

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”.¹¹ 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?”.¹² 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*.¹³ 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.”¹⁴ 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”.¹⁵ 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.¹⁶ 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 œconomicus*, 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”.¹⁷ 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,¹⁸ 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”¹⁹ 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”.²⁰ 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”,²¹ 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”.²²

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”,²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶ 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^a).

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”.²⁷

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”.²⁸ 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:²⁹ “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.”³⁰ 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”,³¹ y que Esteva, en cambio, prefiere nombrar “diálogo de vivires”³² 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.³³ 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.³⁴ 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,³⁵ 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”.³⁶ 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”,³⁷ “uso” y “forma-de-vida”.³⁸ 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,³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹

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 idolátricos 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.⁴²

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 apologéticas 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 apologetico 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”.⁴³ 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*,⁴⁴ en donde Ortega se decanta hacia la teología por sobre la mística, llamando a Unamuno un energúmeno.⁴⁵

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.