablar de innovación desde un paradigma como el de la mística que se acerca más a lo tradicional que a la idea de innovación científico-técnica? Es necesario comenzar con el postulado de que en la mística estamos ante un criterio radicalmente distinto al de la eficacia y la novedad. Se trata de una temporalidad incluso diferente a la lineal ascendente de la epistemología hegemónica. En la mística, la innovación no responde a criterios de mejoramiento en las prácticas espirituales. ¿Cómo medir si una práctica produce más o menos fe? La mística no se mide, o por lo menos no según las medidas matemáticas. En ese sentido, la mística no avanza en los mismos términos que la lógica hegemónica del cientificismo. Ni siquiera los criterios señalados en el apartado sobre la epistemología mística pueden ser sujetos a medias de eficacia o desarrollo. La transformación mística es o no es, no es ni más ni menos transformación, al igual que se ama o no se ama, no hay término medio. ¿Significa esto que en la mística no hay innovación?

El problema, reitero, es querer entender la innovación en la mística según los criterios hegemónicos que buscan certeza y seguridad y por lo tanto un avance en el dominio y control del mundo. Operan desde una temporalidad lineal, teleológica, van hacia algún lugar y ese lugar es el control y conocimiento absolutos. La mística no opera desde dicha temporalidad. Desapegada de cualquier control y conocimientos totalizantes e idolátricos, a la mística no le interesa la certeza ni la seguridad. Su temporalidad es más bien cíclica, de constante actualización de un dinamismo que para ella es *tempieterno*.<sup>32</sup> La confianza y la fe como dinamismos de la vida y la existencia, la temporalidad de la esperanza.<sup>33</sup> En la mística la innovación debe ser entendida más en términos de actualización del mismo dinamismo de la fe según vayan cambiando las circunstancias socio-históricas. No habría la invención de algo nuevo, sino la adaptación o la actualización del mismo dinamismo de la fe: dinamismo vital de apertura radical al Misterio.

Un ejemplo que quizás ayude a aclarar esta cuestión es el modo en el que las comunidades indígenas –dinamizadas desde la tradición– innovan y caminan por la historia. Gustavo Esteva considera que las comunidades originarias “cambian la tradición de manera tradicional”.<sup>34</sup> Al contrario de lo que muchos piensan, estas comunidades no viven estancadas en un pasado. Tal juicio proviene desde la temporalidad hegemónica que monopoliza el caminar en términos de crecimiento y desarrollo. Las comunidades tradicionales innovan, se transforman, pero lo hacen de tal forma que mantienen sus propios modos. En otras palabras, lo que hacen es actualizarse continuando siendo lo que son en escenarios nuevos; adaptándose a las nuevas circunstancias cambiando lo que es necesario cambiar, pero siempre de forma tradicional sin traicionar lo que les hace ser lo que son. En ese sentido, la mística en tanto sistema de conocimiento no innova en el sentido de la tecnociencia hegemónica, no busca alcanzar mayores niveles de control y eficiencia. Su innovación, en tanto también bebe de una antiquísima tradición, consiste en actualizarse y adaptarse a las nuevas circunstancias que el devenir del tiempo plantea.

Sería absurdo pensar que la potencialidad disidente y contrahegemónica de la mística, su frente en la resistencia de un NO colectivo en la pluralidad de Síes, consistiría en traer al presente antiguas formas monacales o religiosas. A lo que me refiero es a que mis reflexiones no apuntan a una especie de nostalgia a un pasado inmemorial de sociedades perfectas dinamizadas desde tradiciones “buenas”. No es un grito tradicionalista, ni mucho menos una apuesta a un retorno a lo teocéntrico, a sociedades regidas por regímenes religiosos. Hay que aceptar que una “sociedad congelada sería tan insoponible al hombre como la sociedad de la aceleración”.<sup>35</sup> Sin embargo, sí es una apuesta a “regresar”. Lanza del Vasto considera que la invitación evangélica a la conversión tiene que ver con esto, con recuperar la vida simple. Para Lanza, la cuestión no está en si debemos o no regresar a antiguas prácticas donde había mayor proporcionalidad (Illich) en el uso de la técnica y los saberes. La cuestión es que es imposible no regresar, pues si no cambiamos los modos de producción y de vida, no habrá futuro posible.<sup>36</sup> Tal idea es irreconciliable con el modelo de desarrollo moderno: “Al hombre moderno le es difícil concebir el desarrollo y la modernización en términos de reducción y no de incremento del consumo de energía”.<sup>37</sup>

La mística se ha ido “innovando”, adaptando a los nuevos contextos sin dejar de ser dinamismo de fe, sin dejar de optar por lo que desde su propio dinamismo se inclina a optar.<sup>38</sup> Como señalé en el apartado anterior, existen numerosos ejemplos de organizaciones sociales mistagógicas, comunitarias y dinamizadas desde la apertura al Misterio. Parte de los retos y tareas que el

presente libro abre es el de reflexionar (tanto teórica como prácticamente) sobre estos modos de innovación mistagógica en los contextos de precarización de la vida, en escenarios de extractivismo salvaje y de violencia necropolítica de escalas nunca antes vistas.

#### 4. El poder. Convivencialidad y ecología de saberes

La última de las características del sistema de conocimiento aquí denominado como *mística* es la característica del poder. Como señalé más arriba, Marglin comprende en esta característica las relaciones de poder que establece un saber tanto hacia dentro como hacia fuera. En el caso de la epistemología hegemónica, la relación poder-saber se entiende en términos de totalidad y abismalidad. En cambio, sostengo que, en la mística, el poder toma formas que pueden relacionarse con los conceptos de “convivencialidad” y “ecología de saberes”.

Recordando, la *ecología de saberes* es la estrategia político-epistémica con la que Boaventura de Sousa Santos busca hacer frente a la monocultura del saber, la hegemonía de la tecnociencia. Al revelar la diversidad epistémica del mundo, la ecología de saberes pretende localizar dicha diversidad y con esto contrarrestar cualquier intento de abismalidad y hegemonía. Cada saber tiene sus propias lógicas, y la ciencia moderna es un saber más entre otros y no el único saber posible.

La relación entre la mística y la ecología de saberes fue abordada al final del capítulo primero. El propio Boaventura señala que la *docta ignorancia* de Nicolás de Cusa<sup>39</sup> es un paralelo a lo que él entiende por ecología de saberes. Después de haber analizado la inversión de la intencionalidad y la mística, concuerdo con Boaventura. La apertura radical al Misterio que caracteriza al saber místico es una formalidad contrahegemónica que puede relacionarse con la ecología de saberes y el diálogo entre los diferentes. En el saber místico no se da un “desperdicio de la experiencia”, sino todo lo contrario. Al ser la mística un saber experiencial, performativo, lo que hay es un rescate de la experiencia en su diversidad de formas, dinamizándose desde la lógica de la fe.

El saber místico, el conocimiento de la fe, asume por lo tanto lo inacabado, parcial e incompleto de su conocimiento. Es consciente de que toda “revelación aumenta el Misterio, no lo desgasta”;<sup>40</sup> de que cualquier intento por agotar el Misterio, por controlarlo y dominarlo, termina por cooptarlo y bloqueando la relación. Es por lo que los y las místicas saben que todo su saber, toda su experiencia sobre la realidad está siempre condicionada por la misteriosidad de la misma. Abrazan la relatividad –en sentido panikkarnia-

no— de su experiencia. No olvidan que eso que viven y saben “no es eso”, que “cada lugar y cada objeto no es eso, que no puede residir aquí y contentarse con aquello”.<sup>41</sup> En la mística no hay una reducción de la realidad a lo que existe, como señala Boaventura que se da en la epistemología hegemónica. Por el contrario, en la mística, el mundo y el presente no se reducen, sino que se expanden. Asumir la vulnerabilidad de la vida, la pobreza de nuestro saber, y abrirnos en fe y confianza a la misteriosidad del Misterio, hace que de pronto la realidad sea más grande de lo que la tecnociencia nos presenta. El universo se vuelve pluriverso.

Los otros saberes se presentan para la mística no como retos o enemigos, sino como dialogantes, interpelantes, otros modos de conocer y vivir. Esta es la relación de poder-saber hacia fuera del sistema de conocimiento llamado *mística* —relación que empata con la ecología de saberes—. En ese sentido, la mística se presenta como un saber con formalidad contrahegemónica, abierta a la diversidad de mundos y saberes en respeto por su inconmensurabilidad radical pero presta al diálogo y a la mutua crianza y fecundación. Lo anterior no debe dejar de lado, como sí parece hacerlo Boaventura, el hecho de que existen saberes inconmensurables entre sí, que simplemente no pueden dialogar por la distancia que les separa —sea esta cultural, ideológica o psicológica—. Pero, a pesar de que no se pueda dialogar en cuestión de saberes, se puede dialogar en las prácticas, pues no hay diálogo más fecundo que aquel de hacer cosas juntas y juntos. En este caso, la mística seguramente será incompatible con muchos saberes de resistencia, a muchos Síes del No colectivo, y, sin embargo, puede caminar al lado de otras resistencias creando juntas y juntos un mundo alternativo. Además, no ha de perderse de vista —en aras del diálogo— la dimensión crítica de un saber frente a otro, como queda expuesto en el caso de la mística frente la epistemología hegemónica. Abrazar la paulatina inconmensurabilidad existente entre algunos saberes abre la posibilidad de ir más allá del diálogo de saberes para adentrarnos a lo que Esteve denomina como *diálogo de vivires*, aquel diálogo en el que comenzamos a vivir juntas y juntos haciéndonos cargo de nuestras diferencias, pero creando, en la realidad concreta, el mundo diverso que queremos.<sup>42</sup> La mística, en tanto saber performativo, está en capacidad de experimentar el diálogo de vivires. Considero que, por estas razones, sin dejar de lado el esfuerzo deconstructivo necesario y sin querer velar la propia diversidad dentro de la mística en la cual perfilan posturas hegemónicas y abismales, el sistema de conocimiento místico tiene las condiciones para formar parte de la ecología de saberes planteada por Boaventura de Sousa Santos. Pero más aún, reconociendo los límites del planteamiento de este autor, la mística es capaz de sumarse al diálogo de vivires —una propuesta que encuentro, después de

haber transitado los senderos de esta investigación, mucho más completa y potente que la ecología de saberes- y, por lo tanto, a la construcción creativa y colectiva de otro mundo posible.

Debido a que abordé la relación entre mística y ecología de saberes desde el capítulo primero, basta lo dicho sobre la dimensión de poder hacia fuera del sistema de conocimiento de la mística. Sigue ahora la característica del poder en su dimensión hacia dentro. Considero que dicha relación toma la forma de la convivencialidad.

*Convivencialidad* es el término con el que Illich esboza su propuesta de sociedad más allá de los males de la contraproductividad industrial. Illich define la sociedad convivencial como “aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta”.<sup>43</sup> Retorna el problema que apareció al inicio de estas reflexiones: la técnica. En el capítulo I abordé la epistemología hegemónica como tecnociencia, la tecnificación del saber que por medio del control y el dominio busca comprenderlo todo en su patológica búsqueda de la certeza y la seguridad. Sin embargo, señalé que esta no era una crítica a la técnica en general, ni mucho menos una especie de alergia a la misma. Con dicho problema inicié estas reflexiones, y aparece de nuevo, en su final, cerrando así el círculo argumentativo. ¿Cuál es la relación entre mística, técnica y convivencialidad?

El problema illichiano es el problema de la proporcionalidad. Para Illich, cuando un saber o técnica rebaza cierta escala en donde la herramienta sirve a la persona y a la comunidad, entonces esta herramienta se vuelve contraproductiva sirviéndose ella de la persona y de la comunidad. Buena parte de la obra illichiana trata de denunciar la contraproductividad en las instituciones modernas tales como la educación, el transporte y la salud, para más tarde –en obras posteriores– reflexionar en torno a cómo termina la era de la herramienta e inicia la de los sistemas, en donde las personas se convierten en meros subsistemas al servicio de los sistemas de salud, transporte, educación, etc. El reto de la proporcionalidad consiste en averiguar cuál es el límite en donde la herramienta comienza a ser contraproductiva. El descubrimiento de dichos límites permitirá la construcción de una sociedad convivencial, por lo que necesitamos, dice Illich, “escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción”.<sup>44</sup>

En tanto que la lógica contraproductiva de la epistemología hegemónica impera en muchas de nuestras prácticas sociales, dice Illich que es necesaria una conversión radical. Esta conversión sería la convivencialidad y se cumpliría como inversión de la productividad industrial.<sup>45</sup> Para que dicha inversión sea posible, existen tres exigencias para la técnica convivencial: que sea

eficiente sin degradar la autonomía personal, que no produzca ni esclavos ni amos, y que expanda el radio de la acción personal.<sup>46</sup>

Como abordé en los capítulos anteriores, parte del dinamismo de la epistemología hegemónica y del proyecto civilizatorio que le corresponde es la instauración del individuo como condición de posibilidad tanto del conocimiento como de la extracción capitalista. Esta instauración es posible a partir de la lógica de la escasez, en donde el individuo se ve necesitado de las instituciones para que satisfagan esta carencia o de sistemas que ordenen su vida. El único modo de salir de dicha lógica de la escasez individualista es el paso a la abundancia comunitaria. En términos de Illich, el “paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don.”<sup>47</sup> Si se toma en cuenta toda la reflexión abordada anteriormente sobre el don, la mística se vislumbra como la posibilidad de un saber performativo en donde la técnica, en tanto que estamos ante un saber abierto y reverente ante la misteriosidad de la vida, asuma una escala convivencial más allá de la productividad industrial. A pesar de que la mística tenga presente la carencia y la finitud, no lo hace desde los mismos términos que la escasez moderna que subyuga a la persona a las instituciones, cooptando su agencia personal y colectiva convirtiéndolo en individuo. La mística, en cambio, en tanto que está dinamizada desde la fe, asume la vulnerabilidad, pero convirtiéndola en principio de relacionalidad y, por lo tanto, de comunidad.<sup>48</sup>

Lejos de operar desde una imposición dogmática, la mística y su saber abonan a la acción creativa y a la libertad convivencial en contra de los monopolios radicales. Un monopolio radical es “más que la dominación de una marca, la de un tipo de producto.”<sup>49</sup> Por ejemplo, la escuela tiene el monopolio radical del aprendizaje, eliminando cualquier otro tipo de aprender. Los monopolios radicales se instauran a partir de que el sustantivo desplaza al verbo.<sup>50</sup> Hablar de educación en lugar de aprender o de salud en lugar de sanarnos delega el poder y la agencia a las instituciones de educación y de salud en lugar de dejarlo florecer en la libertad del aprender y del sanar. Como señalé en el primer capítulo, parte de la insurrección en curso es la recuperación de los verbos para deshacernos de los sustantivos y, con ellos, de las instituciones que paralizan la acción y creatividad colectivas. La mística, en ese sentido, recupera por lo menos dos verbos muy importantes: aprender y religarnos, que a su vez hacen frente a dos monopolios radicales: la educación y la religión. Sin embargo, como señalé en el apartado sobre la mistagogía, la mística es aquel saber performativo que opera en la realización de modos concretos de vida que pasan por el comer, sanar, vestir, habitar, por lo que la mística recupera una infinidad de otros verbos vitales para la insurrección en curso.

Por su énfasis en la experiencia y su dimensión mistagógica que recalca el aspecto comunitario, el saber místico apuesta por la creatividad de las personas y los colectivos para aprender en libertad, autonomía y *ontonomía*.<sup>51</sup> A diferencia de la epistemología hegemónica que está detrás de lógicas monopólicas como las de la escuela y la religión,<sup>52</sup> en donde los saberes y las prácticas dependen de profesionales que los administren y los distribuyan, la mística es un saber performativo que se cumple ejercitándolo (libertad de aprender y de religarse) y que va deviniendo en un mundo concreto según el dinamismo de la fe. Es en este sentido en que afirmo que la relación de poder hacia dentro del sistema de conocimiento místico tiene un tinte convivencial, puesto supone la posibilidad creativa, tanto personal como colectiva, de un libre ejercicio del saber y del aprender.

Convivencialidad hacia dentro, ecología de saberes o diálogo de vivires hacia fuera. Tales son las relaciones de poder-saber que corresponden al sistema de conocimiento llamado *mística*. Estas relaciones poder-saber, fruto no sólo de las tres dimensiones anteriores (epistemología, transmisión e innovación), sino del propio dinamismo de la fe como dinamismo vital de apertura radical al Misterio –dinamismo que fecunda a las cuatro dimensiones del saber místico–, son las que me llevan a esbozar la actualidad disidente de la mística y su papel importante en la ecología de saberes, la insurrección en curso y la imaginación creativa de un mundo nuevo donde quepan muchos mundos.

## 5. Mística, comunalidad e insurrección en curso

Contrario a una opinión más o menos generalizada, la mística no se trata de una experiencia individual, privada y, mucho menos, individualista. Cabe preguntarse junto con Yossef Schwartz si es que la mística, por lo menos en su abordaje sociológico, representa el escape final de la realidad mundana o, en cambio, propone nuevas posibilidades de acción política.<sup>53</sup>

Una de las afirmaciones que han atravesado este trabajo es la de la existencia de una mística comunitaria. No me refiero exclusivamente a la ya rebatida tesis esencialista de que existen experiencias puras. El absurdo de esa tesis –así como de su contraria, el constructivismo absoluto– fue ya expuesto por Martín Velasco y Panikkar. Cuando digo que la mística es comunitaria no me refiero únicamente a que esté penetrada por un lenguaje o a que necesariamente –por filiación o por oposición– se relaciona con una o más tradiciones; tampoco apelo únicamente a la existencia de comunidades espirituales desde las beguinas hasta las ecoaldeas, desde los monasterios hasta

los ashrams. Cuando digo que la mística es comunitaria me refiero a que su propio dinamismo lo es, y que el camino místico – en tanto re-ligioso– es un camino del *nosotros*.

### 5.1. Comunidad y muerte del yo

Para profundizar en esta idea, me parece importante acompañarme del comentario de algún místico o mística. Como lo hice en su momento con Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Ignacio de Loyola, en este momento opto por presentar a un místico de las marginalidades y la heterodoxia. De tradición espiritual ambigua –jasidismo y cristianismo– y un activismo político singular, Gustav Landauer (1870-1919) fue un místico, filósofo y anarcosocialista noviolento alemán cuyo pensamiento se me antoja apto para presentar la dimensión comunitaria del saber místico.

Gran conocedor de Nietzsche –a él le debemos la primera novela escrita con inspiración nietzscheana– Landauer considera que el diagnóstico del filósofo de la voluntad de poder acerca del nihilismo moderno no deja otra alternativa que no sea la de ser soñadores y artistas libres, constructores del socialismo y de la sociedad más allá del Estado y sus lógicas destructoras de la subsistencia creativa, libre y gozosa de la comunidad.<sup>54</sup> Ya desde este punto podemos prever la positividad y la potencialidad creativa de la mística landaueriana. Esta creatividad no niega el momento apofático del autor, momento que se manifiesta en la crítica que su amigo Fritz Mauthner realiza al lenguaje, la cual Landauer considera “precursora de la nueva mística y de nueva acción vigorosa”.<sup>55</sup>

Caminando en aquel coqueteo con el escepticismo que parece suelo común en la mística (como se señaló junto con Pickstock en el capítulo II), Gustav Landauer, en su obra *Escepticismo y mística*, sigue de cerca a Mauthner y a su crítica del lenguaje para plantear justamente esta “acción vigorosa”. Mauthner niega la noción kantiana de razón pura, argumentando que no existen conceptos universales *a priori* o innatos, sino que en cambio lo que tenemos es experiencia proveniente de los sentidos. La característica del conocimiento sensorial es que no tiene la verdad como función. La verdad es irrelevante para el sentido, pues las sensaciones se encargan de captar datos necesarios para la supervivencia, más allá de la objetividad o completud del conocimiento. Lo que tenemos en realidad son juegos gramaticales de nuestra lengua, no esencias ni fenómenos subjetivos del espacio como pensaba Kant. Nuestro mundo es creado a partir de los moldes de sustantivos, verbos y adjetivos con los que nombramos nuestra experiencia.<sup>56</sup>

La función del lenguaje es asemejar la semejanza de nuestra experiencia y, así, poder sobrevivir. Ya lo indicaba Nietzsche cuando decía que el papel del concepto es la homogeneización de la diferencia.<sup>57</sup> Si el lenguaje es pura metáfora de nuestra experiencia, lo que sucede cuando una anomalía se presenta en nuestro vivir es que la metáfora se amplía para dar espacio y sentido a dicha diferencia.<sup>58</sup> El lenguaje termina siendo imagen de imagen, metáfora de otras metáforas hasta una especie de *ad infinitum*. Hasta este punto del argumento, Landauer parece moverse en terrenos apofáticos, con amplia relación con el lenguaje místico que asume la condición metafórica del lenguaje y se vale de él para construir pasadizos icónicos hacia el Misterio. Tiene además un fuerte aire de familiaridad con argumentos escépticos de Hume, incluso del budismo de Nāgārjuna –por no obviar a Nietzsche–. Sin embargo, en este punto Landauer da un giro interesante al afirmar que no todo lo que sentimos podemos convertirlo en palabras, pues “nuestros nervios saben acerca de aquello que les concierne más de lo que nosotros”.<sup>59</sup> Este dato le hace afirmar un mundo más allá del lenguaje: “El mundo es sin lenguaje”.<sup>60</sup> Aquí inicia, según Landauer, la mística, en el habla que asume su propia futilidad y su condición de metáfora creativa que transmite, exitosamente, la experiencia del mundo. Mientras que el mundo es imposible de conocer mediante el lenguaje, y por lo tanto también es inútil tratar de hablar de él, la mística, en cambio, nos conduce a lo más oculto de los “socavones” del interior, en donde se pueden “desenterrar en mí los tesoros paleontológicos del universo”.<sup>61</sup> Hay que subrayar el “en mí”, porque como veremos, un primer movimiento de la mística landaueriana será esta volcadura hacia la propia profundidad de uno mismo.

Corremos el riesgo de leer este gesto como un signo de ensimismamiento místico, pero si seguimos el argumento nos daremos cuenta de que se trata justamente de lo contrario, tal y como lo expresa en su obra *A la comunidad a través de la separación*.<sup>62</sup> Según Landauer, esta excavación profunda hasta lo más hondo de la propia interioridad tiene como resultado la muerte del “yo”. Lo que leo en esta ruta de Landauer es el itinerario místico de la muerte del yo que pasa a la acogida de la misteriosidad de la vida, la inversión de la intencionalidad que se dinamiza desde el Misterio. Landauer rechaza la noción kantiana de que el mundo sea un fenómeno subjetivo del espacio, pero su rechazo no se debe a que tenga un mejor argumento, sino a una negativa –más visceral que racional– a vivir en un mundo que sea puro solipsismo del “yo”. Al renunciar a este yo, Landauer renuncia al *cogito* que sirvió de pilar a toda la modernidad y detonó el dinamismo hegemónico aquí nombrado como abismalidad-totalidad-idolatría. El propio Landauer señala que esta pérdida del yo es una pérdida gozosa, puesto que abre la posibilidad creativa de afirmarse en el mundo y, en términos nietzscheanos, crear valores.

Lo que está de fondo es una estrecha relación, incluso una identificación entre la interioridad más honda y el propio mundo. Este es el gesto spinozista de Landauer, quien afirma que la propia esencia interior es la realidad, por lo que toda materia diferenciada en realidad sería un fantasma.<sup>63</sup> No se trata de un monismo, sino de la superación de separar la causa del efecto, argumento muy presente en la vía media budista y en la filosofía de Spinoza. A lo que Landauer se refiere es que no existe la causa en un extremo de la cual se prediquen sus efectos, sino la pura continuidad en el tiempo: la “causa-efecto es una fluencia de lo uno a lo otro; y cuando lo otro, acaso mínimamente enriquecido, refluye a lo uno, surgiendo así un eterno raudal de ida y vuelta”.<sup>64</sup> Desmantelar la consecución de la causa y el efecto significa, por un lado, desbaratar la noción del origen y de la cesación (¿cómo podría cesar aquello que no surge o surgir aquello que no cesa?). Este argumento es clásico del *mādhymaka*: “Si un producto se produjera por la conjunción de causas y condiciones, el producto existiría ya en la conjunción. ¿Cómo podría entonces surgir de ella? Por otro lado, si el efecto surgiera de la conjunción de causas y condiciones y no existiera en ella, ¿cómo podría surgir?”.<sup>65</sup> Pero también significa la eliminación del yo, pues sin causas que produzcan al yo no hay yo que se distinga del mundo. Lo que hay es simplemente lenguaje y gramática que crea metáforas.

El recorrido místico de Landauer –que considero se acerca a mi comprensión de la mística como un dinamismo performativo de apertura radical al Misterio– desata procesos políticos y sociales que son de especial interés para estas reflexiones. Landauer se opone tanto al yo-fundamento como a la masa informe. Estamos ante un vitalista que afirma: “Todo lo que vive vive de una vez para siempre”.<sup>66</sup> Si la causa está muerta, podemos gritar “¡la causa está muerta, viva la eficacia vivaz!”.<sup>67</sup> Esta mística cercana a la vida, a la vitalidad, a la construcción creativa de mundos que destruye los mecanismos hegemónicos de la intencionalidad espontánea es, al mismo tiempo, un dinamismo de construcción comunitaria. Landauer exclama: “Somos los instantes de la eternamente viva comuna de ancestros”.<sup>68</sup> No somos los efectos de nuestros antepasados, así como ellas y ellos no son nuestras causas. ¿Quién es la causa en la relación madre-hija? ¿No es la hija causa de la madre, así como también su efecto? ¿No es más apropiado, como dice Landauer, asumir que somos nuestros antepasados, que somos el mundo? La siguiente cita lo expresa de forma más detallada:

Los cuerpos individuales que desde el principio han vivido sobre la tierra no son sólo una suma de individuos segregados, todos juntos forman una comunidad corporal absolutamente real, un organismo. Un orga-

nismo que eternamente se transforma, que se manifiesta eternamente en nuevas figuras.<sup>69</sup>

Siguiendo a Landauer, cuya mística entona con las reflexiones que he dibujado hasta este momento en torno a la mística, podemos decir que un individuo puede sumergirse en un proceso mistagógico que lo lleve hasta una profundidad tal que significará la muerte del yo, de su individualidad creada y maquinada por el Estado. Esta muerte abre la posibilidad de dinamizarse –no por voluntad del individuo, puesto que este ya no es tal, sino desde la formalidad vital que es la mística– desde la lógica comunitaria, la comuna siempre viva de los ancestros que somos en nuestros cuerpos, en nuestra cotidianidad, en nuestra carne. Las personas son la emanación de esta comunidad siempre viva, “son esta comunidad, no la perciben como algo exterior; ellos son esta memoria, no la poseen”.<sup>70</sup> Esta unión nos lleva, en resonancia con la tradición mística, al amor como la clave del camino místico:

El amor es por eso un sentimiento tan celestial, tan universal y envolvente del mundo; un sentimiento que, sacándonos de nuestros goznes, nos eleva a las estrellas, porque no es otra cosa que el vínculo que une la infancia con los ancestros, que nos une a nosotros y a nuestros ansiados hijos con el universo.<sup>71</sup>

Retornamos a la terminología de la eroticidad, de la carne y la organización social, de la recuperación de los ámbitos de comunidad y apertura a lo inefable del Misterio, la incertidumbre radical de la vida. Desde Landauer podemos categorizar aquella comunidad que se dinamiza desde la mística como una “comunidad sagrada”, es decir, “aquella en la cual domina el principio de ayuda mutua y solidaridad. Este es el único espacio donde lo divino puede realizarse”.<sup>72</sup> Estamos hablando de una comunidad conformada por personas, redes de relaciones, seres en relación; y de una mística como comunalidad del ser, la condición nosótrica de lo que somos.<sup>73</sup>

## 5.2. Algunos ejemplos de mística comunitaria

No es de extrañarse que las y los místicos, tanto a nivel personal como a nivel de movimiento o colectividades, generalmente han apostado por los medios comunitarios de vida. En el capítulo anterior señalaba, por ejemplo, las reflexiones que Agamben realiza sobre los franciscanos. Otro ejemplo es la reforma teresiana del Carmelo que lleva a Teresa de Jesús al pensar sus

monasterios como “pequeños cielos” en donde los poderes opresores del patriarcado eclesial y la censura inquisitorial no fueran las determinaciones últimas de la vida de las carmelitas; pienso también en las beguinas, los *ashrams*, *tarikas*, y un largo etcétera ya muchas veces citados. En este último apartado pretendo proponer algunos ejemplos concretos que intentan esbozar la dimensión disidente del saber místico frente a la epistemología hegemónica, tal y como fue el objetivo durante todo el libro. Opto por valerme de Gandhi (1869-1948) y parte de la tradición que de él nace para dar cuenta de esta historicidad de lo que en este libro aludo.

Gandhi afirmaba que occidente es una enfermedad curable. Pietro Amerigo, quizás uno de los gandhianos más representativos en México,<sup>74</sup> piensa que Gandhi tuvo “la capacidad de visualizar anticipadamente los efectos deshumanizantes del capitalismo en cuanto al despojo económico, político, social, cultural y moral sobre las grandes masas pauperizadas de la humanidad.”<sup>75</sup> Según Amerigo, la intención de Gandhi en toda su acción política –que quedó plasmada literariamente en su *Hindi Swaraj*, en el *Programa constructivo* y en los numerosos artículos periodísticos que escribió a lo largo de su vida– era construir una nueva sociedad pero no mediante la conquista de las cúpulas estatales, sino desde la base por medio de la construcción de relaciones sociales autónomas y autosuficientes.

La pertinencia de Gandhi en estas reflexiones, además de su clara sintonía con lo que Esteva (quien, por cierto, bebe mucho del pensamiento gandhiano) denomina como la insurrección en curso es la estrecha relación –incluso identificación– que hace Gandhi entre su agenda política y su vida espiritual. En su *Autobiografía* Gandhi afirma lo siguiente: “mi devoción a la Verdad me llevó al campo de la política; y puedo afirmar sin el menor asomo de duda, y por supuesto con toda humildad, que aquellos que sostienen que la religión nada tiene que ver con la política, no conocen el significado de la religión.”<sup>76</sup> No se refiere exclusivamente a experiencias espirituales que haya tenido en medio de su activismo político,<sup>77</sup> sino que él mismo considera que en la espiritualidad y en las religiones está la clave para actualizar ese mundo de autonomía, autosuficiencia y no violencia. Por ejemplo, Gandhi decía que los textos sagrados “de las religiones del mundo son tratados mucho más seguros y sólidos sobre las leyes económicas que muchos de los modernos libros de texto.”<sup>78</sup>

Para Gandhi, la espiritualidad, o la aquí llamada vida mística, es un saber totalmente práctico<sup>79</sup> o performativo, según se ha utilizado el término en estas reflexiones. Un saber que implica un modo concreto de estar y de hacer vida, una forma-de-vida en el sentido agambeniano que hace frente al proyecto civilizador moderno y su lógica hegemónica. La vida mística es, para

Gandhi, así como para al autor de estas reflexiones, un camino de transformación en vías a devenir comunidad. Un camino de resistencia y creatividad política, pero que, sin embargo, según indica Gandhi en una cita que recuerda a las palabras de Juan de la Cruz que cité en la introducción,<sup>80</sup> parece ser el gran extraño en muchos movimientos que se dicen “antisistémicos” y de vanguardia. Cito las palabras en cuestión que fueron publicadas en el *Young India* el 23 de enero de 1930:

Quienes se ocupan de los asuntos del mundo sin un corazón entregado a la oración serán miserables y llenarán el mundo de miseria. Así pues, la oración, además de estar vinculada a la condición de la humanidad después de la muerte, tiene un valor incalculable para la humanidad en el mundo de los vivos. La oración es el único medio para poner orden, paz y reposo en nuestros actos diarios. Nosotros, miembros del *Ashram*, vinimos aquí en busca de la verdad, y por la insistencia en la verdad profesamos nuestra fe en la eficacia de la oración.<sup>81</sup>

Además de su radical crítica a la modernidad científicista, capitalista y colonial, la trascendencia de Gandhi para estas reflexiones son sus *ashrams*, en los cuales se concretizan histórico y materialmente sus ideas y a los cuales veo como ejemplos de lo que he querido decir a lo largo del libro: el saber místico como un modo concreto de vivir todas las dimensiones de la vida. Los *ashrams* gandhianos me conducen a otra experiencia que creo vale la pena mencionar, no sólo porque su nombre apareció en páginas anteriores sino por su influencia en movimientos sociales en México. Me refiero a Lanza del Vasto (1901-1981), fundador de las comunidades del Arca, ahora llamada *Comunidad del Arca no-violencia y espiritualidad*. Dichas comunidades, que en un inicio se entendían a sí mismas como “orden laboriosa de los gandhianos de occidente”, encarnan, con sus respectivas limitaciones, el espíritu y las ideas que busco transmitir.

La obra de Lanza es, según Javier Sicilia, “una crítica global, una doctrina integral en la que lo espiritual, lo social, lo político y lo sagrado son una sola y misma cosa.”<sup>82</sup> En el libro *El Arca tenía por vela una viña*,<sup>83</sup> Lanza da a conocer la historia del Arca desde sus orígenes gandhianos, las primeras fundaciones y los pilares práctico-filosóficos tales como la pobreza, la vida dinamizada en el trabajo y la fiesta, la noviolencia como epicentro de la vida, etcétera. En las comunidades del Arca, ahora expandidas por varios países, es posible ver un ejemplo concreto de cómo el saber místico en tanto sistema de conocimiento con sus cuatro dimensiones –epistemología, transmisión, innovación y poder–, deviene en modos concretos de vida comunitaria en resistencia

crítico-creativa al sistema hegemónico. Lanza, al igual que su maestro, será un crítico despiadado del proyecto civilizatorio occidental. Ya desde sus primeros escritos realizados en sus peregrinaciones por Italia e India, titulados como *Principios y preceptos del retorno a la evidencia*,<sup>84</sup> Lanza arremete críticamente contra las ciudades, el transporte motorizado y el yugo del tiempo industrial de consumo y trabajo asalariado. Sin embargo, su crítica más feroz se encuentra en *Las cuatro plagas*,<sup>85</sup> obra en la que encaja el colmillo de la crítica a todo el proyecto moderno, incluidas sus versiones marxistas por considerarlas no lo suficientemente radicales (por ejemplo, por no criticar la noción de salario).

En esta última obra Lanza del Vasto esboza su crítica en términos de conocimiento, lo cual interesa por lo menos señalar. Para Lanza, el pecado original consiste en una transgresión al dinamismo del conocimiento. Transgresión en tanto que el conocimiento se entendía como contemplación y acogida de los dones divinos, pero la humanidad optó por invertirlo convirtiéndolo en puro deseo patológico de provecho, dominio y gusto, de conquista y control. Esta idea de Lanza explica, en un sentido alegórico, lo que he expuesto acerca de la inversión de la intencionalidad. El conocimiento, para Lanza, fue invertido y de este modo corrompido. Considero que perfectamente se puede hacer la relación entre la intencionalidad espontánea criticada en este libro con el conocimiento corrompido según Lanza, dinamizado desde la lógica del control y el dominio. Y, por otro lado, identificar ese conocimiento divino de la acogida de los dones con lo expuesto como inversión de la intencionalidad.

Los ejemplos anteriores tenían la intención de enmarcar estas reflexiones en una dimensión histórico-material. Como señalé desde el inicio, no se trata de inventar la nueva panacea, sino de dar cuenta de lo que de hecho ya está aconteciendo y que Gustavo Esteva denomina como insurrección en curso. Elegí a Gandhi y a Lanza como ejemplos elocuentes no sólo por sus ideas, sino por sus repercusiones en México. Así, dichos pensamientos han sido pilares de lo algunos han llamado la *Escuela de Cuernavaca*, siendo Illich el principal exponente.<sup>86</sup> Esta tradición de corte político-comunitario ha influido en México en, por ejemplo, el *Movimiento por la paz con justicia y dignidad*<sup>87</sup> nacido en el 2011 tras el asesinato de “Juanelo”, hijo de Javier Sicilia, poeta y novelista mexicano profundamente influenciado por estos pensamientos, al grado de haber pasado tiempo en el Arca francesa tal y como lo narra en su última novela *El deshabitado*.<sup>88</sup>

De este modo, de la mano de los ejemplos mencionados, pero también de las y los místicos, reconocidos o no, pasados, presentes y futuros, se va fraguando un mundo otro que opera desde el dinamismo vital de apertura

radical al Misterio. Germen profético y mesiánico que cual semilla de mostaza<sup>89</sup> va germinando desde una temporalidad muy otra, caminando al ritmo del más lento como dicen los compas zapatistas. El *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), movimiento antisistémico que por más de un cuarto de siglo ha trabajado en la armonización de los sueños y las esperanzas de otros mundos, es otro claro ejemplo de dinamismo vital contrahegemónico que opera, según mi lectura, desde la fe y la confianza, desde la esperanza. En los llamados *7 Principios del Mandar Obedeciendo*, los y las zapatistas parecen efectuar de una manera muy elocuente lo que en estas páginas he nombrado como la inversión de la intencionalidad:

1. servir y no servirse;
2. representar y no suplantar;
3. construir y no destruir;
4. obedecer y no mandar;
5. proponer y no imponer;
6. convencer y no vencer;
7. bajar y no subir.

¿No podríamos leer estos 7 principios como una invitación a un cambio de dinamismo vital? ¿No se relacionan estos 7 principios con lo que en este libro he definido como mística, dinamismo de la fe? Mi intuición es que a lo largo y ancho del mundo se van forjando movimientos de cambio y transformación, lo que Esteva denomina como la insurrección en curso, los distintos abajos y sus resistencias cotidianas y colectivas. Estos movimientos son radicales tanto cuanto operan desde un dinamismo contrahegemónico, desde un saber dinamizado desde la fe y la esperanza y no desde la certeza y la seguridad. Esta transformación, esta inversión de la intencionalidad, supone una apertura radical al Misterio y no un afán de control y dominio sobre los demás y el mundo, lo cual se plasma en nuevos mundos concretos, no ideales, sino nuevas formas de relacionarnos, nuevas formas de comer, producir, habitar, aprender, etc.

La fe, que desde el inicio de estas reflexiones se propuso como el dinamismo-saber contrahegemónico capaz de oponerse a la hegemonía de la epistemología del extractivismo-capitalismo-cientificismo, se vuelve así el dinamismo vital catalizador de un gran número de iniciativas de lucha y resistencia que van más allá del mero aguantar las embestidas de la hidra capitalista. Luchas cuya mayor resistencia es la invención creativa de otros mundos posibles que son posibles precisamente por su apuesta radical a lo que la hegemonía considera como imposible: vivir dinamizados desde el Misterio.



## CONCLUSIONES

“Estase ardiendo el mundo”.<sup>90</sup> Con estas mismas palabras de Teresa de Jesús iniciaban estas reflexiones. El fuego del incendio corresponde al trípode moderno de la epistemología hegemónica y a su proyecto civilizatorio: abismalidad-totalidad-idolatría. La alternativa no radica en otro programa transformador, la mejora de las instituciones o la toma de estas. No está en una nueva utopía por alcanzar o una nueva teoría que prometa épocas de paz y abundancia. Se trata, por el contrario, de organizarnos desde y en medio de la catástrofe en que vivimos, recuperando aquello de lo que hemos sido despojados a través de la lógica del *homo œconomicus*, el principio de escasez, la destrucción de los ámbitos comunitarios de vida y la instauración del individuo y la intencionalidad como imperio del yo. Se trata de construir la esperanza, pero no entendida como promesa de un nuevo porvenir sino como seguir caminando con sentido en medio del sinsentido desde la concientización de la penumbra en que habitamos; esperanza como caer en la cuenta del oscuro abismo en el que estamos, y como movilización colectiva para inventar el mundo nuevo. Tal esperanza se entona desde lo que aquí se ha denominado como inversión de la intencionalidad, mística como dinamismo vital de apertura radical del Misterio, saber performativo de la fe y la confianza.

El decir nunca se agota en lo dicho, menos aun cuando de lo que hablamos es del Misterio. El libro se proponía explorar la posibilidad de un saber místico contrahegemónico, lo cual me llevó a un amplio recorrido que implicó el diálogo con varios sectores del pensamiento, el abordaje crítico de otras tantas nociones e ideas y la construcción de una forma muy propia de comprender la mística. Queda claro que el tema no quedó agotado; que la presente propuesta puede significar más problemáticas que soluciones, y que quizás en muchos puntos del texto se extrañó alguna explicación más a fondo de algún autor o se deseó un tratamiento más preciso de ciertos hilos que, al parecer, quedaron sueltos. Todo esto es sin duda cierto, tanto para los

lectores como para el propio autor. Sin embargo, considero que el recorrido esbozado en las páginas que conforman este esfuerzo filosófico abrió brechas y cimentó pautas para enriquecer las reflexiones en torno a la gran temática que yacía de fondo desde un principio: la potencialidad y la pertinencia de la mística para dialogar y contribuir en la construcción de resistencias y alternativas frente a los horrores que el sistema-mundo actual nos ha sumergido.

Como sociedad, hemos ido ensayando los mecanismos de nuestra propia esclavitud. De manera que, en los momentos y circunstancias en la que esta se activa, somos nosotras mismas y nosotros mismos quienes damos click en el botón de “on” para que inicie su operación. Por más que la ilustrada modernidad secularizada se jacte de haber trascendido el horizonte “mitológico” de la religión, lo cierto es que nuestras vidas están atravesadas por rituales que, “religiosamente”, nos instauran creencias que después nos dirigen en la cotidianidad y aún más en las horas cruciales de las coyunturas socio-históricas. Estos rituales van desde la implantación del chip de la obediencia que nos colocan en la escuela, amaestrándonos para acudir a los “profesionales” y “expertos” cada vez que necesitemos algo, hasta los rituales de la supuesta democracia representativa que, aun siendo de conocimiento general el hecho de que todo es una farsa y que de ahí no vendrá cambio alguno, elecciones tras elecciones miles de personas acuden religiosamente a votar, ensayando así la creencia e implantando el mito de que los problemas se solucionan desde arriba. Vivimos pues en una sociedad idolátrica, adorando ídolos que continúan enajenándonos y reduciéndonos a átomos individuales cuya única función y misión en la vida es la del mantenimiento operacional de la máquina del sistema.

La situación adquiere un tono mucho más desalentador si consideramos las circunstancias actuales en las que nos encontramos, mismas que tienen sus raíces creciendo desde muchos años o siglos atrás. Nos situamos en medio de una catástrofe civilizatoria cuyos escombros caen a nuestro lado conforme vamos caminando, sin ignorar que, en más de alguna ocasión, uno que otro escombros nos cae encima y nos aplasta. El patriarcado está dando patadas de ahogado y cual tigre acorralado despliega toda su maquinaria de violencia y control hacia la vida y los cuerpos. El capitalismo ya no se sostiene a sí mismo y por este hecho está siendo desplazado por un extractivismo salvaje que aún es difícil de caracterizar. La democracia, el Estado, la economía, la ciencia, en fin, todos aquellos pilares que algún día nos daban seguridad y certeza, ya sea porque nos encontrábamos del lado de la historia que nos permitía poseerlas o del lado que, sin poseerlas, podíamos vivir de la ilusión de llegar a hacerlo, son ahora cuasi-recuerdos de generaciones anteriores que hoy presionan a sus hijos e hijas para adquirir empleos que ellos jamás tuvieron pero que, sin sa-

berlo, sus descendientes morirán de inanición precisamente por depositar sus esperanzas en ellos.

En medio y a pesar de esto, millones de personas en todo el mundo se sacuden el polvo de las viejas instituciones y de las viejas certezas. Caen en la cuenta de que el gran problema es que hemos sido fabricados y fabricadas como individuos y que la única opción de supervivencia que tenemos es la de recuperar los ámbitos de comunidad. Para dichas personas esto significa re-cordar (volver a traer el corazón) la sabiduría ancestral de su propia gente, su propio pueblo y sus propias tradiciones. Para muchas otras, aquellas que por más generaciones hemos sido ensamblados como individuos por nuestra vida urbana, hemos de aprender de estas tradiciones comunitarias, pero sin apropiárnoslas, apostando en cambio por la creatividad para imaginar y crear nuevos ámbitos de comunidad según nuestro contexto y circunstancias. Así, las resistencias actuales, aquellas que realmente vale la pena nombrar como tales, se caracterizan justamente porque proponen a la vez que resisten. Dicho de otro modo, su modo de resistir es la de crear mundos otros, vivir ya de facto esta otra historicidad en la que queremos existir, centrándose en el cuidado de la vida y la compartición de los dones. Esto es lo que aquí he denominado, siguiendo a Gustavo Esteva, la insurrección en curso.

Uno de los principales esfuerzos de este libro consistió en poner sobre la mesa que uno de los ámbitos donde principalmente podemos observar todos estos procesos es el ámbito del saber. El problema consiste justamente en que el conocimiento se ha reducido a epistemología, y a esta se le ha limitado meramente a la ciencia hegemónica y sus criterios de validez, olvidando que saber viene de la misma etimología que sabor (*sapere*), y que a lo que se refiere en realidad es a una forma de estar en el mundo, un dinamismo vital que se detona como relación con las cosas, y que por lo tanto es carne, cuerpo y vida. Parte importante de la insurrección en curso consiste en la recuperación de otro tipo de saberes, saberes más conscientes de su localización y que están más cercanos a la vida. Estos saberes otros operan desde una lógica contrahegemónica, resistiendo y proponiendo alternativas de mundo frente a la hegemonía de lo que aquí he denominado como epistemología hegemónica.

Parto de dos nociones que, aunque procuré explicitar y argumentar en el libro, soy consciente de que cada una de ellas podría abordarse por separado y escribir cientos de páginas al respecto. La primera es que hay una estrecha relación entre saber y prácticas sociales, que de hecho jamás están separadas y que un saber produce prácticas sociales y estas forjan saberes. A esta relación podemos entenderla como un ethos; lo que da como resultado que a cada saber le corresponde un ethos, un mundo que se construye desde actos performativos de saberes concretos. La segunda noción es en realidad otra

forma de expresar la primera, pues consiste en entender al ethos y al saber como dinamismos vitales, lo que me lleva a la conclusión de que la lucha por un saber otro no radica en otras verdades u otras formas de hacer ciencia, sino en otros dinamismos vitales desde los cuales vivir y construir mundo. Se trata, pues –haciendo eco de Aristóteles– de la pregunta por la vida buena, el buen vivir de los pueblos. Por este motivo, mi planteamiento terminó por abrazar, más que la ecología de saberes planteada por Boaventura, el diálogo de saberes propuesto por Esteva.

Así, a la epistemología hegemónica la caractericé como un saber que opera desde el dinamismo de la abismalidad-totalidad-idolatría. Este dinamismo es el de la intencionalidad espontánea del sujeto autoconstituyente cuyas prácticas crean el mundo social y sus instituciones, que a la vez crean al propio sujeto individual. Inspirándome en Panikkar, considero que la epistemología hegemónica consiste en una patológica y exacerbada búsqueda por la certeza y la seguridad, lo cual coopta a las personas y a las comunidades de su propia capacidad de vivir su vida, obligándolas a buscar refugio en instituciones y en expertos, lo que se traduce en una fobia y desconfianza total ante la misteriosidad intrínseca de la vida y la realidad. Este saber se me presenta como una enajenación absoluta de la vida concreta, un orillar-nos a vivir vidas abstractas, estadísticas y atomizadas, controladas por Estados anónimos y cálculos desencarnados. Hablo de un impulso –el cual podemos reconocer como patriarcal– por controlar la vida, dominarla y ejercer sobre ella un poder inhumano en aras de fabricar nuestras expectativas y llevarlas al puerto que deseamos. No sobra decir que esta quimera es imposible, pero es un sueño que se ha convertido en pesadilla para el planeta y que nos está matando, al tiempo que nos desconecta de la realidad, de la vida y de sus ciclos.

La esperanza aparece a partir de un cambio de dinamismo. No me cansaré de decirlo: este libro no representa la instauración de una nueva panacea con su respectiva agenda política sobre qué es lo que tenemos que hacer. Busca, en cambio, dar cuenta de cambios que ya están pasando en distintos abajos, con distintas personas que, de pronto, por un motivo u otro, desde una tradición u otra, caen en la cuenta del gran engaño en el que hemos vivido: aquel de que podemos controlar la vida a nuestra voluntad y antojo. Desde ahí, estas personas se organizan para construir vidas dinamizadas comunitariamente a través del cariño, la amistad y el gozo de ser lo que son –signifique esto lo que signifique–. En otras palabras, la esperanza surge cuando se abandona el dinamismo de la epistemología hegemónica y otro dinamismo vital comienza a instaurarse como ethos en nuestras vidas. Panikkar le llamó a este otro dinamismo fe y confianza, Illich esperanza y convivencialidad. Yo opto por nombrarle a este dinamismo mística, un di-

namismo vital de apertura radical al Misterio que recupera la misteriosidad de lo real de manera convivencial y gozosa, que también podríamos llamar fe, confianza y esperanza en dicho Misterio.

Si el dinamismo de la epistemología hegemónica se caracteriza por su intencionalidad espontánea, unilateral y autoconstituyente, el dinamismo místico opera desde lo que en estas reflexiones denominé como inversión de la intencionalidad. Esta inversión consiste justamente en la dinámica de la fe, apertura vital hacia el Misterio que va redireccionando la vida a partir de un saber performativo que construye mundos concretos. La inversión de la intencionalidad fue tan solo otro nombre para la larga lista de sinónimos con los cuales nombré al dinamismo místico, pero su rol en estas reflexiones no es por ello menor. Si le di un papel tan destacado a la inversión de la intencionalidad fue porque, a un nivel de exposición de ideas, tiene la bondad de expresar claramente su contraposición a la intencionalidad espontánea de la epistemología hegemónica. De este modo, valiéndome de la inversión de la intencionalidad como vehículo argumentativo, pude presentar al dinamismo místico como un saber contrahegemónico, creativo y hasta erótico.

Mi propuesta es entender a la mística como el dinamismo vital que se abre radicalmente a la misteriosidad que atraviesa todos y cada uno de los ámbitos de nuestra existencia y experiencia. Si tomamos en cuenta las nociones de las que hablé más arriba, este dinamismo vital ha de entenderse como un ethos, lo que a su vez nos conduce a la comprensión de la mística como un saber o sistema de conocimiento que, al igual que su contraparte de la epistemología hegemónica, crea mundos y prácticas concretas. El objetivo de este libro fue exponer la dimensión contrahegemónica de este sistema de conocimiento místico, sus prácticas, cada uno de sus niveles (epistemología, transmisión, innovación y poder) y como este saber formaba parte tanto de la insurrección en curso como de la ecología de saberes y el diálogo de vivires.

Para llevar a cabo esta empresa fue necesario hacer un extenso recorrido, el cual a veces pudo parecer precipitado, ecléctico y hasta en ocasiones oscuro. Inicé por explorar la relación saber-prácticas sociales en la epistemología hegemónica a través del trípole abismalidad-totalidad-idolatría. Detallé cada pie de este trípole dialogando con autores como Boaventura, Lévinas y Marion, principalmente, pero también con Pickstock, Leff, Esteva, Panikkar, Haraway, Illich y otros tantos nombres. Una vez abordada la epistemología hegemónica, me adentré a la inversión de la intencionalidad. Con este fin recuperé reflexiones del llamado giro teológico de la fenomenología francesa, pero también los critiqué desde una teología de corte más erótico (Méndez y Pickstock) para que quedara claro que, desde donde lo entiendo, la mística es un saber performativo de la carne y el cuerpo. Para esto fue fundamental

recuperar autores como Martín Velasco, Michel de Certeau, Zenia Yébenes, Michel Foucault y Giorgio Agamben.

No podía, sin embargo, reflexionar sobre el sistema de conocimiento místico sin tener a mi lado a cada paso del camino a los místicos y místicas que me han inspirado a lo largo de mi camino espiritual y con cuyas enseñanzas estoy totalmente en deuda. Hablo principalmente, como el lector pudo darse cuenta, de Ignacio de Loyola y la espiritualidad ignaciana; a las carmelitas Teresa de Jesús, Teresita de Lisieux y Juan de la Cruz; la tradición noviolenta de Gandhi y Lanza del Vasto, y muy particularmente a Gustav Landauer y su mística anarquista. Finalmente, aunque en la introducción aclaré que mantendría al mínimo las citas de tradiciones de cuyas fuentes no bebía directamente por mi matriz cultural, no pude dejar de valerme una que otra vez del islam, la *bhakti* y, muy especialmente por mi cercanía a su práctica y filosofía, al *buddhadharma*. Al explicitar estos nombres y corrientes estoy, de cierto modo, tomando partido no tanto por una institución religiosa concreta –la diversidad de nombres me lo impide–, sino más bien por un modo de vivir y comprender la espiritualidad, un modo que creo es transversal a estas propuestas espirituales y que podría expresar de la siguiente manera: la espiritualidad como una forma concreta de vida, un saber vital que se relaciona con el Misterio bajo el llamado de la liberación de los seres y la construcción de un mundo y relaciones dinamizadas desde el amor.

Esta es, creo yo, la mística que he tratado de presentar. Toca al lector juzgar, pero también dejarse in-spirar, mover por *la* espíritu (en hebreo es femenino, *Rúah*). No propongo impulsar ni proponer, sino con-mover, movernos juntos y juntas en la construcción de un mundo distinto en medio de las emergencias que nos atraviesan. No sé cómo podría ser este mundo, ni cómo llegar a construirlo ni mucho menos si llegará a ser. Solo sé dos cosas: la primera es que muchas personas en muchas partes del mundo ya están viviendo un mundo otro que construyen recuperando lo que son, sus ámbitos de comunidad, volviendo a los verbos y abandonando los sustantivos; y dos, que el Misterio nos atraviesa y que la misteriosidad de la realidad, lejos de ser la causante de nuestros problemas, puede ser justamente la puerta para una vida plena.

Creo, por lo tanto, que nos encontramos ante un momento místico. Este libro representa, como lo mencioné en la introducción, el primero de una trilogía que intenta plasmar este momento místico. En medio de la incertidumbre radical en la que habitamos, no cabe más que hacer lo que el místico poeta oriundo de Fontiveros: transitar la vida “sin otra luz y guía/sino la que en el corazón ardía.”<sup>91</sup>

## NOTAS

### Preliminares

- 1 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 1999), 253.
- 2 En la presente edición, página 26.
- 3 Gustavo Esteva, “La insurrección en curso”, en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, coord. Raúl Ornelas (México: UNAM), 149.
- 4 Raúl Zibechi, “La masacre como forma de dominación”, *La Jornada*, 31 de octubre del 2014, <https://www.jornada.com.mx/2014/10/31/opinion/023a1pol#> consultado 21 de mayo del 2019.
- 5 En la presente edición, página 57.
- 6 Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición* (Salamanca/México: Sígueme/Epidermis, 2004), 65.
- 7 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI y CLACSO Coediciones, 2009).
- 8 Gustavo Esteva, “El camino al diálogo de vivires”, en *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*, coord. Stefano Sartorello (Universidad Iberoamericana: México, 2019), 133-168.
- 9 En la presente edición, página 35.
- 10 Las obras citadas tanto de Teresa de Jesús como de Juan de la Cruz y de Teresita de Lisieux corresponden a sus respectivas *Obras Completas* en la editorial Monte Carmelo.
- 11 CV 1,5.
- 12 *El camino de la verdad. La enseñanza del Buda en el Dhammapada. Versión Alberto Blanco* (México: Árbol Editorial, 1990), 63.

- 13 Edgar Cabanas y Eva Illouz, *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Barcelona: Paidós, 2019).
- 14 Raúl Zibechi, “La masacre como forma de dominación”, *La Jornada*, 31 de octubre del 2014, <https://www.jornada.com.mx/2014/10/31/opinion/023a1pol#> consultado 21 de mayo del 2019.
- 15 Gustavo Esteva, “La insurrección en curso”, en *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, coord. Raúl Ornelas (México: UNAM), 149.
- 16 Este libro estuvo acompañado en buena medida por Gustavo Esteva, gracias a nuestras conversaciones e intercambios. Gustavo falleció antes de que el libro se publicara.
- 17 Para un análisis filosófico de la insurrección en curso, ver mi artículo: Alberto Elías González Gómez, “La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva”, *Revista de Ciencias y Humanidades*, Vol. IX, no. 9 (julio-diciembre 2019): 119-138.
- 18 Gustav Landauer y varias de sus ideas provenientes de una tradición intelectual que se puede remontar a Étienne de La Boétie en el siglo XVI, describe al Estado (desde sus orígenes monárquicos hasta el moderno Estado capitalista) no como una entidad sino como relaciones sociales concretas que pueden modificarse. Landauer escribe el 15 de Junio de 1910 en el periódico *Der Sozialist* (dirigido por él mismo) bajo el título *Schwache Staatsmänner, schwächeres Volk!* (“*Weak statesmen, weaker people!*” en inglés) las siguientes palabras: “El Estado es una situación, una relación entre los hombres, es un modo de comportamiento de los hombres entre sí; y se le destruye estableciendo otras relaciones, comportándose con los demás de otro modo”. Estas ideas de inspiración y consecuencias místicas, según se abordará la mística en este libro, forman parte del telón de fondo que me incitaron a pensar estos temas. Volveré a traer a colación a Landauer más adelante, puesto que su noción de mística abre la posibilidad de pensar la dimensión comunitaria de la misma. Como referencia a la tradición de ideas de las que Landauer forma parte, remito a la obra de su gran amigo Martin Buber, *Camino de utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), de donde tomo la traducción de la cita de Landauer. Para acceder al artículo citado de Landauer, ver Gustav Landauer, *Revolution and other writings: A political reader. Edited and translated by Gabriel Kuhn* (Pontypool: PM Press, 2010), 213.
- 19 Esteva, “La insurrección en curso”, 132.
- 20 Esteva, “La insurrección en curso”, 149.
- 21 Esteva, “La insurrección en curso”, 172.
- 22 CV 21,1-2.
- 23 EE 138ss.

- 24 EE 142.
- 25 EE 146.
- 26 No por ello debe de leerse este libro como un planteamiento dualista e incluso maniqueo. Me concentro en dos dinamismos: el místico y el de la epistemología hegemónica, no como los únicos dos posibles, sino como contrastes que me sirve para exponer el argumento que trato de sostener.
- 27 Martin Buber, *Eclipse de Dios* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 132.
- 28 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 118.
- 29 Opto por el término cosmovivencia y no el término utilizado por Geertz de cosmovisión. La razón es que la cosmovisión tiene una carga colonial, pues existen muchas culturas donde la visión no es el sentido primordial y por lo tanto no tienen tal cosa como una “visión del mundo”. “Cosmovivencia”, vivencia del mundo, es un término más adecuado sobre todo en un contexto intercultural e interreligioso como en el que se pretenden colocar estas reflexiones.
- 30 Geertz, *La interpretación de las culturas*, 118.
- 31 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (México: Siglo XXI y CLACSO Coediciones, 2009).
- 32 Gustavo Esteva, “El camino al diálogo de vivires”, en *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*, coord. Stefano Sartorello (Universidad Iberoamericana: México, 2019), 133-168.
- 33 Utilizo el término noviolencia sin el guion intermedio. Esta es una opción que quiere expresar que la noviolencia es un término en sí mismo, con su propia potencialidad y significado, y no la mera negación de la violencia como muchas veces se piensa.
- 34 Ver Elías González Gómez y Angélica Morales Arizmendi, “El concepto de inversión de la intencionalidad en Juan Martín Velasco”, en *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 29, (2021): 205-213.
- 35 Dominique Janicaud y Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur, *Phenomenology and the “Theological Turn”* (New York: Fordham University Press, 2000).
- 36 “En verdad, aquí yo no soy “sujeto”, soy “objeto”. Otro es el sujeto. Otro actúa fundamentalmente. La experiencia religiosa –nosotros diríamos “la fe”– es la requisición de que yo soy objeto de parte de Dios: ahí yo no soy ya conciencia intencional, sino conciencia convocada” en J. Y. Lacoste, *Expérience, événement, connaissance de Dieu*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), 854-855.

- 37 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 33.
- 38 Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017).
- 39 Stephen A. Marglin, *Perdiendo el Contacto. Hacia la Descolonización de la Economía* (Lima: PRATEC, 2000), 87-88.
- 40 Ver: Alberto Elías González Gómez, *Encuentro Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-re-ligioso* (México: Samsara, 2020).
- 41 En el capítulo III, dedicado al dinamismo místico, aparecerán más aclaraciones alrededor del término *mística*.
- 42 Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos* (Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana, 2015), 327ss.
- 43 Pedro Cerezo Galán, *La antropología del espíritu en San Juan de la Cruz*, en González de Cardenal, Olegario y Rodríguez Rodríguez, José Vicente, (coords.), *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista Ávila, 22-28 de Septiembre de 1991, Vol. 3*, (Salamanca: Junta de Castilla y León, 1993), 127.
- 44 José Ortega y Gasset, *Obras Completas Tomo I (1902-1906)* (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 128-134.
- 45 “Lo único triste del caso es que a Don Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras, y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes”. José Ortega y Gasset, *Obras Completas 1*, 129.

## Capítulo I

- 1 “Fuera de la Iglesia no hay salvación”. La frase se le atribuye a San Cipriano, obispo y mártir africano del siglo III. Para una contextualización de la sentencia ver el texto de Benedicto XVI: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audien-ces/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070606.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audien-ces/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070606.html) (consulta 23-05-2019).
- 2 Me refiero sobre todo a lo dicho durante el encuentro *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* llevado a cabo del 3 al 9 de Mayo del 2015 en el Caracol de Oventik y en el CIDECI / Universidad de la Tierra Chiapas. Más información en: [https://radiozapatista.org/?page\\_id=13233](https://radiozapatista.org/?page_id=13233) (consulta el 23-05-2019).
- 3 Esteva, “La insurrección en curso”, 177.
- 4 “El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos.” En *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (consultado el 2 de agosto del 2022).
- 5 Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (Madrid: Akal, 2014), 7.
- 6 Santos, *Epistemologías del Sur*, 5.
- 7 Víctor M. Toledo, *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida* (México: Grijalbo, 2015), 31.
- 8 Jaime Morales Hernández, *Sociedades rurales y naturaleza. En busca de alternativas hacia la sustentabilidad* (México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente y Universidad Iberoamericana León, 2004), 61.
- 9 Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2013), 215.
- 10 Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta, 2014), 27.
- 11 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe* (Barcelona: Herder, 2009), 167.
- 12 Soy consciente de la problemática que encierra concentrarme en la relación entre epistemología hegemónica y capitalismo. Como bien señalan Aureliano Ortega E. y Paloma Sierra R., aproximaciones exclusivamente epistemológicas como la de Boaventura de Sousa Santos al problema modernidad-capitalismo, pueden ser incapaces para dar cuenta de los procesos materiales e históricos de la generación y re-producción del capital. Sin embargo, según las ideas defendidas en este libro, a toda epistemología le corresponden prácticas sociales, por lo que no se está hablando de una crítica meramente a ideas sino a modos de vida concretos y materiales. Además, lo que buscan estas reflexiones es justamente terminar con la primacía de la epistemología, proponiendo un conocien-

to performativo que no se limite a las concepciones abstractas de principios y fundamentos. Lamentablemente, por motivos de espacio y foco de interés, me limito a señalar esta problemática. Para profundizar en los peligros de quedarse exclusivamente con una aproximación epistemológica, ver Aureliano Ortega Esquivel y Paloma Sierra Ruiz, “Sobre el pensamiento poscolonial. Una aproximación crítica”, *Devenires*, núm. 38, año 19 (julio-diciembre 2018): 153-191.

- 13 Francis Bacon, *Novum Organon, Libro I* (Madrid: Sarpe, 1984), 81.
- 14 Bacon, *Novum Organon, Libro I*, aforismo 88.
- 15 Bacon, *Novum Organon, Libro I*, aforismo 73.
- 16 Morales, *Sociedades rurales y naturaleza*, 30.
- 17 Toledo, *Ecocidio en México*, 16.
- 18 Esteva, “La insurrección en curso”, 148.
- 19 Me refiero a las reflexiones de Achille Mbembe en torno al necropoder y a la necropolítica. La versión del capitalismo que experimentamos hoy en día es una versión que hace uso de la guerra, la violencia y el terror para apoderarse de los territorios para su explotación extractivista: “La extracción y el pillaje de recursos naturales por las máquinas de guerra van parejos a las tentativas brutales de inmovilizar y neutralizar espacialmente categorías completas de personas o, paradójicamente, liberarlas para forzarlas a diseminarse en amplias zonas que rebasan los límites de un Estado territorial”. Achille Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto* (Barcelona: Melusina, 2011), 62. Desde sus inicios coloniales, el extractivismo ha sido la lógica del despojo capitalista. A esto, Marx le llamó la “acumulación originaria”. Ver: Ortega, “Sobre el pensamiento poscolonial”, 180. Sin embargo, hoy lo presenciamos a escalas sin parangón.
- 20 Toledo, *Ecocidio en México*, 29.
- 21 Enrique Leff, *Ecología y Capital* (México: Siglo XXI, 2007), 34.
- 22 Sobre este tema, contrastar Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2000).
- 23 Iván Illich, *Obras Reunidas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006). Ver, sobre todo, *La sociedad desescolarizada*, obra en la cual Illich da cuenta de cómo la escuela es la institución propedéutica que instauro el principio de escasez en las personas, convirtiéndolas en individuos y posteriormente en usuarios de las otras instituciones modernas como el sistema de salud o de transporte.
- 24 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 114-15.
- 25 Para una crítica a esta postura “holista” y “naturalista”, ver Timothy Morton, *The Ecological Thought* (Cambridge and London: Harvard University press, 2010).

- 26 Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (Buenos Aires: Planeta-De Agostini, 1993).
- 27 Iván Illich, *Obras Reunidas I*, 13.
- 28 Esteva, “La insurrección en curso”, 140.
- 29 En las conclusiones relacionaré el saber místico con un cierto tipo de técnica.
- 30 Enrique Leff, *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur* (México: Siglo XXI, 2014) 22.
- 31 Leff, *Ecología y Capital*, 23.
- 32 Grupo de pensadores anglicanos entre los que destacan Catherine Pickstock y John Milbank. Este grupo se caracteriza por un debate abierto tanto con la modernidad como con la posmodernidad, buscando plantear la relevancia del pensamiento cristiano en el ámbito público. Ver Juan Antonio Estrada, *El movimiento de “Ortodoxia Radical”*, en José de Jesús Legorreta Zepeda (coord.), *Religión y secularización en una sociedad postsecular* (México: Universidad Iberoamericana, 2010) 99-120.
- 33 Catherine Pickstock, *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* (Barcelona: Herder, 2005) 315.
- 34 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989).
- 35 Habría que aclarar que la crítica a la cartografía aquí mencionada refiere a la cartografía hegemónica occidental la cual está plagada de ideología. Existen hoy en día esfuerzos por una cartografía que busca romper con esta ideologización. Por ejemplo David Lewis, *Nosotros los navegantes* (España: Melusina, 1974).
- 36 Santos, *Una epistemología del Sur*, 24.
- 37 Santos, *Una epistemología del Sur*, 26.
- 38 Santos, *Una epistemología del Sur*, 26.
- 39 Leff, *La apuesta por la vida*, 31.
- 40 Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- 41 Leff, *La apuesta por la vida*, 107.
- 42 Boaventura De Sousa Santos, “¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal”, en *Epistemologías del Sur. Perspectivas* eds. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Akal, 2014) 439.
- 43 Santos, *Una epistemología del Sur*, 21.

- 44 Puede haber pensamientos abismales fuera de Occidente. Incluso puede ser que algunos de los pensamientos a los que el pensamiento Occidental trata abismalmente también sean abismales. El objetivo aquí es visibilizar lo abismal del pensamiento Occidental.
- 45 Santos, *Una epistemología del Sur*, 160.
- 46 Santos, *Epistemologías del Sur*, 8.
- 47 Leff, *La apuesta por la vida*, 31.
- 48 Lo cierto es que esta exclusión y homogeneización se traduce a nivel material en políticas de expansión, dominación, colonización y explotación. La negación de la alteridad en el capitalismo consiste en buena medida en la integración de los “otros” al modelo capitalista, convirtiéndolos en fuentes de materias primas o proveedores de esclavos.
- 49 Joseph Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito: Abya Yala, 1998) 21.
- 50 Santos, *Una epistemología del Sur*, 162.
- 51 Santos, *Una epistemología del Sur*, 162.
- 52 Santos, *Una epistemología del Sur*, 162–63.
- 53 Santos, *Una epistemología del Sur*, 167.
- 54 Santos, *Una epistemología del Sur*, 12.
- 55 Santos, *Una epistemología del Sur*, 169.
- 56 Esteva, “La insurrección en curso”, 192.
- 57 Leff, *La apuesta por la vida*, 16.
- 58 Esteva, “La insurrección en curso”, 130.
- 59 Santos, *Una epistemología del Sur*, 169.
- 60 Panikkar, como pionero de la interculturalidad, apenas alcanzó a ser testigo de la total atrofía y secuestro del término. En la actualidad, no sólo el multiculturalismo –concepto ya criticado con anterioridad por Panikkar– sino también la interculturalidad es bandera de lo “políticamente correcto”, bandera alzada por un sinnúmero de Estados para quienes lo intercultural no es más que otra política de control y normalización. Cuando utilizo el término “interculturalidad” no me estoy refiriendo a los esfuerzos estatales por mercantilizar la diferencia, sino por la apuesta a un mundo donde quepan muchos mundos. Para una profundización a la crítica de estos conceptos, ver: Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Barcelona: Paidós, 1998).

- 61 Raimon Panikkar, *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica* (Barcelona: Herder, 2006), 129.
- 62 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 123.
- 63 Derrida, *La escritura y la diferencia*, 384.
- 64 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 123-24.
- 65 Para profundizar en el análisis de una sociedad dinamizada desde la patológica búsqueda de la seguridad considero útiles los planteamientos de Foucault, quien señala que “hay una verdadera inflación legal, una inflación del código jurídico-legal para poner en funcionamiento ese sistema de seguridad. De la misma manera, el corpus disciplinario también es activado y fecundado en gran medida por el establecimiento de los mecanismos de seguridad.” Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)* (Madrid: Akal, 2008), 19.
- 66 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 123.
- 67 Esteva, “La insurrección en curso”, 146.
- 68 El término “Occidente” denota la dimensión hegemónica que he tratado de señalar. ¿No es lo occidental un término geográfico? ¿No es relativo a donde uno está parado? ¿No es más occidental geográficamente hablando Ecuador o Paraguay que Francia o Alemania? Además, cuando se habla de pensamiento Occidental realmente se está refiriendo al pensamiento francés, alemán e inglés como supuestos herederos del pensamiento griego. Y aún dentro de estos pueblos, el pensamiento Occidental se refiere sólo a una parte de pensadores casi siempre hombres blancos y académicos. En pocas palabras, decir Occidente es reflejar la enorme abismalidad e ideologización de dicho pensamiento. Por esta razón decido utilizarlo de manera irónica, aunque siempre preferiré el término “epistemología hegemónica”.
- 69 Para profundizar sobre la relación entre capitalismo y desarrollo, ver: Gustavo Esteva, Salvatore Babones and Philipp Babcicky, *The Future of Development. A radical manifesto* (Bristol: Policy Press, 2013).
- 70 Refiero a los trabajos realizados por Daniel E. Guillot; particularmente a su introducción para la sexta edición de *Totalidad e Infinito* en ediciones Sígueme; ver Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme, 2002), 31. Y el estudio que tiene, junto con Enrique Dussel, sobre la influencia de Lévinas en el pensamiento Latinoamericano: Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975).
- 71 Nelson Maldonado-Torres, “La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad” en *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, eds. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Akal, 2014), 333. Para el autor decolonial, Lévinas aún se queda encerrado en el mundo Occi-

dental reconociendo únicamente a Jerusalén y a Atenas como centros del saber. Se podría decir que Lévinas muestra el gesto crítico, pero se queda corto al no ir más allá del judaísmo y la filosofía occidental.

- 72 Soy consciente de los límites de la crítica levianasiana, la cual se enfoca básicamente en las tres Hs: Hegel, Husserl y Heidegger. Dejo de lado las discusiones más de corte monográfico y erudito para concentrarme más en lo fundamental de la crítica lévinasiana, crítica que considero iluminadora para mis reflexiones.
- 73 Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 269-70. Es interesante el hecho de que Zubir y Lévinas jamás se conocieron, o por lo menos no hay reporte de ello. Ambos estudiaron con Husserl y Heidegger más o menos por el mismo periodo y sus filosofías comparten mucho, entre otras cosas el rescate de la alteridad y algunas críticas a la filosofía Occidental y a la fenomenología. Para una relación entre ambas filosofías ver: J. Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1999).
- 74 J. M. Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad* (Pamplona: EUNSA, 1992), 27.
- 75 G.W. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 48.
- 76 Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad*, 34.
- 77 Esta cita de Xirau expresa esta visión del conocimiento como unificación. Aunque aquí el autor lo vea como algo positivo, para Lévinas será precisamente el punto de partida de su crítica: “Todos los filósofos, de Platón a Bergson, pasando por Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes o Hegel, han pensado, implícita o explícitamente, que conocer es unificar”. Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía* (México: UNAM, 1998), 164.
- 78 Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad*, 42.
- 79 Emmanuel Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición* (Salamanca/México: Sígueme/Epidermis, 2004), 65.
- 80 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 69.
- 81 Ideen §84. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).
- 82 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 81.
- 83 LU II, Quinta Inv., § 32. Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas 2* (Madrid: Alianza, 1982).
- 84 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 90.
- 85 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 114.

- 86 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 116.
- 87 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 116-117.
- 88 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 118.
- 89 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 118.
- 90 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 161.
- 91 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 187.
- 92 Lévinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, 199.
- 93 Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad*, 41.
- 94 Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad*, 57.
- 95 Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme, 2012), 41.
- 96 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 42.
- 97 Cuando señalo que en la modernidad-capitalista la epistemología ha cobrado primacía por sobre la ontología, no me refiero a la ontología entendida como lo hace Lévinas sino en el sentido de que el conocimiento ha tomado primacía por sobre lo Real.
- 98 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 42.
- 99 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 42.
- 100 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 43.
- 101 Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 1991), 324.
- 102 Para profundizar en una crítica feminista a lo que aquí denomino como epistemología hegemónica, ver Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy* (London: Routledge, 1993).
- 103 Carlos Arboleda Mora, "Dios: ¿ser o don?", *Escritos*, (enero-junio 2009), 24.
- 104 Carlos Enrique Restrepo, "La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica", *Estud.filos.*, (agosto 2007), 157.
- 105 G. W. F. Hegel *Fenomenología del espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 144.
- 106 Restrepo, "La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica", 161.

- 107 Restrepo, “La ‘muerte de Dios’ y la constitución onto-teológica de la metafísica”, 160.
- 108 Emmanuel Lévinas, *Dios, la Muerte y el Tiempo* (Madrid: Cátedra, 1994), 146.
- 109 Para profundizar en esta temática en Heidegger ver Martín Heidegger, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1990).
- 110 Arboleda Mora, “Dios: ¿ser o don?”, 28.
- 111 Arboleda Mora, “Dios: ¿ser o don?”, 39.
- 112 Carlos Enrique Restrepo, “La ‘muerte de Dios’ y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion”, *Eidos*, (2008), 182.
- 113 Carlos Arboleda Mora, “La ontoteología y el giro teológico de la fenomenología”, en *Posontología y posmetafísica en el siglo XXI*, dir. Carlos Arboleda Mora (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2009), 232.
- 114 Raimón Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid: Síruela, 2004), 40.
- 115 Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, 44.
- 116 Jean Luc Marion, *El ídolo y la distancia* (Salamanca: Sígueme, 1999), 19.
- 117 Marion, *El ídolo y la distancia*, 19.
- 118 Marion, *El ídolo y la distancia*, 20.
- 119 Flp 2,6.
- 120 Marion, *El ídolo y la distancia*, 21.
- 121 Restrepo, “La ‘muerte de dios’ y la cuestión teológica”, 189-90.
- 122 Carlos Arboleda Mora, “La fenomenología de la donación como filosofía primera”, 107 <https://philarchive.org/archive/MORLFD-5> (consultada el 21 de abril del 2018).
- 123 Restrepo, “La ‘muerte de dios’ y la cuestión teológica”, 188.
- 124 Carlos Arboleda Mora, “De la erlebnis a la experiencia originaria”, 19 [https://www.academia.edu/8601195/De\\_la\\_Erlebnis\\_a\\_la\\_experiencia\\_originaria](https://www.academia.edu/8601195/De_la_Erlebnis_a_la_experiencia_originaria) (consultada el 21 de abril del 2018).
- 125 Buber, *Eclipse de Dios*.
- 126 Esteva, “La insurrección en curso”, 148.
- 127 Santos, *Una epistemología del Sur*, 99.

- 128 Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres*, 321.
- 129 Para profundizar en las propuestas epistemológicas del feminismo: Linda Alcoff and Elizabeth Potter (eds) *Feminist Epistemologies* (New York: Routledge, 1993).
- 130 Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006).
- 131 Esteva, “La insurrección en curso”, 143.
- 132 Michel Foucault, *Defender la sociedad* (México: FCE, 2002), 21.
- 133 Para una crítica a la idea de un “pensamiento global”, ver: Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, *Grassroots post-modernism. Remaking the soil of cultures* (London: Zed Books, 2014).
- 134 Esteva, “La insurrección en curso”, 149.
- 135 Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres*, 335.
- 136 Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005).
- 137 Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*.
- 138 Raimón Panikkar, “La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos”, *Revista Wiñay Marka*, mayo 1993.
- 139 Esteva, “La insurrección en curso”, 177.
- 140 Santos, *Una epistemología del Sur*, 87.
- 141 Santos, *Una epistemología del Sur*, 100.
- 142 Santos, *Una epistemología del Sur*, 110. Boaventura también habla de otras monoculturas referentes, por ejemplo, a los modos de producción. Me centro en la monocultura del saber y en su antídoto, la ecología de saberes. Simplemente señalo que a cada monocultura le corresponde una ecología, por ejemplo, ante la monocultura de las formas de producción está la ecología de los modos de producción.
- 143 Santos, *Una epistemología del Sur*, 127.
- 144 Santos, *Una epistemología del Sur*, 12.
- 145 Santos, *Una epistemología del Sur*, 189.
- 146 Santos, *Epistemologías del Sur*, 10.

- 147 Es importante aclarar que existe una clara distancia y diferencia entre las posturas de Gustavo Esteva y Boaventura de Sousa. Esto lo sé de primera mano debido a mi trabajo con el primero y mi amistad con el segundo, así como por los diálogos que me ha tocado presenciar entre los dos. Recomiendo el siguiente material audiovisual para profundizar en este intercambio de ideas: “Conversa do mundo entre Boaventura de Sousa Santos & Gustavo Esteva”, video transmitido por YouTube el 10 de febrero de 2020, 2:22:14, <https://www.youtube.com/watch?v=-nbzKhSIhA> (consultado el 11 de mayo del 2020).
- 148 Esteva, “La insurrección en curso”, 132.
- 149 Gustavo Esteva, “Para sentipensar la comunalidad”, *Bajo el Volcán*, (septiembre-febrero 2016).
- 150 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 129.
- 151 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 124.
- 152 Panikkar, *Paz e Interculturalidad*, 132.
- 153 Illich, *Obras Reunidas I*, 288.
- 154 Illich, *Obras Reunidas I*, 288.
- 155 Raimon Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe* (Barcelona: Herder, 2009), 44.
- 156 La primera Ilustración, aquella protagonizada por autores como Descartes, Kant y Newton, fue la que buscó emanciparse del yugo escolástico y, al hacerlo, quiso distinguirse totalmente de todo atisbo religioso (por más que autores como Descartes y Kant continuaran atados a su herencia teológica). Para profundizar en el proceso de la primera Ilustración y de la segunda (Marx, Nietzsche, Freud), ver: Carlos Mendoza Álvarez, *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo postmoderno* (México: Plaza y Valdés, 2003), 20-34.
- 157 Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 50-51.
- 158 Romance 140.
- 159 Thomas Merton, *Curso de mística cristiana en trece lecciones* (Salamanca: Sígueme, 2018), 53-57.
- 160 Raimon Panikkar, *Obras Completas, vol. 1, “Mística, plenitud de Vida”* (Barcelona: Herder, 2015), 273.
- 161 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 431.
- 162 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 433.
- 163 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 433.

- 164 Para profundizar más en este tipo de espiritualidades, puede confrontarse el ya citado libro de Boaventura *Si Dios fuese un defensor de los derechos humanos*; también: Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta, eds., *Pluriverse. A Post-Development Dictionary* (New Delhi: Tulika Books, 2019); Juan José Tamayo, *Teologías del Sur. El giro descolonizador* (Madrid: Trotta, 2017).
- 165 Para un abordaje del proceso de cómo la Escolástica fue paulatinamente marginando y desacreditando a la mística, ver Daniel de Pablo Maroto, *Amor y conocimiento en la vida mística* (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1979).
- 166 Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia* (Madrid: Aguilar, 1957).
- 167 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 449.
- 168 Ver apartado anterior.
- 169 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 451.
- 170 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 453.
- 171 Santos, *¿Un Occidente no occidentalista?*, 455.

## Capítulo II

- 1 Esteva entiende por *alimento* la lógica moderna de producir insumos para que el individuo siga trabajando. Al *alimento*, Esteva contrapone la *comida* –lógica comunitaria de hacer comunalidad. Ver: Esteva and Prakash, *Grassroots post-modernism*, 55.
- 2 Ver capítulo anterior.
- 3 Para un abordaje general sobre la situación actual de dicho debate, consultar Carlos Enrique Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, *Pensamiento y Cultura*, Vol. 13-2 (Diciembre 2010), 115-126.
- 4 Dominique Janicaud, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, & Paul Ricoeur, *Phenomenology and the ‘Theological Turn’* (New York: Fordham University Press, 2000).
- 5 Oliver Davies and Denys Turner, *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation* (Cambridge: University of Cambridge, 2002).
- 6 Se refiere a la teología apofática o teología negativa, que se contrapone con la llamada teología catafática o positiva. Mientras que la segunda se aproxima a Dios por medio de sus atributos positivos, la segunda prefiere el camino del silencio, de aproximarse a Dios no de una manera directa y positiva, al tanteo, incluso hasta llegar a guardar silencio sobre Dios. De esto último, el budismo representa el ejemplo máximo. Ver Raimon Panikkar, *El silencio del Buddha* (Madrid: Siruela, 1996).
- 7 Oliver Davies & Denys Turner, *Silence and the Word*, 1. La traducción es mía. Original del inglés: “negative theology can be used creatively to explore affinities with an intellectual environment in which negation – as difference, absence, otherness – is frequently judged to be more interesting than affirmation”.
- 8 Oliver Davies and Denys Turner, *Silence and the Word*, 2. La traducción es mía. Original del inglés: “Negation then has captured something basic to the spirit of the times, reflecting reality as process, which is disjunctive, fissured and ultimately resistant to any schematisation”.
- 9 Carlos Arboleda Mora, “El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía”. *Escritos* vol. 20, n. 45 (julio-diciembre 2012), 259.
- 10 Carlos Arboleda Mora, “El giro teológico”, 263.
- 11 Ver capítulo anterior.
- 12 Para hacerle justicia a la fenomenología de Husserl habría que problematizar la crítica que los autores del giro teológico hacen a su filosofía. Dicha empresa es imposible de realizar en este momento, pero remito a dos obras que considero útiles para profundizar en la fenomenología de Husserl y el proyecto fe-

- nomenológico en general: Miguel García-Baró, *Husserl (1859-1938)* (Madrid: Ediciones del Oro, 1997) y Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid: Trotta, 1999).
- 13 Para profundizar en la intencionalidad husserliana y el ego trascendental, revisar la investigación quinta de Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*. También ver Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).
  - 14 Carlos Arboleda Mora, *El giro teológico*, 265.
  - 15 Carlos Arboleda Mora, *El giro teológico*, 265.
  - 16 Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 1997), 367, traducción de Carlos Arboleda Mora.
  - 17 Muchas de las reflexiones abordadas en este apartado y en el apartado 2.1 del capítulo I están ya contenidas y abordadas a mayor profundidad en mi libro: *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-Re-ligioso* (México: Samsara Editorial, 2020).
  - 18 Derrida, *La escritura y la diferencia*, 179.
  - 19 Emmanuel Lévinas, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro* (Valencia: PRE-TEXTOS, 1993), 151.
  - 20 Catherine Chaliel, *Lévinas. La utopía de lo humano* (Barcelona: Riopiedras, 1993), 29.
  - 21 Lévinas, *Entre Nosotros*, 152.
  - 22 Lévinas, *Entre Nosotros*, 153.
  - 23 Lévinas, *Entre Nosotros*, 154.
  - 24 Lévinas, *Entre Nosotros*, 157.
  - 25 Lévinas, *Entre Nosotros*, 159.
  - 26 Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, 129.
  - 27 Aguilar López, *Trascendencia y Alteridad*, 186.
  - 28 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 285.
  - 29 Martín Buber, *Yo y Tú* (Barcelona: Herder, 2017).
  - 30 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 34.
  - 31 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 34.

- 32 Opto por la opción de Miguel García-Baró a la hora de traducir Mismo siempre con mayúsculas, más que nada para distinguirlo y darle el énfasis de sustantivo.
- 33 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 135.
- 34 Patricio Peñalver, *Argumento de Alteridad* (Madrid: Caparrós Editores, 2001), 58.
- 35 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 86.
- 36 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 117.
- 37 Esteva and Prakash, *Grassroots post-modernism*, 58.
- 38 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 32.
- 39 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 52.
- 40 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 121.
- 41 Para una lectura que recupera a Lévinas en estos términos, ver Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Ciudad de México: Paidós, 2010).
- 42 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 62.
- 43 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 87.
- 44 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 222.
- 45 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 125.
- 46 En este punto la filosofía de la alteridad en Lévinas se distingue de otras filosofías de la diferencia que buscan superar la subjetividad por considerarla parte de la representación. Pienso, por ejemplo, en Deleuze y su recuperación de Spinoza y Nietzsche; ver: Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2012). Considero que parte de la diferencia entre estos pensamientos es que, mientras que Deleuze busca pensar la diferencia, Lévinas –y Marion– busca pensar la distancia. En el apartado de Marion se abordará más específicamente la distancia y en qué consiste.
- 47 Hablaré sobre este problema de continuar utilizando el término “epistemología” y su posible superación en el último capítulo y en las conclusiones.
- 48 Aureliano Ortega y Paloma Sierra, *Sobre el pensamiento poscolonial*, 184. Por el momento, dejo en suspenso estas reflexiones sobre la superación de la epistemología. En el capítulo III y sobre todo en las conclusiones quedará clara esta superación desde el saber místico.
- 49 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 1984), 109.
- 50 Esteva and Prakash, *Grassroots post-modernism*, 2.

- 51 Esteva, “La insurrección en curso”, 187.
- 52 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 99.
- 53 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 27.
- 54 Peñalver, *Argumento de Alteridad*, 70.
- 55 R. Navarrete Jacobo, *El problema de la cultura en Lévinas* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2011), 95.
- 56 González Gómez, *Encuentro, Re-ligación y Diálogo*.
- 57 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 78.
- 58 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 48.
- 59 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 48.
- 60 Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Siglo XXI, 2009), 63.
- 61 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 62.
- 62 Ver: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, Virginia Gallo y Noelia Billi, trans.; Mónica Cragnolini, ed. en *Confinés*, n.º 17 (diciembre, 2005). Edición digital de Derrida en castellano. Texto en español: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm). Texto en francés: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm) (Consultada 09/enero/2019).
- 63 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 35.
- 64 Título de un importante libro de Lévinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Sígueme, 2011).
- 65 *El camino de la verdad*, 22.
- 66 Mendoza, *Deus Ineffabilis*, 369.
- 67 Peñalver, *Argumento de Alteridad*, 143.
- 68 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 22.
- 69 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 61.
- 70 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 62.
- 71 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 66.
- 72 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 86.

- 73 Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 88.
- 74 Para muchos, Marion representa un pensamiento más bien de corte conservador. Supongo que, como la mayoría de los autores, pueden usarse y articularse sus ideas para un fin conservador o disidente (hegelianos de izquierda vs. hegelianos de derecha). Me alejo de esta discusión y simplemente me interesa recuperar el gesto de la inversión de la intencionalidad en Marion, gesto que considero fecundo disidentemente hablando.
- 75 Un buen texto introductorio a la obra y pensamiento de Marion es Robyn Horner, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction* (Burlington: Ashgate, 2005).
- 76 Jean-Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010), 25.
- 77 Marion, *El ídolo y la distancia*, 210.
- 78 Ver todo el apartado anterior dedicado a Lévinas.
- 79 Marion, *El ídolo y la distancia*, 210.
- 80 Marion, *El ídolo y la distancia*, 211-12.
- 81 Marion le atribuyó en un primer momento a Tomás de Aquino la confusión entre Dios y Ser. Posteriormente, a partir de críticas provenientes de neotomistas, Marion recapituló y rescata la crítica a la ontoteología desde el mismo Tomás.
- 82 Marion dudará que de dicho pasaje del Éxodo se pueda concluir una noción ontológica de Dios. Sin embargo, señala que, incluso si ese fuera el caso, no por ello es necesario que el primer nombre de Dios sea el Ser.
- 83 Marion, *Dios sin el ser*, 127.
- 84 Marion, *Dios sin el ser*, 128.
- 85 Marion, *Dios sin el ser*, 19.
- 86 Marion, *Dios sin el ser*, 79.
- 87 Marion, *Dios sin el ser*, 79.
- 88 Marion, *Dios sin el ser*, 80.
- 89 Marion, *Dios sin el ser*, 80.
- 90 Marion, *Dios sin el ser*, 81.
- 91 Lc 15, 12-32.
- 92 Lc 15, 31.

- 93 Marion, *Dios sin el ser*, 143-45.
- 94 Marion, *Dios sin el ser*, 146.
- 95 Marion, *El ídolo y la distancia*, 35.
- 96 Lc 23, 46; Jn 19,30.
- 97 *Abandono* es un término puente entre la fenomenología –en este caso la de Marion– y la mística. *Gelassenheit* (*resignatio* en latín) es el término que utiliza Eckhart para hablar del abandono. Tal término ha sido relacionado con el de *epojé* en la fenomenología: “es sobre todo la *epojé* reivindicada por Eckhart en el abrirse camino hacia el absoluto lo que fascina a los fenomenólogos (...) En el fondo, la palabra “abandono” coincide con el campo semántico de la *epojé* que pretender una posición fundamental de libertad interior” Alois M. Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* (Madrid: Siruela, 2009), 41.
- 98 Marion, *El ídolo y la distancia*, 70.
- 99 Marion, *El ídolo y la distancia*, 113.
- 100 Marion, *El ídolo y la distancia*, 113.
- 101 Marion, *Dios sin el ser*, 118.
- 102 Marion, *Dios sin el ser*, 153.
- 103 Edith Stein, *La ciencia de la cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 1994).
- 104 Ms B 1r.
- 105 Marion, *Dios sin el ser*, 147
- 106 Marion, *Dios sin el ser*, 25.
- 107 Marion, *Dios sin el ser*, 25.
- 108 Marion, *Dios sin el ser*, 30.
- 109 Marion, *Dios sin el ser*, 32.
- 110 Restrepo, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, 116.
- 111 Para profundizar en el fenómeno saturado y la donación, ver Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (Madrid: Editorial Síntesis, 2008).
- 112 Marion, *Dios sin el ser*, 67.

- 113 Marion, *Dios sin el ser*, 36.
- 114 Marion, *Dios sin el ser*, 38.
- 115 Marion, *Dios sin el ser*, 39.
- 116 Marion, *Dios sin el ser*, 41.
- 117 Marion, *Dios sin el ser*, 42-43.
- 118 Poesía 4, 3.
- 119 Panikkar, *La Trinidad*, 38.
- 120 La relación de Lévinas con la mística es compleja. En sus escritos, el filósofo de la alteridad radical se pronuncia claramente en contra de la mística. Sin embargo, queda claro que la noción de mística que maneja Lévinas es la que clásicamente han rechazado los judíos (y en general las tradiciones semitas): la fusión con el Todo Absoluto. No es difícil entender por qué Lévinas rechaza la mística, puesto que a sus ojos es un discurso de la totalidad. Pero ¿y si se entiende la mística desde otro punto de vista? Martín Velasco (como señalaré más adelante) dirá que en realidad Lévinas no encontraría muchas diferencias entre la mística y su planteamiento.
- 121 Marion, *El ídolo y la distancia*, 33.
- 122 Mario, *El ídolo y la distancia*, 88.
- 123 Mario, *El ídolo y la distancia*, 195.
- 124 Marion, *Dios sin el ser*, 90-91.
- 125 Marion, *Dios sin el ser*, 91.
- 126 Dalai Lama, *El corazón bondadoso* (Barcelona: Kairós, 2004), 265.
- 127 Marion, *Dios sin el ser*, 160.
- 128 Marion, *Dios sin el ser*, 166.
- 129 Marion, *Dios sin el ser*, 169.
- 130 Ecle 12, 8.
- 131 EE 23.
- 132 Marion, *Dios sin el ser*, 180.
- 133 Estrofa 7 de *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz.
- 134 Marion, *Dios sin el ser*, 187-8

- 135 V 21,5.
- 136 Marion, *Dios sin el ser*, 220.
- 137 Marion, *Dios sin el ser*, 219.
- 138 Marion, *Dios sin el ser*, 230.
- 139 Marion, *Dios sin el ser*, 233. Dejo de lado la problemática que estos planteamientos de Marion abren en torno a la Eucaristía.
- 140 Marion, *Dios sin el ser*, 238.
- 141 Marion, *Dios sin el ser*, 240.
- 142 Marion, *Dios sin el ser*, 242.
- 143 Mario, *Dios sin el ser*, 243.
- 144 Marion, *Dios sin el ser*, 246.
- 145 Juan Martín Velasco, *El Encuentro con Dios* (Madrid: Caparrós Editores, 1995), 18-19.
- 146 John Milbank, "Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysic", in *Modern Theology* 11:1 (Enero 1995), 136.
- 147 Lc 15, 11-32.
- 148 Milbank sostiene que Derrida se opondría a la coherencia del "gift-exchange". Para el autor argelino, no se puede negar el deseo humano de dar. Es un deseo constitutivo y por lo tanto, aunque no haya don habrá siempre apariencia de don. El don es apariencia y no es en el sentido pleno porque realmente nunca acaba de darse. En el donar, según Derrida, el donador se sabe donador cancelando así la gratuidad del don. No es más que una reafirmación del sujeto. Según Derrida, para que realmente hubiera don, éste tendría que ser "puro", no podría contaminarse ni por el donante, ni por quien reciba lo donado, ni por la cosa dada: "A true gift would be from no-one, to no-one and of nothing" John Milbank, "Can a gift be given?", 136. Por lo tanto, el don no puede ser.
- 149 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 47.
- 150 Ver el análisis sobre el abandono en Marion en los apartados anteriores.
- 151 Catherine Pickstock, "Eros and Emergence", Gerard Loughlin, ed. *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Blackwell (2007), 101.
- 152 Pickstock, "Eros and Emergence", en Loughlin, *Queer Theology*, 107.
- 153 Pickstock, "Eros and Emergence", en Loughlin, *Queer Theology*, 107.

- 154 En buena parte, de aquí viene la inspiración para nombrar a la mística un dinamismo. Me inspiro no sólo en las ideas de los autores con los que ahora he dialogado, sino en la propia experiencia de la Trinidad, la cual podemos entender como dinamismo de amor entre las personas divinas. La mística, en pocas palabras, es el reflejo interior que la persona tiene de esta dinámica divina, o dicho de otro modo, la mística es la participación en la vida intratrinitaria.
- 155 Mendoza, *Deus ineffabilis*, 368.
- 156 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 63.
- 157 Queda abierta la posibilidad de una problematización crítica de la lectura que hace Pickstock de Derrida, puesto que este autor, como he reflejado ya citándolo en algunas ocasiones en capítulos anteriores, también da pie para pensar una mística contrahegemónica.
- 158 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 157.
- 159 Ver capítulo I.
- 160 Término zubiriano que refiere al hecho de ser persona. Persona entendida desde Panikkar y Esteve como nudo de red de relaciones.
- 161 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 306.
- 162 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 306.
- 163 Pickstock, *Más allá de la escritura*, 338.
- 164 En el capítulo III profundizaré sobre la dimensión performativa y corporal del saber místico.
- 165 Ángel F. Méndez Montoya, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria* (México: Jus, 2010), 282.
- 166 Méndez, *Festín del deseo*, 88.
- 167 Carolyn Korsmeyer, *Making Sense of Taste: Food and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1999).
- 168 Recuérdese que Lévinas va a apelar a lo auditivo como crítica a la visión. Apela también al tacto, y sin embargo no aparece para nada el gusto. Esta ausencia u omisión de parte de Lévinas ejemplifica bien la crítica señalada más arriba: pareciera que pone demasiado énfasis a la distancia y no a la dimensión carnal y performativa del don.
- 169 Ángel F. Méndez-Montoya, *The Theology of Food: Eating and the Eucharist* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 55.
- 170 C, Pról., 3.

- 171 Méndez, *Festín del deseo*, 96.
- 172 Méndez, *Festín del deseo*, 97.
- 173 Lisa M. Heldke *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 222.
- 174 Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas* (México: Porrúa, 1997), 838-839.
- 175 F 5,1.
- 176 Méndez-Montoya, *The Theology of Food*, 121.
- 177 En el primer capítulo abordé la problemática del paradigma del conocimiento como visión desde Lévinas y Haraway.
- 178 Méndez, *Festín del deseo*, 114.
- 179 Son interesantes las reflexiones de Wendy Brown acerca de la diferencia del *homo œconomicus* en el liberalismo y en el neoliberalismo. Según Brown, el neoliberalismo más que ser una política económica es una “racionalidad rectora que disemina los valores y las mediciones del mercado a cada esfera de la vida y que interpreta al ser humano mismo exclusivamente como *homo œconomicus*”. Ver Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo* (Barcelona: Malpaso, 2015), 236.
- 180 Para profundizar en este punto ver capítulo IV de Esteva, Babones y Babcicky, *The Future of development*, 73-94.
- 181 Medios comunitarios de subsistencia.
- 182 Para profundizar en este tema ver Esteva y Prakash, *Grassroots Postmodernism*, 50-109.
- 183 El problema de la escasez capitalista, como lo expone Illich en *El género vernáculo* (Iván Illich, *Obras Reunidas II* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 196 es el problema económico clásico: cómo administrar bienes escasos entre individuos con deseos infinitos. Por medio de los mecanismos del despojo, el régimen económico hunde al individuo en una rueda incesante de necesidades jamás plenamente satisfechas en un imaginario de deseo incesante que promueve el consumo y la producción.
- 184 Méndez-Montoya, *The Theology of Food*, 153.
- 185 Méndez-Montoya, *The Theology of Food*, 115.
- 186 Méndez-Montoya, *The Theology of Food*, 154.
- 187 Méndez-Montoya, *The Theology of Food*, 155.

### Capítulo III

- 1 “El término fue creado en 1957 por I. Behn para distinguir entre el estudio teórico de la mística, la iniciación práctica en la mística (mistagogía) y la experiencia mística en sí misma (mística).” En Josef Sudbrack, “Mística” en Peter Dinzelbacher (ed) *Diccionario de la mística* (Burgos: Monte Carmelo, 2000), 738.
- 2 Para una profundización de la historia y genealogía de la mística remito a la bibliografía consultada, especialmente *El fenómeno místico* de Velasco y *La fábula mística* de Michel de Certeau.
- 3 Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid: Trotta, 2009) 18.
- 4 Velasco, *El fenómeno místico*, 19.
- 5 Velasco, *El fenómeno místico*, 20.
- 6 Pablo Maroto, *Amor y conocimiento en la vida mística*.
- 7 Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Madrid: Katz Editores, 2007), 349.
- 8 Ver Bernarda Urrejola Davanzo, “Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau.” *Historia y Grafía*, núm. 35, (2010): 161-192.
- 9 Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1996), 23.
- 10 Para profundizar en este modo de comprender la dimensión política de la mística, por lo menos en el cristianismo, ver Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo* (Salamanca: Sígueme, 1997); Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación* (Santander: Sal Terrae, 1992); y Johann Baptist Metz, *Por una mística de los ojos abiertos. Cuando irrumpen la espiritualidad* (Barcelona: Herder, 2013).
- 11 Xavier Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 61.
- 12 Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid: Alianza Editorial, 1985).
- 13 Para profundizar en este aspecto de la filosofía zubiriana, ver no solamente *Estructura dinámica de la realidad* sino el artículo de Domingo Natal Álvarez, “La estructura dinámica de la realidad en Zubiri”, en *Estudios Agustinos* 34 (1999), 577-601.
- 14 David Fernández, S.J., *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 3.

- 15 Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1999), *Escritos filosóficos* (San Salvador: UCA, 2001) y *Escritos teológicos* (Sal Salvador: UCA, 2000).
- 16 Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-políticos* (Madrid: Trotta, 2007), 18.
- 17 Fernández, Ignacio Ellacuría, 16.
- 18 Antonio González, *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid: Trotta, 1997).
- 19 Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 69.
- 20 Oscar Arango Alzate y Orlando Solano Pinzón, “La espiritualidad en Ignacio Ellacuría”, en *Theologica Xaveriana* 181 (2016), 127.
- 21 Alzate y Solano Pinzón, “La espiritualidad en Ignacio Ellacuría”, 137.
- 22 Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente* (Salamanca: Sígueme, 2003), 108.
- 23 Illich considera que tanto la jerarquía que organiza ayuda humanitaria para entregar bienes y servicios a los pobres como el sacerdote rebelde que organiza a los mismos pobres para levantarse, ambos aprovechan su investidura y actúan desde su posición de poder. Ver Iván Illich, *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2018), 134.
- 24 Para un estudio de un ejemplo concreto de este modo de entender la dimensión política de la mística, consultar el estudio que Martín Maier dedica a Óscar Romero: Martín Maier, Óscar Romero. *Mística y lucha por la justicia* (Barcelona: Herder, 2010).
- 25 No por ello ignoro otras manifestaciones de esta tradición como lo pueden ser las *Comunidades Eclesiales de Base*, las cuales se acercan más a lo que aquí estoy proponiendo. Lo que subrayo es la diferencia que existe entre mi propuesta y la clásica teología de la liberación, con el fin de no confundirlas quitándoles la particularidad a cada una, sin que ello resulte en la negación de que mis reflexiones y mi propuesta han de leerse dentro de esta matriz que piensa, vive e historiza una mística política de la transformación social, tanto en el cristianismo como en otras tradiciones.
- 26 Jean-Daniel Causse, “El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau” en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 2015, 141.
- 27 Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII* (México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2010), 118 y 140.

- 28 Jn 20,13.
- 29 Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo* (Barcelona/México: Anthropos/UAM-Cuajimalpa, 2007), 17.
- 30 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 17.
- 31 Causse, “El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau”, 141.
- 32 Certeau, *El lugar del otro*, 267.
- 33 Más adelante en este capítulo daré cuenta de este concepto.
- 34 Certeau, *La fábula mística*, 352-353.
- 35 “De ese espíritu de superación, seducido por un inaccesible origen o fin llamado Dios, parece que subsiste sobre todo, en la cultura contemporánea, el movimiento de partir sin cesar, como si, al no poder apoyarse más en la creencia en Dios, la experiencia guardara solamente la forma y no el contenido de la mística tradicional”. De Certeau, *La fábula mística*, 353.
- 36 Una aclaración es necesaria tomando en cuenta la definición propuesta. En lo que resta del libro, el término mística aparecerá algunas veces como sustantivo refiriéndome al campo específico de saberes, personajes, pensamientos, escuelas y demás elementos que forman parte de dicho campo por el hecho de dinamizarse desde dicho dinamismo. En otras ocasiones, el término aparecerá como adjetivo, refiriéndose a que aquello adjetivado como místico lo es porque se dinamiza desde dicho dinamismo. Siguiendo la misma lógica, todo uso de algunas de las declinaciones del término mística ha de entenderse que se refiere a la definición propuesta en el presente párrafo.
- 37 *Presencia* es otro de los conceptos clave de Velasco. Para el autor, toda religión gira alrededor de dicha Presencia. Para profundizar en el término *Presencia* y su papel en la religión: Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Trotta, 1995), 13. Considero que no se debe identificar sin más el término *Presencia* con la crítica a la metafísica de la presencia que llevan a cabo algunos autores contemporáneos tales como Derrida. No por ello ha de considerarse incriticable este concepto utilizado por Velasco, por lo que una posible crítica a este término desde la crítica a la metafísica de la presencia sería enriquecedora. Por cuestiones de espacio me es imposible abordar dicha crítica en este momento, pero la señalo para tenerla en cuenta.
- 38 Velasco, *El fenómeno místico*, 254.
- 39 Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Trotta, 2006), 117-160.

- 40 Para profundizar en este tipo de experiencias ver: Michel Hulin, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu* (Madrid: Siruela, 2007).
- 41 Velasco, *El fenómeno místico*, 265.
- 42 CB 3.
- 43 Certeau, *La fábula mística*, 119.
- 44 Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés* (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1993), 170.
- 45 Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, 207.
- 46 Velasco, *El fenómeno místico*, 271.
- 47 Velasco, *El fenómeno místico*, 274.
- 48 Job 42,5.
- 49 Velasco, *El fenómeno místico*, 291.
- 50 Velasco, *El fenómeno místico*, 294.
- 51 Velasco, *El fenómeno místico*, 301.
- 52 Cofradías sufíes.
- 53 Nombre que reciben las comunidades espirituales en la India.
- 54 Juan de Dios Martín Velasco, “Mística y Caridad” en *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad*, n. 155 (julio-septiembre 2015), 11-26. Recomendando sumergirse a todo este número de la revista *Corintios XIII* –titulada igualmente *Mística y Caridad*– ya que se enfoca que establecer un diálogo entre Teresa de Jesús y la teología de la liberación.
- 55 Interesante percatarse que “Camino” era el modo como originalmente se nombraba al cristianismo. Y es también “Camino” una de las posibles traducciones del término *Tao*.
- 56 En el siguiente capítulo dedicaré todo un apartado a explicar este concepto.
- 57 Velasco, *El fenómeno místico*, 302.
- 58 Karl Rahner, “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana”, en Karl Rahner, *Escritos de teología. Tomo III* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002), 15-33.
- 59 Joseph Ratzinger, *Fe, Verdad y Tolerancia* (Salamanca: Sígueme, 2005).
- 60 Velasco, *El fenómeno místico*, 307.

- 61 Mendoza, *Deus ineffabilis*, 368.
- 62 Buber, *Eclipse de Dios*, 160.
- 63 Velasco, *El fenómeno místico*, 316.
- 64 Javier Melloni Ribas, *El Uno en lo Múltiple* (Bilbao: Sal Terrae, 2003), 256.
- 65 Aunque en muchas ocasiones el trabajo ascético de disposición es consciente y la persona lo busca, en muchas ocasiones es la propia vida y experiencia la que, sin darnos cuenta, nos va capacitando para la vida mística. Pienso en personas que no han optado por un camino espiritual práctico, pero que por su experiencia de vida se han ido disponiendo para el encuentro con el Misterio. Personas que han sufrido, que han pasado dificultades o que han amado intensamente, que han perdido, que han experimentado de una u otra forma su finitud y se han abierto al Misterio y a la Presencia. Tanto Teresa de Jesús como Juan de la Cruz señalan que, en varias ocasiones, es Dios mismo quien dispone a la persona para la experiencia: “El por qué lo hace Su Majestad, es porque quiere, y como quiere hácelo, y aunque no haya en ella disposición, la dispone para recibir el bien que Su Majestad le da” (V 21, 9); “porque estas mercedes hácelas Dios cuando y como y donde quiere” (3 S 42,3). Bahá’u’lláh, fundador de la Fe Bahá’í, escribe: “El conocimiento es una luz que Dios vierte sobre el corazón de aquél a quien Él quiera” en Bahá’u’lláh, *Los Siete Valles y Los Cuatro Valles* (Barcelona: Editorial Bahá’í, 2008), 87.
- 66 Velasco, *La experiencia cristiana*, 34.
- 67 Rahner, “Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana”, 32.
- 68 Ms A 68v.
- 69 Miguel García-Baró, *De estética y mística* (Salamanca: Sígueme, 2007), 68.
- 70 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1984), 326.
- 71 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, 326.
- 72 Velasco, *El fenómeno místico*, 385.
- 73 Velasco, *La experiencia cristiana*, 48.
- 74 Miguel García-Baró, *La filosofía judía de la religión en el siglo XX*, en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid: Trotta, 1994), 718.
- 75 Velasco, *La experiencia cristiana*, 53.
- 76 1 Jn 4,10.
- 77 2 S 5,6.

- 78 2 S 7,11.
- 79 Velasco, *El fenómeno místico*, 395.
- 80 Mohandas Gandhi, *Escritos esenciales, edición de Nirmal Kumar Bose* (Bilbao: Sal Terrae, 2004), 48.
- 81 Velasco, *El fenómeno místico*, 414.
- 82 LIB 4,5.
- 83 Velasco, *El fenómeno místico*, 425.
- 84 Velasco, *El fenómeno místico*, 425.
- 85 Velasco, *El fenómeno místico*, 425.
- 86 Yébenes, *Figuras de lo imposible*, 116.
- 87 Maestro Eckhart, *El fruto de la nada* (Madrid: Siruela, 2014), 42.
- 88 Eckhart, *El fruto de la nada*, 42.
- 89 Velasco, *El fenómeno místico*, 437.
- 90 Para una aproximación teológica de la fe, recomiendo el clásico texto de Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1979).
- 91 Velasco, *La experiencia cristiana*, 38.
- 92 Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 23.
- 93 Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 23.
- 94 San Agustín, *De Trinitate* 13, 2, 5.
- 95 César Izquierdo, “Fides qua – Fides quae, la permanente ‘circumcesión’”, *Teología y Catequesis*, N. 125 (2013), 59.
- 96 No podía ser de otra manera. Izquierdo habla y piensa desde el cristianismo, por lo que estas palabras no son de crítica sino de distanciamiento que dejan clara la diferencia de aproximaciones.
- 97 Esteve and Prakash, *Grassroots post-modernism*, 2.
- 98 Causse, “El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau”, 143.
- 99 Es claro que Velasco utiliza el término teologal en buena medida influenciado por la mística sanjuanista. Para profundizar en la vida teologal en Juan de la

- Cruz: Federico Ruíz, *Síntesis doctrinal, en Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salvador Ros, Eulogio Pacho, Teófanos Egido, Cristóbal Cuevas, Federico Ruiz, José Vicente Rodríguez, José Damián Gaitán, Gabriel Castro (Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1993), 203-280.
- 100 Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India* (Madrid: Trotta, 1997), 91-92. Panikkar denomina equivalentes homeomórficos a aquellas formas culturales que, sin tener una traducción exacta en otra cultura, se puede trazar una simetría en cuanto al lugar y rol que ocupan en sus respectivas matrices culturales.
- 101 Velasco, *El Encuentro con Dios*, 9.
- 102 Velasco, *El fenómeno místico*, 273.
- 103 EE 231.
- 104 Velasco, *El fenómeno místico*, 456.
- 105 Melloni, *El Uno en lo Múltiple*, 252.
- 106 Melloni, *El Uno en lo Múltiple*, 252.
- 107 Velasco, *La experiencia cristiana*, 39.
- 108 Velasco, *La experiencia cristiana*, 40.
- 109 Para Velasco, y los místicos, éntasis y éxtasis se corresponden, son dos momentos de un mismo acto.
- 110 Velasco, *El fenómeno místico*, 486.
- 111 Velasco, *El fenómeno místico*, 286.
- 112 Velasco, *El fenómeno místico*, 456.
- 113 Marion, *Dios sin el ser*, 112.
- 114 Velasco, *El fenómeno místico*, 488.
- 115 Esta es, entre otras, una definición de Santo carmelita de la noche oscura: “Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos contemplación infusa o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo” (2 N 5,1).
- 116 EE 175.

- 117 V 27, 5.
- 118 2 S 11, 2.
- 119 Velasco, *El fenómeno místico*, 352.
- 120 2 S 6, 2.
- 121 Velasco, *El fenómeno místico*, 354.
- 122 Velasco, *El fenómeno místico*, 355.
- 123 Dionisio Areopagita, *Libro de los nombres de Dios*, 2,9.
- 124 Velasco, *La experiencia cristiana*, 47.
- 125 LLB 3, 28.
- 126 LLB 3, 32.
- 127 Javier Melloni, *Vislumbres de lo Real* (Barcelona: Herder, 2007), 67.
- 128 Michel de Certeau, *La fábula mística*, 157.
- 129 El pluralismo radical de Raimon Panikkar consiste en la afirmación de que existen invariantes humanos como el comer, cagar, refugiarse, lenguaje, etc., más no hay universales culturales, es decir, estos invariantes humanos no se viven de igual modo en cada cultura, geografía, tiempo y tradición. Se podría decir, aunque conozco la problemática de esta afirmación, que la mística es un invariante humana más no un universal cultural.
- 130 Cabe señalar, sin embargo, que las “religiones comparadas” y la “mística comparada” son mecanismos coloniales, como lo argumentan sólidamente Richard King y Abdennur Prado en sus obras: Richard King, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and “the Mystic East”* (London and New York: Routledge, 1999) y Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial* (México: Akal, 2018). Es importante tener esto en cuenta, pues los términos cargan con mucho significado histórico. Sin embargo, las ideas de Panikkar como los equivalentes homeomórficos y el pluralismo radical ayudan a poder hablar de mística desde otro sentido, consciente de la colonialidad del término, pero rescatando sus aspectos que iluminan estas reflexiones.
- 131 La Edad Media está llena de ejemplos heréticos perseguidos por la ortodoxia. Por ejemplo, las brujas, los alumbrados, quietistas, etc. Un buen estudio sobre la relación entre mística y autoridad se encuentra en el libro Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo* (Madrid: Siglo XXI, 1979).
- 132 Carlos Arboleda Mora, “El giro teológico”, 266.
- 133 Carlos Arboleda Mora, “El giro teológico”, 266.

- 134 Un ejemplo importante en la historia de la mística es el inicio del capítulo 22 del libro de la *Vida*, en donde Teresa de Jesús narra cómo había leído en algunos libros y e incluso como algunos espirituales le habían recomendado abandonar toda consideración material y corporal, incluso la humanidad de Cristo, para alcanzar así a la divinidad en su estado más puro. En el mismo texto, Teresa indica que esto “no lo podía sufrir”, es decir, que lo rechazaba.
- 135 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*.
- 136 Adelina Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición siglos XVI a XIX* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), 33.
- 137 Además de patriarcal, el dominio del alma sobre el cuerpo –presente en el Alciadádes de Platón– es, según Giorgio Agamben, esclavista, en tanto que para Aristóteles la justificación del mando del amo sobre el esclavo se legitima en el mando del alma sobre el cuerpo. Ver Agamben, *El uso de los cuerpos*, 26–27.
- 138 Para una aproximación a las beguinas y su dimensión política, ver S. Bara Bancel, “Las beguinas y su ‘Regla de los auténticos amantes’ (Règle des fins amans)”, en S. Bara Bancel, ed., *Mujeres, mística y política* (Estella: Verbo Divino, 2016), 51–91.
- 139 Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas*, 41.
- 140 Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas*, 49.
- 141 Sarrión Mora, *Beatas y endemoniadas*, 55.
- 142 Me refiero a rasgos tradicional y binariamente atribuidos a lo femenino desde el esencialismo.
- 143 El caso de Juan de la Cruz es muy revelador. Muchos lectores del Santo subrayan la tensión entre la prosa y la poesía sanjuanista. Mientras que en la primera impera una filosofía escolástica, en la segunda se da pie a la libertad simbólica y a referentes sexuales muy explícitos. Por otro lado, muchos consideran que Juan de la Cruz se quedó corto al no trascender su contexto cristiano, y que en caso de haberlo hecho hubiera alcanzado algo así como una mística universal. Creo que la primera tensión mencionada entre la prosa y la poesía es muy relevante para el tema que me interesa, mientras que la segunda es un mero esfuerzo de esencialismo en el cual no vale la pena detenerse. La tensión entre la prosa y la poesía sanjuanista revelan, en mi opinión, la lucha entre un saber hegemónico –el escolástico– y la riqueza de la vida mística como apertura radical al Misterio. Juan de la Cruz es un buen ejemplo de esta tensión dentro de la mística, pues tiene un pie tanto en formas hegemónicas como contrahegemónicas.
- 144 Las *gender-experiences* se refieren a aquellas experiencias o conocimientos exclusivos de cierto género. Por ejemplo, la experiencia o el conocimiento a partir del parir sería exclusivo de las mujeres. Por supuesto, esta noción representa varios problemas y críticas. ¿Qué pasa con las mujeres que no han parido ni pari-

rán jamás? ¿No es una especie de esencialismo? Ver Vrinda Dalmiya and Linda Alcoff, "Are 'Old Wives' Tales' Justified?" en Linda Alcoff & Elizabeth Potter, *Feminist Epistemologies* (New York and London: Routledge, 1993), 217-246.

- 145 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 114.
- 146 Con lo cual, no niego que la condición biológica y de género influya de cierta manera la experiencia mística. Estaría dentro de los criterios que fundamentan la fórmula panikkarniana: E = e.l.m.i.r.a, donde Experiencia (E) es igual a experiencia (e), lenguaje (l), memoria (m), interpretación (i), recepción (r) y actualización (a); ver: Panikkar, *Obras Completas*, 293. Simplemente señalo que no se trata de una especie de binario metafísico que divida mística femenina de la masculina como si existieran ontológicamente.
- 147 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 130-131.
- 148 La llamada filosofía de la diferencia conglomerada una serie de autores como Deleuze, Derrida y Foucault, quienes a su vez recuperan a autores como Nietzsche, Spinoza, Anaximandro, Lévinas y Heidegger. El esfuerzo de esta filosofía, que de hecho es muy diversa y no trata de ningún modo de ser una escuela homogénea (Derrida siempre estuvo distante de Deleuze y Foucault), es pensar la diferencia por sí misma en contra de la hegemonía de la mismidad y la representación en Occidente.
- 149 Butler, *Vida precaria*, 52. Esto representa una problemática para la lucha feminista sobre la decisión sobre los propios cuerpos. Butler lo sabe y señala que el hecho de que no poseamos realmente nuestro cuerpo no implica abandonar la lucha. No puedo adentrarme en dicha discusión, simplemente señalo la pertinencia de reflexionar sobre las relaciones entre la lucha de la propia propiedad del cuerpo con nociones de mercado y capitalismo.
- 150 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 111.
- 151 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 113-14.
- 152 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 113-14.
- 153 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 114.
- 154 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 116.
- 155 EE 104.
- 156 Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo* (México: San Pablo, 2017).
- 157 Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible*, 159.
- 158 Me refiero principalmente a Foucault, *La hermenéutica del sujeto* y Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990).

- 159 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 32.
- 160 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 33.
- 161 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 33.
- 162 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 34.
- 163 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 34.
- 164 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 34.
- 165 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 36.
- 166 Juan Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 147.
- 167 Arnau escribe: “Percibir esa dependencia por doquier requiere de una serie de tecnologías del yo (bhāvana) que tienen también relación con el uso de la palabra y las prácticas discursivas del mādhyamika” ver Arnau, *La palabra frente al vacío*, 86.
- 168 Arnau, *La palabra frente al vacío*, 181.
- 169 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 78.
- 170 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 82.
- 171 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 55.
- 172 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 70.
- 173 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 70.
- 174 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 70-71.
- 175 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 72.
- 176 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 72.
- 177 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 73.
- 178 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 118.
- 179 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 119.
- 180 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 124.
- 181 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 127.
- 182 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 160.

- 183 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 162.
- 184 Agamben, *El uso de los cuerpos*, 172.
- 185 Illich, *Obras Reunidas II*, 464-472.
- 186 Gal 2,20.
- 187 V 25, 6.
- 188 V 13,7.
- 189 Según Juan de la Cruz, existen cuatro noches: la activa y pasiva del sentido y la activa y pasiva del espíritu.
- 190 EE 5.
- 191 Giorgio Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2013), 10.
- 192 Agamben, *Altísima pobreza*, 7.
- 193 Agamben, *Altísima pobreza*, 54.
- 194 Agamben, *Altísima pobreza*, 88.
- 195 Agamben, *Altísima pobreza*, 105.
- 196 Agamben, *Altísima pobreza*, 105.
- 197 Juan D. González-Sanz, "La tensión entre saber y creer en Michel de Certeau", *Pensamiento*, vol. 71, núm. 267 (2015), 749.
- 198 Certeau, *La fábula mística*, 206.
- 199 Agamben, *Altísima pobreza*, 120.
- 200 Agamben, *Altísima pobreza*, 199.
- 201 7M 4,8.

## Capítulo IV

- 1 “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento –que está aislado de la praxis– es una cuestión puramente escolástica” Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución* (México: Itaca, 2013), 112.
- 2 Para Bourdieu, el *habitus* son “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. En Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 86. En otro texto, Bourdieu dice que el *habitus* es “un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (Madrid: Taurus, 1998), 54.
- 3 Marglin, *Perdiendo el Contacto*, 87-88.
- 4 Marglin, *Perdiendo el Contacto*, 88.
- 5 Marglin señala que la lógica de la *episteme* sería paralela a la fe cristiana y el modo en como esta priva de la salvación a toda comunidad que no sea cristiana; ver: Marglin, *Perdiendo el contacto*, 89. Sería la lógica de la *extra ecclesiam nulla salus*, la lógica de la epistemología hegemónica. No cabe duda de que existe un cristianismo y una teología cristiana hegemónicas, y que buena parte del extractivismo salvaje al que hoy nos enfrentamos puede rastrear parte de sus orígenes en un pasado judeocristiano. Sin embargo, considerar al cristianismo como una gran mole homogénea es un gran error de Marglin, quien no toma en cuenta la propia diversidad dentro no sólo del cristianismo sino de toda tradición religiosa y cultural. En el cristianismo existen distintos sistemas de conocimiento, habiendo por supuesto conocimientos hegemónicos y abismales que corresponderían, como señala Marglin, con la *episteme*. Pero también existen, y esto es lo que Marglin no toma en cuenta, saberes no hegemónicos e incluso contrahegemónicos como el saber místico.
- 6 Marglin, *Perdiendo el Contacto*, 90.

- 7 Marglin, *Perdiendo el Contacto*, 91.
- 8 Marglin señala que la diferencia en el aspecto del poder entre la *episteme* y la *techné* radica en que la primera es igualitaria por dentro pero margina y discrimina lo exterior, mientras que la segunda es jerárquica por dentro por su dinamismo de transmisión de maestro a aprendiz pero es abierta y respetuosa con otros saberes. Marglin, *Perdiendo el Contacto*, 93.
- 9 La apelación a la tradición como horizonte de normatividad es muy usado en la literatura mística. En muchas ocasiones, responde más a una estrategia de protección en un contexto en donde la heterodoxia y la herejía eran perseguidas. Para una interesante reflexión sobre el tema de la obediencia en los místicos, ver José C. Nieto, *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982).
- 10 CV 31, 2.
- 11 Para profundizar en lo que podríamos denominar como epistemología tere-siana, ver Alberto Elías González Gómez, “Verdad y trascendencia. Hacia una antropología epistemológica relacional en Teresa de Jesús”, en *Revista de Espiritualidad*, 81 (2022), 101-126.
- 12 Véase los cuatro modos de regar el huerto: “Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: o con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno; yo lo he sacado algunas veces; es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; o de un río o arroyo: esto se riega muy mejor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortelano; o con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mejor que todo lo que queda dicho” (V11, 7).
- 13 V 7, 7.
- 14 V 11, 17.
- 15 V 25, 4.
- 16 CV 31, 6. Reiterando la aclaración de costumbre, quiero señalar que aunque pareciera que estas apelaciones a lo sobrenatural y a la pasividad estarían girando alrededor de una inversión simple, Teresa –y con ella la mística contrahegemónica que intento plasmar en su relación de performatividad y proyecto civilizatorio– entiende la mística como vida concreta, y la oración no como mera pasividad sino como acción: “Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras” (7 M 4,6). Lo importante es señalar que esta acción, este actuar, se dinamiza desde la fe como apertura radical al Misterio y no como un afán hegemónico de control y dominio sobre lo real bloqueando y hasta temiendo la misteriosidad del Misterio.
- 17 V 15, 9.

- 18 V 25, 7.
- 19 6 M 3, 7.
- 20 EE 313.
- 21 EE 313-336.
- 22 1 N 13, 11. Para un estudio sobre la vía apofática en el budismo y en el cristianismo, ver C.D. Sebastian, "The Cloud of Nothingness". *The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross* (Springer: India, 2016).
- 23 V 38, 4.
- 24 Mt 7, 20.
- 25 V 15,10.
- 26 Para Teresa, "humildad es andar en verdad" (6 M 10,7). Humildad y conocimiento están por lo tanto estrechamente relacionados en la mística teresiana y en la mística en general, en donde ya se ha indicado que el dinamismo de la fe consiste en irse empobreciendo para dinamizarse desde la apertura radical al Misterio, renunciando a las pretensiones de control y dominio de la epistemología hegemónica.
- 27 4 M 3, 6; 6 M 3, 6.
- 28 4 M 1, 7.
- 29 Lanza del Vasto, *Peregrinación a las fuentes* (Buenos Aires: Sur, 1954), 202.
- 30 Javier Melloni, "Mistagogía" en José García de Castro (dir), *Diccionario de espiritualidad ignaciana (G-Z)*, Bilbao: Mensajero/Sal Terrae (2007), 1247.
- 31 De este modo respondo a algunas objeciones que han surgido a estas ideas sobre todo de parte de compañeras y compañeros más afiliados al materialismo histórico. La objeción, muy pertinente, a esfuerzos como el de Boaventura es contra su falta de análisis socio-económicos sobre los modelos de producción y las condiciones materiales, como si el simple "cambiar de paradigma epistémico" modificara las condiciones materiales de los oprimidos. Ciertamente, reducido el argumento de la necesidad de pensar diferente a este nivel de superficialidad, parecería un llamado estilo la "autoayuda" y el "piensa positivo". Por el contrario, como intento mostrar en estas conclusiones, el saber místico en tanto que es performativo, es un saber que implica ciertas condiciones materiales de existencia y que a su vez sustenta modos de vida materiales (producción, economía, vivienda, etc.) muy específicos. La disidencia de la mística no radica en el mero pensar diferente, sino en las condiciones materiales distintas que la vida mística implica.
- 32 Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 109.

- 33 Recordando. Illich distingue la esperanza de la expectativa. La segunda operaría desde la temporalidad de la epistemología hegemónica, busca alcanzar algo, el tiempo está espacializado (Pickstock). En cambio, en la esperanza, el tiempo adviene, se espera, confía.
- 34 Esteva, “La insurrección en curso”, 175.
- 35 Illich, *Obras reunidas I*, 448.
- 36 Ver: Fédéric Rognon, *Lanza del Vasto o la experimentación comunitaria* (Cuernavaca: UAEM, 2017), 67.
- 37 Illich, *Obras reunidas I*, 401.
- 38 Existen varios ejemplos y esfuerzos para dar cuenta de cómo la mística se desenvuelve en los contextos más diversos, desde lo monacal hasta las madres que buscan a sus hijos desaparecidos; esfuerzos para dar cuenta de la innovación o la adaptación de la mística en los contextos más diversos, como la lucha por la liberación de los oprimidos (ver Maier, Óscar Romero. *Mística y lucha por la justicia*) o el nihilismo posmodernos. Ver: Carlos Mendoza-Álvarez, “El colapso del sujeto moderno. Nihilismo y mística. La ruta fenomenológica de la subjetividad expuesta”, en Carlos Mendoza-Álvarez, comp. *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, México: Universidad Iberoamericana (2007): 81-113.
- 39 En el mismo capítulo en cuestión señalé que la docta ignorancia de Cusa era sólo un ejemplo más de una constante en la mística. Ejemplos paralelos los encontramos en otros místicos y místicas.
- 40 Melloni, *Vislumbres de lo Real*, 67.
- 41 Certeau, *La fábula mística*, 352-353.
- 42 Esteva, “El camino al diálogo de vivires”.
- 43 Illich, *Obras reunidas I*, 374.
- 44 Illich, *Obras reunidas I*, 369.
- 45 Esta inversión concuerda con lo que he ido entendiendo por inversión de la intencionalidad. Considero que la inversión illichiana de una productividad industrial a una convivencial es el correlato socio-económico a lo que filosófica y teológicamente me he referido como inversión de la intencionalidad.
- 46 Illich, *Obras reunidas I*, 383.
- 47 Illich, *Obras reunidas I*, 384. En esta cita se ve claramente la relación entre convivencialidad y la filosofía-teología del don expuesta en el capítulo II. Mientras que la intencionalidad espontánea opera desde la lógica de la escasez en tanto que subjetividad carente que necesita alimentarse (Lévinas, Esteva), la inversión de la intencionalidad, dinámica de la donación, rompe con la subjetividad es-

- pontánea y opera desde los procesos de subjetivación comunitarios del eros, el ágape y la kénosis (Lévinas, Marion, Pickstock, Milbank y Méndez).
- 48 Ver capítulo II.
- 49 Illich, *Obras reunidas I*, 423. La siguiente cita de Humberto Beck puede ayudar a clarificar el término: “Hay un monopolio radical cada vez que la herramienta industrial priva de la libertad de hacer y atrofia las capacidades innatas de acción, como desplazarse, sanar y aprender. El monopolio industrial afecta la imaginación del público: expande el supuesto de que la única manera de alcanzar cualquier objetivo es mediante el consumo de bienes y servicios” Humberto Beck, *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich* (Barcelona: Malpaso, 2016), 37.
- 50 Illich, *Obras reunidas I*, 461-62.
- 51 *Ontonomía* es un término panikkarniano que Esteva retoma y define como “el sistema normativo que parte de la propia tradición, la propia cultura, con normas que se aprenden desde el nacimiento y dotan a cada persona de un trasfondo común” Esteva, “La insurrección en curso”, 178.
- 52 Con “monopolio radical de la religión” me refero a cómo la religión se ha autoadjudicado la dimensión de la espiritualidad. Illich y Agamben han estudiado este hecho dando cuenta de la genealogía histórica de como ciertas nociones religiosas fueron deviniendo en una sociedad de bienes administrados, en donde los profesionales modernos no son más que herederos del sacerdocio; en donde los servicios modernos son los herederos de los sacramentos. El monopolio de la religión monopoliza la dimensión religiosa, bloqueando la libertad personal y colectiva para religarse, convirtiendo a las personas en individuos, almas individuales que necesitan salvación, misma que se alcanza por medio de los bienes y servicios (sacramentos) facilitados por la religión. A mi entender, la mística rompe con este monopolio al hacer énfasis en la experiencia de la persona y de la comunidad, en la libertad y búsqueda erótica, de deseo del Misterio. Libertad contrainstitucional que vemos en los y las místicas. Un claro ejemplo de esta ruptura del monopolio radical de la religión en la mística en pro de una libertad personal y colectiva para el religarnos es la siguiente cita teresiana: “deleitáros en este castillo interior, pues sin licencia de las superiores podéis entrar y pasearos por él a cualquier hora.” (M, epílogo 1). Interesante relacionarlo con la siguiente cita de Illich: “*La herramienta es convivencial* en la medida en que cada uno puede utilizarla sin dificultad, tan frecuentemente como él lo desee y para los fines que él mismo determine” Illich, *Obras reunidas I*, 397. En ese sentido la mística es convivencial. Actualmente me encuentro en la elaboración de otra obra en la que abordo a mayor profundidad el monopolio radical de la religión y el religarnos. Este segundo libro representa una suerte de continuación a las reflexiones contenidas en la presente obra.
- 53 La pregunta es formulada así: “As a purely sociological phenomenon, does mysticism represent the final escape from all worldly reality, or does it stand for new possibilities of political action?” Yossef Schwartz, “Martin Buber and Gustav

- Landauer: The Politicization of the Mystical”, en M. Zank ed., *Martin Buber: Neue Perspektiven/New Perspectives*, Tübingen: Mohr Siebeck (2006), 221.
- 54 Gustav Landauer, *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner* (México: Herder, 2015), 26.
- 55 Landauer, *Escepticismo y mística*, 27.
- 56 Landauer, *Escepticismo y mística* 30.
- 57 Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 23.
- 58 Pero no en tanto diferencia, sino convirtiéndola en identidad o en lo mismo. Esta es la crítica que hace la filosofía de la diferencia, especialmente Lévinas y Deleuze.
- 59 Landauer, *Escepticismo y mística*, 31.
- 60 Landauer, *Escepticismo y mística*, 31.
- 61 Landauer, *Escepticismo y mística*, 32.
- 62 Landauer, *Revolution and Other Writings*, 94-109.
- 63 Landauer, *Escepticismo y mística*, 37.
- 64 Landauer, *Escepticismo y mística* 39.
- 65 Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media* (Madrid: Siruela, 2011), 149.
- 66 Landauer, *Escepticismo y mística*, 43.
- 67 Landauer, *Escepticismo y mística*, 45.
- 68 Landauer, *Escepticismo y mística*, 45.
- 69 Landauer, *Escepticismo y mística*, 46.
- 70 Landauer, *Escepticismo y mística*, 50.
- 71 Landauer, *Escepticismo y mística*, 52.
- 72 La traducción es mía. La cita original en inglés señala: “The holy community is the one in which the principle of mutual aid and solidarity is dominant. It is the only space in which the divine can be realized” Schwartz, “Martin Buber and Gustav Landauer”, 220.
- 73 Para profundizar en los planteamientos de Gustav Landauer, ver mis artículos: Alberto Elías González Gómez, “Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica”, en *Xipe Totek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Guadalajara, Año 28, No. 111 (julio-septiembre 2019), 277-289 y “La mística y la potencia

- diferencial de la autonomía. Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia” en *Xipe Totek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Guadalajara, Año 29, No. 113 (julio 2020), 101-125.
- 74 Para un abordaje al pensamiento gandhiano en diálogo con movimientos en México, particularmente el zapatismo, ver: Pietro Ameglio Patella, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México: Plaza y Valdés (2002).
- 75 Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj*, Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos (2014), 11.
- 76 Mahatma Gandhi, *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*, Madrid: Gaia Ediciones (2014), 388.
- 77 “No es exageración, sino la misma verdad, el decir que en este mitin con los campesinos estuve frente a frente con Dios, Ahimsa y la Verdad” Gandhi, *Autobiografía*, 321.
- 78 Gandhi, *Escritos esenciales*, 117.
- 79 “La religión que no tiene en cuenta los problemas prácticos y no ayuda a resolverlos, no es religión. Por eso os presento las cuestiones religiosas de forma práctica” Gandhi, *Escritos esenciales*, 310.
- 80 CB 28, 3.
- 81 Gandhi, *Escritos esenciales*, 43.
- 82 Javier Sicilia, “Lanza del Vasto: la dialéctica de la conciliación”, *Ixtus. Espiritualidad y cultura*, núm. 32, año 8 (2001), 48.
- 83 Lanza del Vasto, *El Arca tenía por vela una viña*, Salamanca: Sígueme (1982).
- 84 Lanza del Vasto, *Principios y preceptos del retorno a la evidencia* (Buenos Aires: Sur, 1945).
- 85 Lanza del Vasto, *Las cuatro plagas* (Buenos Aires: Sur, 1959).
- 86 Ver: Alberto Elías González Gómez, *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*, Guadalajara: Culagos (2021).
- 87 Para una aproximación a dicho movimiento, ver: Javier Sicilia, *Estamos hasta la madre* (México: Temas de hoy, 2011).
- 88 Javier Sicilia, *El deshabitado*, México: Grijalbo (2016).
- 89 Mc 4, 26-36.
- 90 CV 1,5.
- 91 Juan de la Cruz, estofa 3 de *Noche Oscura*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. 2013. *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_. 2017. *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aguilar López, J.M. 1992. *Trascendencia y Alteridad*. Pamplona: EUNSA.
- Alcoff, Linda and Elizabeth Potter (eds). 1993. *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Ameglio Patella, Pietro. 2002. *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*. México: Plaza y Valdés.
- Arango Alzate, Oscar y Orlando Solano Pinzón. “La espiritualidad en Ignacio Ellacuría”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 123-145.
- Arboleda Mora, Carlos. 2008. Dios, “¿ser o don?”. *Escritos*, enero-junio.
- \_\_\_\_\_. 2009. “La ontoteología y el giro teológico de la fenomenología”. En *Posontología y posmetafísica en el siglo XXI*, dir. Carlos Arboleda Mora. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- \_\_\_\_\_. 2012. “El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía”. *Escritos*, Vol. 20, N. 45 (julio-diciembre 2012), 266.
- \_\_\_\_\_. “La fenomenología de la donación como filosofía primera” en <https://philarchive.org/archive/MORLFD-5> (consultada el 21 de abril del 2018).
- \_\_\_\_\_. “De la erlebnis a la experiencia originaria” en [https://www.academia.edu/8601195/De\\_la\\_Erlebnis\\_a\\_la\\_experiencia\\_originaria](https://www.academia.edu/8601195/De_la_Erlebnis_a_la_experiencia_originaria) (consultada el 21 de abril del 2018).
- Arnau, Juan. 2005. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bacon, Francis. 1984. *Novum Organon*. Madrid: Sarpe.
- Benedicto XVI. *Audiencia General. Miércoles 6 de junio de 2007*. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070606.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070606.html) (consulta 23-05-2019).

- Bhagavad Gita*. Edición a cargo de Consuelo Martín, con los comentarios advaita de Sankara. 1997. Madrid: Trotta.
- Bahá'u'lláh. 2008. *Los Siete Valles y Los Cuatro Valles*. Barcelona: Editorial Bahá'í.
- Bañón, J. 1999. *Metafísica y Noología en Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Bara Bancel, S. (ed.). 2016. *Mujeres, mística y política*. Estella: Verbo Divino.
- Beck, Humberto. 2016. *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*. Barcelona: Malpaso.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Borudieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.
- \_\_\_\_\_. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brown, Wendy. 2015. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Buber, Martín. 1955. *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2017. *Yo y Tú*. Barcelona: Herder.
- Butler, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad de México: Paidós.
- Cabanas, Edgar e Illouz, Eva. 2019. *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Casaldáliga, Pedro y José María Vigil. 1992. *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cause, Jean-Daniel. "El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau." *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, (2015): 139-146.
- Certeau, Michel de. 2007. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Madrid: Katz Editores.
- \_\_\_\_\_. 2010. *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Chalier, Catherine. 1993. *Lévinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras.

- Cerezo Galán, Pedro. 1993. "La antropología del espíritu en San Juan de la Cruz". En *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista Avila, 22-28 de Septiembre de 1991*, Vol. 3, coords. González de Cardenal, Olegario y Rodríguez Rodríguez, José Vicente, 127-154. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Cuarta declaración de la Selva Lacandona*, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (consultado el 2 de agosto del 2022).
- D'Costa, Gavin (ed). 2000. *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología de las religiones pluralista*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Dalai Lama. 2004. *El corazón bondadoso*. Barcelona: Kairós.
- Davies, Oliver and Denys Turner. 2002. *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*. Cambridge: University of Cambridge.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ y Jean-Luc Nancy, "«Hay que comer» o el cálculo del sujeto", Virginia Gallo y Noelia Billi, trads.; Mónica Cragnolini, ed. en *Confines*, n.º 17 (diciembre, 2005). Edición digital de Derrida en castellano. Texto en español: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm). Texto en francés: [https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer\\_bien.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm) (Consulta da 09/enero/2019).
- Dinzelbacher, Peter (ed). 2000. *Diccionario de la mística*. Burgos: Monte Carmelo.
- Dussel, Enrique y Daniel E. Guillot. 1975. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Echeverría, Bolívar. 2013. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica/Itaca.
- El camino de la verdad. La enseñanza del Buda en el Dhammapada. Versión Alberto Blanco*. 1990. México: Árbol Editorial.
- Ellacuría, Ignacio. 1999. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Escritos teológicos*. San Salvador: UCA.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Escritos filosóficos*. Sal Salvador: UCA.
- Estermann, Joseph. 1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.
- Esteve, Gustavo. 2013. La insurrección en curso. En *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, coord. Raúl Ornelas, 129-216. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_, Salvatore Babones and Philipp Babcicky. 2013. *The Future of Development. A radical manifesto*. Bristol: Policy Press.

- \_\_\_\_\_. and Madhu Suri Prakash. 2014. *Grassroots post-modernism. Remaking the soil of cultures*. London: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Para sentipensar la comunalidad". *Bajo el Volcán*, septiembre-febrero.
- \_\_\_\_\_. 2019. "El camino al diálogo de vivires. En Stefano Sartorello (coord.) *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*. Universidad Iberoamericana: México, 133-168.
- Fernández S.J., David. 2006. *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita hoy*. México: Universidad Iberoamericana.
- Foucault, Michel. 1990. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 2002. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- Fraijó, Manuel. (ed.). 1994. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta.
- Gandhi, Mohandas. 2004. *Escritos Esenciales*, edición de Nirmal Kumar Bose. Bilbao: SAL TERRAE.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Hind Swaraj*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*. Madrid: Gaia Ediciones.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Programa Constructivo. Su significado y lugar*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- García-Baró, Miguel. 1997. *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Oro.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- García de Castro, José (dir). 2007. *Diccionario de espiritualidad ignaciana (G-Z)*. (Bilbao: Mensajero/Sal Terrae).
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González, Antonio. 1997. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.
- González Gómez, Alberto Elías. "La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva." En *Revista de Ciencias y Humanidades*, Vol. IX, no. 9, julio-diciembre 2019, pp. 119-138.
- \_\_\_\_\_. 2019. "Nietzsche y Landauer. Influencia y crítica". En *Xipe Totek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Guadalajara, Año 28, No. 111, julio-septiembre, 277-289.

- \_\_\_\_\_. 2020. *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-Re-ligioso*. México: Samsara Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2020. "La mística y la potencia diferencial de la autonomía". Una aproximación desde Gustav Landauer y la filosofía de la diferencia. En *Xipe Totek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Guadalajara, Año 29, No. 113, julio, 101-125.
- \_\_\_\_\_. 2021. *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*. Guadalajara: Culagos.
- \_\_\_\_\_ y Morales Arizmendi, Angélica. 2021. "El concepto de inversión de la intencionalidad en Juan Martín Velasco". En *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 29: 205-213.
- \_\_\_\_\_. 2022. "Verdad y trascendencia. Hacia una antropología epistemológica relacional en Teresa de Jesús". En *Revista de Espiritualidad*, 81, 101-126.
- González-Sanz, Juan D. "La tensión entre saber y creer en Michel de Certeau". *PENSAMIENTO*, vol. 71, núm. 267 (2015): 733-758.
- Gregorio de Nisa. 1993. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva.
- Gutiérrez, Gustavo. 1997. *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2003. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme.
- Haas, Alois M. 2009. *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela.
- Haraway, Donna J. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hegel, G.W. 2000. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martín. 1990. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heldke, Lisa M. 1992. *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food*. Bloomington: Indiana University Press.
- Horner, Robyn. 2005. *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*. Burlington: Ashgate.
- Hulin, Michel. 2007. *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*. Madrid: Siruela.
- Husserl, Edmund. 1962. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Huxley, A. 1977. *La filosofía perenne*. Barcelona: Edhasa.

- Illich, Iván. 2006. *Obras Reunidas I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Obras Reunidas II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2018. *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955-1985*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Izquierdo, César. "Fides qua – Fides quae, la permanente 'circumcesión' ". En *Teología y Catequesis*, (2013), N. 125, págs. 57-77.
- Jameson, Fredric y Slavoj Žižek, 1998. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós.
- Janicaud, Dominique, y Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur. 2000. *Phenomenology and the "Theological Turn"*. New York: Fordham University Press.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and "the Mystic East"*. London and New York: Routledge.
- Korsmeyer, Carolyn. 1999. *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kothari, Ashish, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria, Alberto Acosta (editors). 2019. *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books.
- Lacoste, Jean-Yves. 1984. *Expérience, événement, connaissance de Dieu*, en *Nouvelle Revue Théologique* 106, 834-861.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Experiencia y Absoluto*. Salamanca: Sígueme.
- Landauer, Gustav. Landauer. 2010. *Revolution and Other Writings: A political Reader*. Edited and translated by Gabriel Kuhn. Pontypool: PM Press.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Escepticismo y mística. Aproximaciones a la Crítica del lenguaje de Mauthner*. México: Herder.
- Lander, Edgardo (compilador). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lanza del Vasto. 1945. *Principios y preceptos del retorno a la evidencia*. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_. 1954. *Peregrinación a las fuentes*. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_. 1959. *Las cuatro plagas*. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_. 1982. *El Arca tenía por vela una viña*. Salamanca: Sígueme.
- Leff, Enrique. 2007. *Ecología y Capital*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2014. *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI.
- Legorreta Zepeda, José de Jesús (coord.). 2010. *Religión y secularización en una sociedad postsecular*. México: Universidad Iberoamericana.

- Lévinas, Emmanuel. 1993. *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: PRE-TEXTOS.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Dios la Muerte y el Tiempo*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. 1995. *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_. 2004. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2011. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Lewis, David. 1974. *Nosotros los navegantes*. España: Melusina.
- Lloyd, Genevieve. 1993. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Routledge.
- Loughlin, Gerard (eds). 2007. *Queer Theology. Rethinking the Western Body*. Singapore: Blackwell Publishing.
- Maestro Eckhart. 2014. *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.
- Maier, Martín. 2010. *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia*. Barcelona: Herder.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2014. *La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad*. En *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, eds. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid: Akal.
- Marcuse, Herbert. 1993. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini.
- Marglin, Stephen A. 2000. *Perdiendo el Contacto. Hacia la Descolonización de la Economía*. Lima: PRATEC.
- Marion, Jean-Luc. 1997. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF.
- \_\_\_\_\_. 1999. *El ídolo y la distancia*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago Ediciones.
- Maroto, Daniel de Pablo. 1979. *Amor y conocimiento en la vida mística*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española.
- Martín Velasco, Juan. 1995. *El Encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós Editores.
- \_\_\_\_\_. 1995. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2009. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.

- \_\_\_\_\_. 2015. "Mística y Caridad". En *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad*, n. 155, julio-septiembre, 11-26.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona: Melusina.
- Melloni, Javier. 2003. *El Uno en lo Múltiple*. Bilbao: Sal Terrae.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Vislumbres de lo Real*. Barcelona: Herder.
- Méndez Montoya, Ángel F. 2010. *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*. México: Jus.
- \_\_\_\_\_. 2012. *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. 2003. *El Dios otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo postmoderno*. México: Plaza y Valdés.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder/Universidad Iberoamericana.
- Merton, Thomas. 2018. *Curso de mística cristiana en trece lecciones*. Salamanca: Sígueme.
- Metz, Johann Baptist. 2013. *Por una mística de los ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder.
- Milbank, John. 1995. "Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian Metaphysic", in *Modern Theology* 11:1 Enero.
- Morales Hernández, Jaime. 2004. *Sociedades rurales y naturaleza. En busca de alternativas hacia la sustentabilidad*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente y Universidad Iberoamericana León.
- Morton, Timothy. 2010. *The Ecological Thought*. Cambridge and London: Harvard University press.
- Nāgārjuna. 2011. *Fundamentos de la vía media*. Madrid: Siruela.
- Natal Álvarez, Domingo. 1999. "La estructura dinámica de la realidad en Zubiri". En *Estudios Agustinos* 34, 577-601.
- Navarrete Jacobo R. 2011. *El problema de la cultura en Lévinas*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Nicolás de Cusa. 1957. *La docta ignorancia*. Madrid: Aguilar.
- Nieto, José C. 1982. *Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

- Ortega Esquivel, Aureliano y Paloma Sierra Ruiz. "Sobre el pensamiento poscolonial. Una aproximación crítica." *Devenires*, núm. 38, año 19 (julio-diciembre 2018): 153-191.
- Ortega y Gasset, José. 1966. *Obras Completas Tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Obras Completas Tomo I (1902-1906)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Otto, R. 1951. *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. París: Payot.
- Panikkar, Raimon. 1993. *Elogio de la sencillez*. Estella: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. 1993. "La diversidad como presupuesto para la armonía de los pueblos". *Revista Wiñay Marka*, mayo.
- \_\_\_\_\_. 1996. *El silencio del Buddha*. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 1997. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 1999. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Diálogo Indispensable: Paz entre las religiones*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. 2004. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. 2009. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Mística, plenitud de Vida*. Vol. 1 de *Obras Completas*. Barcelona: Herder.
- Peñalver, Patricio. 2001. *Argumento de Alteridad*. Madrid: Caparrós Editores.
- Pickstock, Catherine. 2005. *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Prado, Abdennur. 2018. *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Radakrishnan, S. 1933. *East and West in Religion*. London: Allen and Unwin.
- Radio Zapatista. Seminario "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista". [https://radiozapatista.org/?page\\_id=13233](https://radiozapatista.org/?page_id=13233) (consultado 23-05-2019).
- Rahner, Karl. 1979. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Escritos de teología. Tomo III*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Fe, Verdad y Tolerancia*. Salamanca: Sígueme.
- Restrepo, Carlos Enrique. 2007. "La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica". *Estud.filos*, Agosto.

- \_\_\_\_\_. 2008. "La 'muerte de dios' y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion". *eidos*.
- \_\_\_\_\_. 2010. "El 'giro teológico' de la fenomenología: Introducción al debate", *Pensamiento y Cultura*, Vol. 13-2, Diciembre.
- Rodríguez Panizo, P. 2013. *La herida esencial*. Madrid: San Pablo-Comillas.
- Rognon, Fédéric. 2017. *Lanza del Vasto o la experimentación comunitaria*. Cuernavaca: UAEM.
- Ruíz, Federico. 1993. *Síntesis doctrinal*, en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salvador Ros, Eulogio Pacho, Teófanos Egido, Cristóbal Cuevas, Federico Ruíz, José Vicente Rodríguez, José Damián Gaitán, Gabriel Castro, 203-280. Salamanca: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- San Agustín. 1956. *Obras de San Agustín. En edición bilingüe. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Ignacio de Loyola. 2010. *Ejercicios Espirituales*. México: Buena Prensa.
- San Juan de la Cruz. 2010. *S. Juan de la Cruz. Obras completas. Novena edición preparada por Eulogio Pacho*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santa Teresa de Jesús. 2011. *Santa Teresa. Obras Completas. Decimosexta edición preparada por Tomás Álvarez*. Burgos: Monte Carmelo.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI y CLACSO Coediciones.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. 2014. ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. En *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, eds. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. Madrid: Akal.
- Sarrión Mora, Adelina. 2003. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scholem, Gershom. 1979. *La cábala y su simbolismo*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.
- Schwartz, Yossef. 2006. "Martin Buber and Gustav Landauer: The Politicization of the Mystical". En M. Zank ed., *Martin Buber: Neue Perspektiven/New Perspectives*. Tübingen: Mohr Siebeck, 209-222.
- Sebastian, C.D. 2016. *The Cloud of Nothingness. The Negative Way in Nāgārjuna and Jhon of the Cross*. Springer: India.
- Sicilia, Javier. "Lanza del Vasto: la dialéctica de la conciliación". *Ixtus. Espiritualidad y cultura*, núm. 32, año 8 (2001): 46-71.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Estamos hasta la madre*. México: Temas de hoy.
- \_\_\_\_\_. 2016. *El deshabitado*. México: Grijalbo.

- Sobрино, Jon. 2007. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-políticos*. Madrid: Trotta.
- Sor Juana Inés de la Cruz. 1997. *Obras Completas*. México: Porrúa.
- Stein, Edith. 1994. *La ciencia de la cruz*. Burgos: Monte Carmelo.
- Tamayo, Juan José. 2017. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- Teresa de Lisieux. 2015. *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Toledo, Víctor M. 2015. *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo.
- Tomás de Kempis. 2017. *Imitación de Cristo*. México: San Pablo.
- Unamuno, Miguel. 1901. *Del sentimiento trágico de la vida*. Barcelona: Espasa Libros.
- Underhill, Evelyn. 2006. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta/CIEM.
- Urrejola Davanzo, Bernarda. "Entre mística e historiografía: el lenguaje de la ausencia en Michel de Certeau." *Historia y Grafía*, núm. 35 (2010): 161-192. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922951006>
- Wallerstein, Immanuel. 1993. *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. 1957. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Revista de Occidente.
- Xirau, Ramón. 1998. *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.
- Yébenes Escardó, Zenia. 2007. *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la Mística, la Estética y el Pensamiento contemporáneo*. Barcelona/México: Anthropos/UAM-Cuajimalpa.
- Zibechi, Raúl. 2014. "La masacre como forma de dominación". *La Jornada*, 31 de octubre del 2014, <https://www.jornada.com.mx/2014/10/31/opinion/023a1pol#> (consultado 21-05-2019).
- Zubiri, Xavier. 1984. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

AUSCULTA FILI VERBA MAGISTRI

LA PRIMERA EDICIÓN DE

*EL DINAMISMO MÍSTICO.*

*MÍSTICA, RESISTENCIA EPISTÉMICA Y CREACIÓN DEL MUNDO NUEVO,*

DE ELÍAS GONZÁLEZ GÓMEZ,

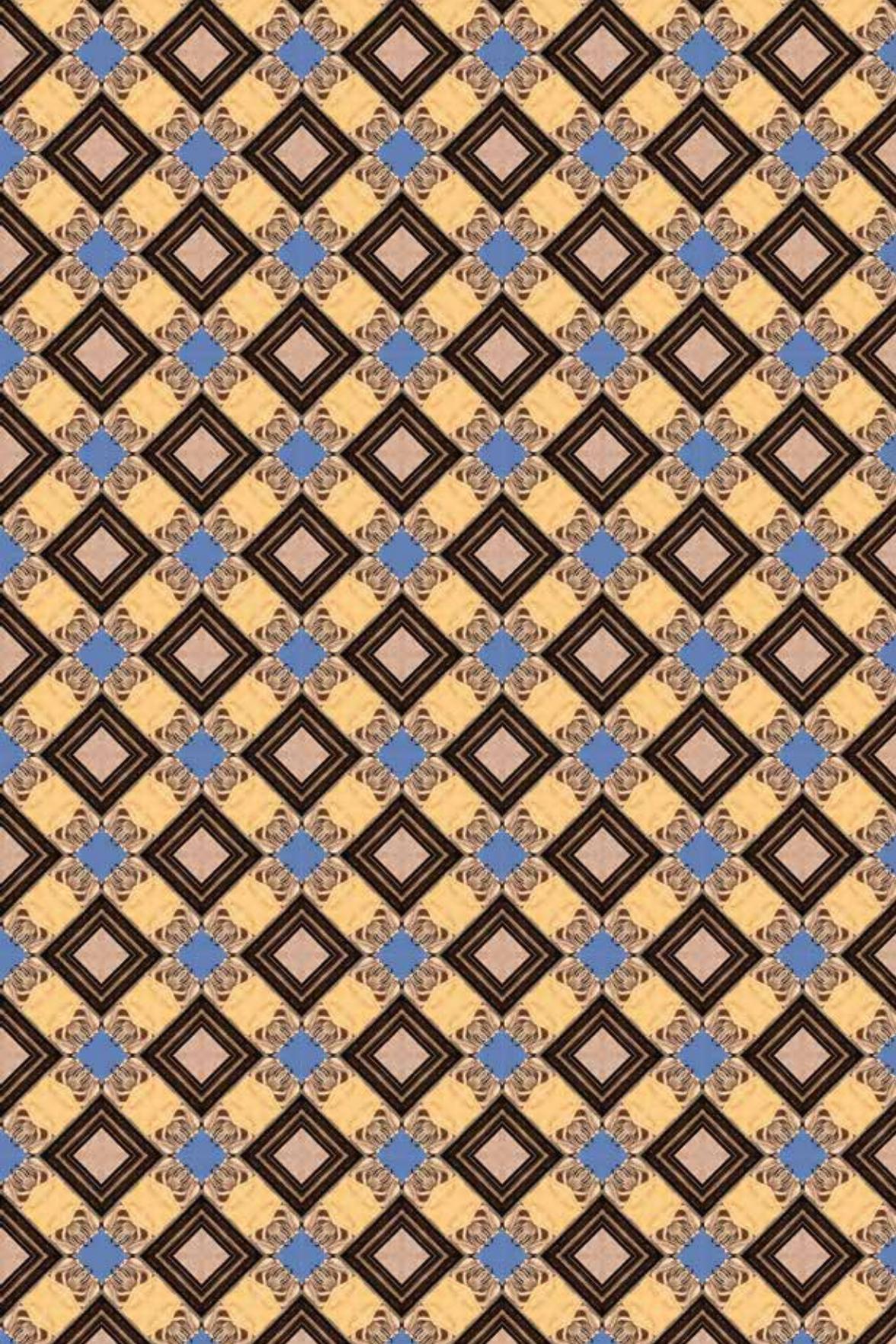
EN ALIOSVENTOS EDICIONES AC, SE IMPRIME BAJO DEMANDA A TRAVÉS DE AMAZON

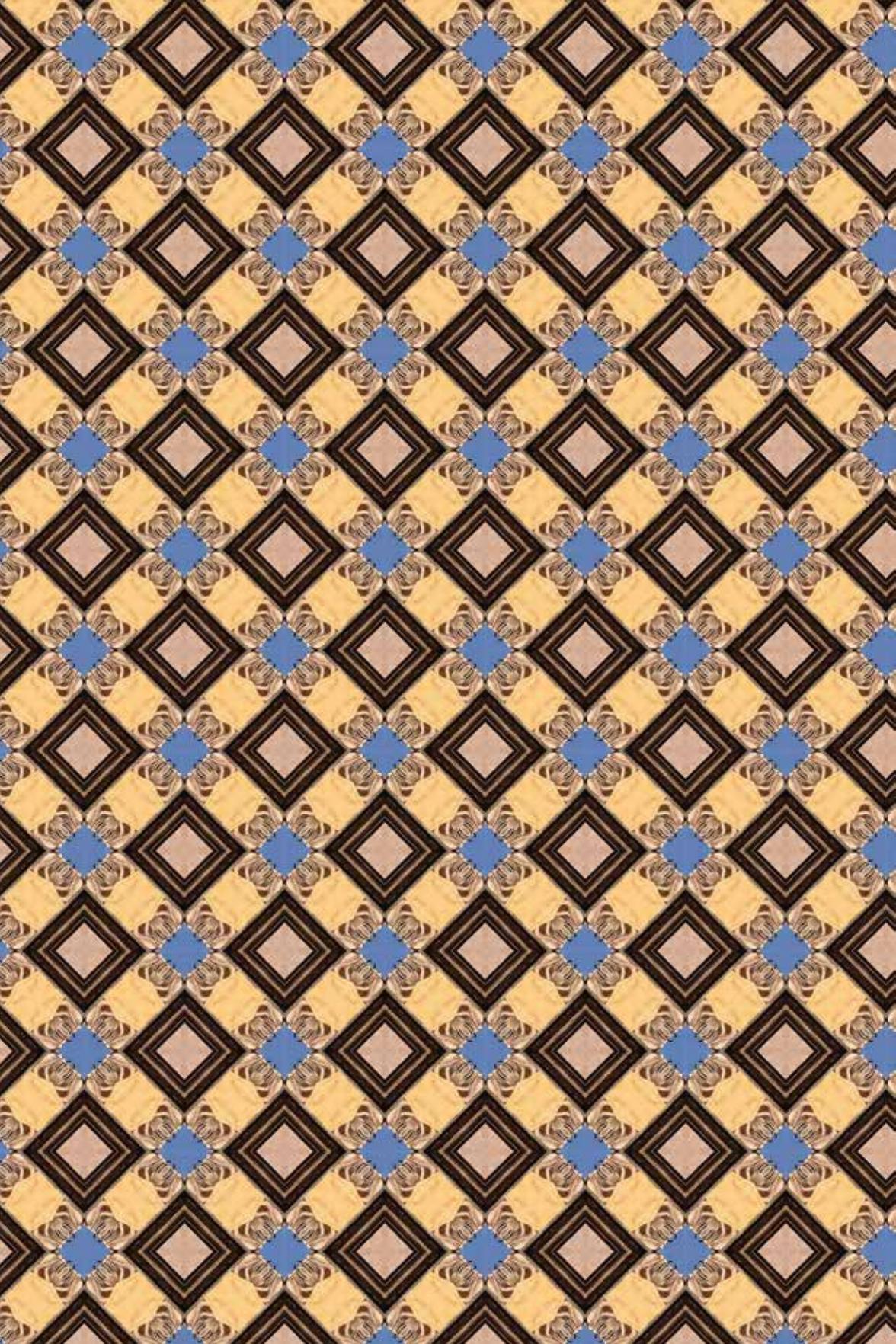
EN ESPAÑA, ESTADOS UNIDOS, FRANCIA, ITALIA, JAPÓN Y REINO UNIDO;

EN MÉXICO, EN LOS TALLERES DE LIBRÁNTIDA.

EN SU COMPOSICIÓN SE UTILIZARON FUENTES

DE LAS FAMILIAS AKTIVE GROTESQUE Y CARDO.







El presente libro parte de la constatación de que todo saber deviene en prácticas sociales concretas, lo mismo que éstas se sustentan en sus correspondientes saberes. El sistema-mundo que nos envuelve en la catástrofe civilizatoria actual opera desde un conocer muy particular y culturalmente ubicable. Uno de sus ejes dinamizadores es la patológica búsqueda de la certeza y la seguridad; ¿no valdría la pena cultivar un saber humilde que dinamice comunidades tejidas por la fe y la confianza?

*El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo* ofrece en primer lugar un análisis crítico de la epistemología hegemónica y su dominio. En un segundo momento, el libro plantea la mística como la posibilidad de un saber crítico. Se presenta una lectura política de la mística en tanto saber performativo de la fe y la confianza, un camino que se construye en comunidad y a través de la cotidianidad. En medio de la catástrofe civilizatoria, cabe que abrazar la zozobra del caminar noctámbulo de nuestras existencias sea la cara de la mística para nuestros tiempos.

**Eliás González Gómez** es filósofo y escritor, así como conmovedor de encuentros y espacios de espiritualidad y diálogo intercultural e interreligioso. Coordina el blog *Amanecer*. Su línea de interés es la relación entre la mística y las luchas sociales. Colabora con la Universidad de la Tierra Oaxaca y ha sido profesor en el ITESO y la Universidad Iberoamericana León. Tiene estudios en filosofía y en mística. Es autor de los libros: *7 místicas para transitar los tiempos actuales* (Buena Prensa, 2022), *Encuentro, Religación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-Religioso* (Samsara, 2020), *Impotente Ternura* (PalabrasPalibros, 2021), *Descubrirte en lo pequeño* (Buena Prensa, 2021) y *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México* (Culagos, 2021)".

