

# EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo



## 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 dismantlarla 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 dismantlar 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 incommensurabilidad 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 *co-gito*, 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 instaura 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 transgrediendo 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

(Esteva); 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 hegemónicamente, 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.