

Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente

Darío Armando Flores Soria

José Alejandro Fuerte

Coordinadores



Universidad de Guadalajara



Filosofía y espiritualidad:
reflexiones desde la tradición
filosófica en diálogo
con el presente



Humanidades

Filosofía y espiritualidad:
reflexiones desde la tradición
filosófica en diálogo
con el presente

Darío Armando Flores Soria
José Alejandro Fuerte
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2022

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

210.1
FIL

Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde la tradición filosófica en diálogo con el presente/
Darío Armando Flores Soria, José Alejandro Fuerte, coordinadores

Primera edición, 2022

Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022

ISBN: 978-607-571-740-1

- 1.- Filosofía y religión.
- 2.- Espiritualidad.
- 3.- Religión.
- 4.- Epicuro.
- 5.- Sufismo.

I.- Flores Soria, Darío Armando, coordinador.

II.- Fuerte. José Alejandro, coordinador.

III.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Primera edición, 2022

D.R. © 2022, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencia Sociales y Humanidades

Unidad de Apoyo Editorial

Guanajuato #1045

Col. Alcalde Barranquitas, C.P. 44260

Guadalajara, Jalisco, México

ISBN e-book: 978-607-571-740-1

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

Contenido

Prólogo	9
<i>José Alejandro Fuerte</i>	
«Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica»: sobre los ejercicios espirituales en el epicureísmo	13
<i>Jorge Antonio Bárcena</i>	
La soledad: el gozne de la espiritualidad	31
<i>Eneyda Suñer Rivas</i>	
Miradas cruzadas sobre el sufismo	51
<i>Brahiman Sagamogo</i>	
Más allá de la filosofía de la religión. Provocaciones críticas sobre la relación y fecundación entre filosofía y espiritualidad	61
<i>Elías González Gómez</i>	
Dios es un ente absolutamente infinito: La dimensión egoísta del conatus y el bien común en Spinoza	87
<i>Jesús Aldalay Álvarez Campos</i>	

Vida filosófica, examen y ejercicio espiritual	113
<i>Pedro Antonio Reyes Linares</i>	
El problema ambiental: la superación del antropocentrismo y el fatalismo escatológico a la luz de la Metafísica oriental, la ecología profunda y la Laudato Si'	131
<i>Fabián Acosta Rico</i>	
Humanismo, ética y espiritualidad. Puntualizaciones desde la filosofía franciscana	153
<i>Jesús Arturo Navarro Ramos</i>	
Creencias conceptuales generales: entre dogmatismo esporádico y patológico. Notas sobre disonancia y autoengaño en construcciones intelectuales distorsionadas	171
<i>Pietro Montanari</i>	
Filosofía y espiritualidad: el horizonte del tiempo, el instante y la contemplación	205
<i>José Alejandro Fuerte</i>	
La espiritualidad constitutiva de la comunidad	231
<i>Francisco Salinas Paz</i>	
Tribulaciones, tiempo axial y espiritualidad-conciencia	249
<i>Juan Diego Ortiz Acosta</i>	
Espiritualidad y migración	273
<i>Heriberto Vega Villaseñor</i>	
Acerca de los autores	297

Prólogo

A manera de prólogo, se puede indicar que este libro colectivo es resultado del seminario mensual organizado por el Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad (CERYS) y el cuerpo académico, UdeG-CA-282: “Cultura, Religión y Sociedad”; ambos adscritos al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. En el seminario se elige una temática anual y, en este año, el tema ha sido “Filosofía y Espiritualidad”. Cabe señalar que en el seminario mensual participan académicos del CERYS y del UdeG-CA-282, junto con invitados de otras instituciones educativas con las que hay convenio general de colaboración académica, como el ITESO y la UNIVA.

En este sentido, el seminario mensual se caracteriza por presentar una pluralidad de enfoques. Así, en este libro, se abordarán las relaciones entre filosofía y espiritualidad desde el horizonte de la tradición filosófica. A la par, se presentarán las relaciones, entre filosofía y espiritualidad, tal como se han venido desarrollando en el seno de determinadas tradiciones religiosas, como es el caso de los ejercicios espirituales ignacianos, y, también desde la filosofía franciscana o, incluso, desde un horizonte de filosofía oriental.

Ahora bien, lo anterior no implica que las relaciones entre filosofía y espiritualidad estén ligadas, de un modo necesario, con la religiosidad. Se puede señalar que la tendencia hacia la espiritualidad se puede presentar con independencia de la institucionalidad de alguna religión determinada, puesto que se pueden establecer otras visiones desde un ángulo laico; por ejemplo, desde los ejercicios espirituales en el seno del epicureísmo. También desde la filosofía panteísta elaborada por B. Spinoza en su *Ética*. E incluso desde el análisis conceptual del concepto de “creencia”.

Por otro lado, se puede indicar que el conjunto de artículos que conforman este libro se elabora con un claro reconocimiento de la historicidad. A la vez,

cada uno de los autores va señalando los supuestos desde los cuales elabora su reflexión. De este modo, se reflexiona desde una posición que aborda la problemática del presente; por ejemplo, la destrucción de la naturaleza, las guerras en el ámbito internacional, la violencia que azota a la nación, la migración, la exclusión de grandes masas de la comunidad por el sistema de producción capitalista, la pandemia, etcétera.

En este sentido, bien vale la siguiente cita de G. W. F. Hegel, formulada en la *Fenomenología del espíritu* (1807):

“La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo, y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.

Dicho de otro modo: en este texto se incluye lo que Hegel denomina la «negatividad»; es decir: se enfoca el conjunto de problemas de nuestro horizonte histórico: la pandemia de covid-19, la guerra de Rusia con Ucrania y su posible expansión; la violencia que el narcotráfico ejerce en la sociedad mexicana; la violencia que viven los migrantes que pasan por nuestro país; la explotación de la naturaleza y el cambio climático, y la exclusión y la pobreza de grandes masas de la población. En este aspecto, el sentido del libro no es meramente edificante.

En este libro, la intención es mostrar y argumentar que, en medio de la negatividad previamente aludida, hay lugar también para la espiritualidad: la tradición filosófica proporciona algunos ejemplos de apertura hacia la experiencia de lo divino, sea que se considere a lo divino como trascendente, sea como inmanente, sea como trascendental —dicho sea de paso, E. Husserl definió el término «trascendental» como *el acto de poner como inmanente lo trascendente*, en su *Lógica formal y trascendental* (1929)—.

Cada uno de los autores presenta el asunto desde una perspectiva: desarrolla las relaciones entre filosofía y espiritualidad indicando, por lo regular, su propia experiencia en torno al asunto. Ahora bien, si se considera que en esta época histórica predomina un ambiente de escepticismo y de nihilismo, entonces la labor emprendida por cada uno de los autores que participa en este libro se torna sumamente compleja.

Siguiendo *Creer, saber y conocer*, de Luis Villoro, no estamos en el ámbito del saber, sino en el del conocer. Asimismo, no se trata de un saber académico, propio de comunidades epistémicas, sino nos encontramos en el ámbito del conocer, más cercano a las comunidades sapienciales. El saber es impersonal y transferible por medio de un método, y cualquier miembro de la comunidad epistémica puede acceder a determinado resultado si sigue adecuadamente el método de su disciplina. Pero el conocer es personal e intransferible; solo se puede mostrar a otros un camino que, tentativamente, puede conducir a cierto tipo de experiencia; en este sentido, nos hallamos en el campo de las comunidades sapienciales. Lo medular es la experiencia, la vivencia, y esta es personal.

De allí que, si se mide el ámbito de la experiencia de lo espiritual desde los cánones del positivismo o alguna filosofía afín, entonces se busca la objetividad por medio del método, y las proposiciones que se formulen en el ámbito del conocer son consideradas pseudoproposiciones metafísicas. Sin embargo, si se considera desde el inicio que la relación entre filosofía y espiritualidad se encuentra en el ámbito del conocer, entonces el prejuicio positivista es puesto entre paréntesis. Esta *epojé* es una condición de posibilidad de apertura a experiencias en las que se describe la relación entre filosofía y espiritualidad.

Sirvan las anteriores consideraciones para proporcionar al lector un marco filosófico desde el cual se lo invita a leer este conjunto de artículos. Agradezco a cada uno de los autores su esfuerzo para llevar a cabo esta empresa, ya que enfocar las relaciones entre filosofía y espiritualidad no es un tema simple, ni responde a los intereses utilitaristas de la época del capitalismo global.

José Alejandro Fuerte

Agosto de 2022

Universidad de Guadalajara

«Lo que de continuo te he aconsejado, medita y ponlo en práctica»: sobre los ejercicios espirituales en el epicureísmo

Jorge Antonio Bárcena

Introducción

Hedonismo racional y filosofía terapéutica, el epicureísmo es una forma de vida filosófica que propone vivir en conformidad con la razón y la sabiduría que conduce al placer, la salud y la felicidad (εὐδαιμονία). Para los epicúreos, el placer (ἡδονή) es “el principio y fin de la vida feliz”,¹ el “máximo bien”² y “el fin de la naturaleza”,³ no la complacencia y el goce inmediato,⁴ ilimitado, sino la remoción del dolor y el sufrimiento, el restablecimiento del organismo, el estado de indolencia y tranquilidad que representa el bienestar del cuerpo y la serenidad del alma. La elección de “la vida placentera” (τὸ ζῆν ἡδέως), del epicureísmo como forma de vida filosófica, es el comienzo de una preparación (παρασκευή) para la vida, que necesita, sobre todo, de la práctica diaria y constante de ejercicios (ἀσκήσεις).

En el epicureísmo, la conquista de los “placeres estables” es el resultado de un disciplinamiento del deseo, las pasiones y la voluntad: un entrenamiento y un proceso terapéutico que marcan el progreso filosófico hacia la vida placentera. Los ejercicios pueden ser “morales”, como el cultivo de la virtud; “terapéuticos”, como la terapia de las pasiones; “psicagógicos”, como la crítica franca

¹ D. L., x, 129. Cf. “...el fin del vivir feliz (τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος)” (*ibid.*, 128).

² SV 42: τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ.

³ SV 25: τῆς φύσεως τέλει. Cf. MC. vii: “el bien de la naturaleza” (τῆς φύσεως ἀγαθόν); D. L., x, 129: “el bien primero y connatural” (πρῶτον ἀγαθόν καὶ σύμφυτον).

⁴ Translit. *askéseis*. La otra palabra que significa ejercicios y prácticas, utilizada con frecuencia en los textos antiguos, es μέλεται (translit. *méletai*).

(παρηρησία), la confesión y la corrección. En cuanto a su modalidad, cabe hacer la distinción entre los ‘ejercicios individuales’, que pertenecen al «cuidado de sí», y los ‘ejercicios comunales’, practicados en el ámbito de la relación de amistad epicúrea, basada en la práctica de “filosofar juntos” (συνεπιλοσόφουν) y en la “salvación mutua” (το δι’ ἀλλήλων σώζεσθαι).⁵

Pierre Hadot (2006) ha propuesto llamarlos «ejercicios espirituales», puesto que comprenden la totalidad psíquica del sujeto e involucran las facultades intelectuales, imaginativas, emocionales y contemplativas del ser humano. Su finalidad es la “conversión en la que está implicada la totalidad del alma” (*ibid.*, 42), es decir, la elección de una forma de vida filosófica que “supone una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia” (*ibid.*, 236). Para salir de ese “estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones” (*ibid.*, 25), no basta, como dice Epicteto, memorizar y repetir algunas reflexioncillas y maximitas,⁶ es necesario practicar los ejercicios destinados a transformar la concepción del mundo, el carácter, la voluntad, la manera de conducirse por la vida y relacionarse con los otros.

El objetivo de este ensayo es describir y analizar dos «ejercicios espirituales» constitutivos de la vida placentera, con la intención de descubrir las bases de la dimensión ascética del epicureísmo: me refiero al cálculo racional del placer y a la meditación sobre lo que produce la felicidad. Estas prácticas constituyen un “arte de gozar de los placeres del alma y de los placeres estables del cuerpo” (Hadot, 1998: 140), opuesto a la vida impulsiva, regalada y sensual; un arte de vivir, que, como ha escrito Epicuro, ha de meditar y poner en práctica todo aquel que aspire a la sabiduría, la salud del alma y la felicidad.

El cálculo racional del placer

En general, la palabra λογισμός (translit. *logismós*) se refiere a la capacidad de razonar, de pensar y reflexionar; pero, como término epicúreo, habla, sobre todo,

⁵ Philodemus, *Lib.*, frg. 34. Cf. frgs. 34, 43, 77 (=78 N), 78 (=80 N); col. vrb.

⁶ *Vid. Diss.*, III, 23, 30-32.

de la disposición del alma a delimitar lo que es por naturaleza placentero.⁷ En el epicureísmo, la práctica del “cálculo racional” introduce la tarea de razonar y encauzar el placer: examinar los deseos, las creencias y las pasiones que motivan la búsqueda de lo placentero y el rechazo de lo doloroso. En última instancia, esta disposición y ejercicio es lo que distinguirá al “insensato” (ἄφρων) —que atribuye todo el bien y el mal a la fortuna— del “sabio” (σοφός) que ha reconocido que “las cosas más sabias e importantes se las ha administrado su razonamiento (ὁ λογισμός) y se las administra y administrará en todo el tiempo de su vida” (MC. xvi).

Ahora bien, buscar lo placentero y evitar lo doloroso no necesita de ningún tipo de entrenamiento o esfuerzo concreto. De acuerdo con Epicuro, los deseos y los actos del hombre, “de forma natural y sin haberlo aprendido” (φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτος),⁸ siguen el «principio del placer». Antes de la educación y la cultura (παιδεία) hay, en los seres humanos, una inclinación natural al placer, un instinto que impulsa sus actitudes, comportamientos y decisiones. ¿Por qué no seguirlo de forma inocente, entregarse al goce y hacer todo por aumentar el placer y disminuir el dolor? Porque subordinarse a los apetitos ilimitados de la “carne” (σᾶρξ), a la parte irracional del cuerpo, incapaz de razonar, de identificar la saciedad, lleva a la desmesura, a la incontinencia, y, en consecuencia, al daño y el sufrimiento físico y psicológico que constituye el mal, o sea, la destrucción de la dicha.

En cambio, la “mente” (διάνοια) —argumenta Epicuro— tiene la capacidad de “comprender” (ἐπιλογισμός) “la conclusión racional sobre la finalidad y el límite de la carne” (MC. xx). Observar la medida natural del placer, y detenerse frente a la necesidad, supone la comprensión de un principio ascético: el límite del placer es la eliminación del dolor. Puesto que es propio de la naturaleza humana, no es posible reprimir, abolir o eliminar el instinto de placer, pero sí, como proponen los epicúreos, orientarlo racionalmente, para lo cual se vuelve necesario fijar un límite a los apetitos de la carne y a los anhelos del alma.

⁷ Vid. Us. 548 = *De aud. poet.*, 14 (37A).

⁸ *Adv. Math.*, 11.96.

Detrás de esta actitud ascética, hay dos premisas de Epicuro que descubren su problematización moral del placer: 1) todo placer es un bien (ἀγαθόν), pero no cualquiera es elegible (αἰρετή), y 2) aunque, en esencia, el dolor es un mal (κακόν), no siempre debe ser rechazado (φευκτή). Estas consideraciones cuestionan y niegan el valor universal del principio del placer, y, aún más, trasladan la búsqueda de lo placentero al campo de la sabiduría práctica, donde “en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal y, al contrario, de algo malo como un bien” (D. L., x, 130). La búsqueda natural del placer es orientada por un «principio de prudencia» que señala lo siguiente: hay “placeres impuros” que es mejor evitar, porque portan la semilla del dolor y conducen a mayores molestias y sufrimientos; hay dolores que es preferible soportar, toda vez que lleven a un placer y a un bien mayor.

El cálculo racional es la *conditio sine qua non* de la vida placentera y feliz. Los epicúreos afirmaron una y otra vez que la felicidad depende del “sobrio cálculo” (νήφων λογισμός⁹), de la “prudencia” (φρόνησις¹⁰) y “la disposición de ánimo” (ἡ διάθεσις).¹¹ Que, contrario a lo que piensa mayoría, ni los “placeres del gusto” y el sexo,¹² ni “la cantidad de riquezas”, ni “la dignidad de nuestras ocupaciones”, ni “la ostentación de ciertos cargos y poderes”,¹³ pueden garantizar la vida feliz. En otras palabras, que sin la verdadera amistad y el “bendito raciocinio” (τὸν μακάριον λογισμόν),¹⁴ el amante del placer, aferrado a su propia complacencia, acaba “desborda(ndo) todos los límites por su inmoderación” (SV 63), convirtiendo el goce en sufrimiento.

El cálculo racional del placer considera tres objetos de reflexión: los “deseos” (ἐπιθυμῖαι), las “creencias” (δόξαι¹⁵) y las “pasiones” (πάθη). De acuerdo con

⁹ D. L., x, 132.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ “Lo fundamental en la felicidad es nuestra disposición de ánimo, de la que somos dueños” (D. E. 112).

¹² *I. e.* “... ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con mujeres y adolescentes, ni pescados y las demás cosas que una mesa suntuosa ofrece” (D. L., x, 132).

¹³ *Vid.* Us. 548 = *De aud. poet.* 14 (37A).

¹⁴ *Vid.* Us. 485 = *Ad. Mar.* 29

¹⁵ También opiniones, suposiciones, juicios y prejuicios.

la visión cognitiva de Epicuro, hay una relación causal entre lo que pensamos, lo que deseamos, lo que sentimos y lo que hacemos, que, en principio, debe ser dirigida por la razón. Pero, a menudo es reemplazada por “falsas suposiciones” (ὕπολήψεις ψευδεῖς) y “opiniones vacías” (κεναὶ δόξαι) acerca del placer, el bienestar y la felicidad: creencias a las que siguen deseos irracionales, pasiones desmesuradas y conductas dañinas, que producen sufrimiento y angustia. Para dirigir nuestras elecciones y rechazos a la salud del cuerpo y la serenidad del alma, es necesario que la razón recupere, gradualmente, la dirección en la búsqueda del placer.

Como ascética del deseo, el punto de partida del cálculo racional es la distinción entre los deseos que son “naturales y necesarios”, los que son “naturales, pero no necesarios” y los que “no son naturales ni necesarios”.¹⁶ El primer grupo de deseos nace de las necesidades del cuerpo, como los deseos de comer, beber agua y dormir que, al satisfacerse, eliminan el dolor provocado por la carencia; es decir, por el hambre, la sed y el cansancio. El segundo, de la mezcla entre el apetito y el antojo, p. ej., los “placeres de la abundancia”, como el deseo de alimentos refinados, que “colorean el placer, pero no extirpan el dolor”, y a los que, en ocasiones, les siguen molestias.¹⁷ El tercero, de la “vana opinión” (κενή δόξα), como la ambición de honor y poder, el afán de riquezas, el anhelo de fama, la obsesión por la victoria y el ansia de inmortalidad. Los deseos vacíos son contrarios a la naturaleza, cuando resultan imposibles de satisfacer,¹⁸ y opuestos a la necesidad, cuando son difíciles de conseguir.

La ascética del deseo se basa en el cultivo de tres disposiciones para garantizar el placer: 1) satisfacer (ἐκπληροῦντες) los deseos naturales y necesarios, 2) consentir, siempre que no resulten molestos ni perjudiciales, los naturales, pero no necesarios y 3) rechazar (ἐλέγχοντες) los que son vacíos, ilimitados y nocivos.¹⁹ El cálculo racional solicita, ante todo, la introspección del deseo; es decir, que se intente comprender, mediante la observación interior, qué clase de

¹⁶ MC. xxix.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *I. e.* deseos insaciables (ἄπληστον) (SV 59).

¹⁹ *Vid.* SV 21.

deseo se está experimentado, cuál es el fin que persigue y qué actitud conviene asumir. La exhortación de Epicuro no podría ser más clara: “Tenemos que presentar a todos y cada uno de los deseos esta interrogación: ¿Qué me sucederá si se realiza lo que mi deseo trata de conseguir?, y ¿qué si no se realiza?” (SV 71).

Supongamos que uno se ha propuesto agradar a cierto político y, después de razonar, ha comprendido que el fin (τέλος) de su deseo es lograr la buena reputación entre los poderosos. Ante la pregunta, ¿qué pasaría si se realiza (τελεσθῆ) mi deseo, y qué si no se realiza?, reflexiona de esta manera: en el primer caso, congeniar con el político me pondría en mejores condiciones de acceder a títulos y cargos de poder; en el segundo, perdería la oportunidad de obtener su ayuda y beneficio. Ahora bien, llegar al fondo del asunto supone evaluar el deseo; esto es, “confirmar reflexivamente” (ἐπιλογίζεσθαι) si el fin propuesto es “necesario” (ἀναγκαῖος). Lo primero, entonces, es reconocer que la ambición de poder no tiene un límite natural y, debido a la imposibilidad de satisfacerla, nos involucra con luchas competitivas, animadversiones y hostilidades que, lejos de contribuir a la seguridad y la tranquilidad del alma, se convierten en causas de perturbación. Al final hay que admitir que se trata de un deseo vano, penoso y desasosegante, cuya satisfacción resulta difícil, problemática y perjudicial, y que, por lo tanto, lo más sensato sería renunciar a su persecución.

En el ámbito de las creencias, el cálculo racional se relaciona con la tarea de “examinar” (ἐξερευναω) y “extirpar” (ἐξελάνων) las “falsas opiniones” (ψευδοδοξία) de las que procede la más grande perturbación que se apodera del alma.²⁰ Si bien lo esencial es prestar atención, investigar y seguir²¹ a la Naturaleza, para alcanzar la imperturbabilidad no basta con ignorar “las opiniones del vulgo” (τῶν πολλῶν δόξας), sino resulta imprescindible hacer un examen de las creencias que nos constituyen. Uno de los aspectos más desafiantes de la

²⁰ D. L., X, 132.

²¹ La palabra que utiliza Epicuro es παρακολουθέω (translit. *parakolouthéō*). “El que presta atención a la naturaleza (ὁ οὖν τῇ φύσει παρακολουθεῶν) y no a las vanas opiniones (καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαι) es autosuficiente en cualquier circunstancia (ἐν πᾶσιν αὐτάρκης). Pues, en relación con lo que por naturaleza es suficiente, toda adquisición es riqueza, pero en relación con los deseos ilimitados (τὰς ἀορίστους ὀρέξεις) la mayor riqueza es pobreza” (Us. 202).

reflexión sobre el deseo es explorar el origen de los impulsos que “nacén de la vana opinión” (παρὰ κενὴ δόξα γινόμεναι).

En general, el origen de las creencias, las opiniones y los juicios es social. Desde la perspectiva de Epicuro, las “creencias vacías” son sintomáticas de lo que en una sociedad se da por verdadero, sin cuestionarse; forman parte de una concepción del mundo que se incorpora a la manera de pensar, a través de la educación; determinan lo que debe pensarse en términos descriptivos, valorativos y normativos acerca de la vida, uno mismo y los otros, y se transmiten y refuerzan como verdades, valores y modelos de comportamiento. Al respecto, la hipótesis principal de Epicuro es que estas creencias producen “deseos ilimitados y vanos” (ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν). En otras palabras, y para dar algunos ejemplos afines a la literatura epicúrea, la esperanza de ser favorecido por los dioses, el deseo de inmortalidad y la ambición de riqueza son consecuencia de creer que los dioses intervienen en los asuntos humanos, la muerte es el peor de los males, y la riqueza es la fuente de la felicidad.

Ahora bien, el uso del adjetivo “vano” (κενός) para describir las creencias y los deseos apunta a su carácter “irracional”, “falso” y “pernicioso”. Según Annas,²² para ser considerada vacía —en el sentido epicúreo de la palabra—, la creencia, además de insensata y errónea, debe ser dañina; es decir, motivar deseos, emociones y conductas nocivas, que atentan contra el bienestar físico y psicológico de la persona. Por ejemplo, la ambición de poder, basada en la falsa creencia de que la realeza y el privilegio de mandar son bienes que garantizan la “seguridad” (ἀσφάλεια) y la felicidad, es un deseo penoso que acarrea conflictos, conspiraciones y venganzas políticas.

Según Epicuro, independientemente del origen de las creencias, el ser humano tiene la capacidad de influir racionalmente sobre su disposición de ánimo y su conducta. En su libro *Sobre la naturaleza*, aclara que, a partir de cierta etapa de desarrollo psicológico, podemos y debemos hacernos responsables de “las creencias que provienen de nosotros” (τὰς ἡμέτερας ἐξ ἡμῶν αὐτῶν

²² “Empty beliefs are at least false, but not all false beliefs are not called empty; to be empty a false belief has to be harmful, a mistaken opinion about matters of importance to one’s life” (1989, p. 148).

δόξα)²³, como también de los deseos, emociones, actitudes y comportamientos que puedan desencadenar. Responsabilizar a la sociedad y a la cultura por los efectos perjudiciales de nuestras creencias es tan absurdo como “pedir a los dioses lo que cada uno es capaz de procurarse por sí mismo” (SV 65).

En última instancia, el objetivo del examen de las creencias es arrancar de raíz las “creencias vacías”. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿cómo librar-nos de las “falsas opiniones”? Ante todo, desautorizar a las creencias y disminuir su influencia es un proceso que necesita de argumentos racionales, para confrontar, cuestionar y deslegitimar estas representaciones que producen aflicción. El tránsito de la vida irracional, de esa visión inauténtica, en conformidad con las vanas opiniones, a la vida filosófica, libre de servilismos al vulgo y a los poderosos, marcada por el entendimiento y la conciencia de sí, no es sencillo. No se trata de eliminar los malos juicios ni de sustituir unas opiniones por otras; no se trata, pues, de purgar la mente, sino de adquirir una nueva conciencia, a través de un proceso de autoconocimiento y reestructuración del pensamiento, que lleva a la transformación interior del alma y el razonamiento deliberativo.

Finalmente, el cálculo racional se presenta bajo la forma de un razonamiento de las emociones, que corresponde al dominio y la terapia de las pasiones. El planteamiento general es bien conocido: la razón debe dominar a las pasiones, pues al que se entrega o se deja arrastrar por la fuerza de los *pathe*, tarde o temprano, lo alcanzan la confusión, la aflicción y el remordimiento.²⁴ Las pasiones no constituyen un mal por su naturaleza, sino por las consecuencias funestas, las conductas reprobables y perniciosas, a las que mueven cuando no se hace un esfuerzo por controlarlas. En la antigua Grecia, tanto la moral como la filosofía

²³ Epicur. *Nat.* 25, 34.26 Arr., LS 20 C 1, Laursen: 1997: 32-33, citado en Bobzien, 2006, 210-211.

²⁴ Una de las fábulas de Esopo cuenta la historia de “un hombre (que) estaba enamorado de su propia hija y, consumido de pasión, mandó al campo a su mujer, se apoderó de su hija y la violó” (141). La tragedia de Medea habla de una mujer que, para vengarse de la humillación de su marido, asesina a sus hijos, no sin antes confesar: “conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la mayor causante de males para los mortales” (Eurípides, 1078-9). Estos ejemplos, como tantos otros, aclaran que la necesidad de dominar las pasiones es un problema general de la moral griega, anterior a la filosofía.

insistieron, una y otra vez, en la importancia del gobierno de las pasiones, pero, ¿cuál es la visión particular que sostuvieron los epicúreos?

En esencia, para los epicúreos las “pasiones” (πάθη) son afecciones de placer y dolor que, naturalmente, experimenta todo ser vivo. Pero, además, son “impulsos” (ὄρμη) que agitan el ánimo y mueven a la acción —*i. e.* respuestas afectivo cognitivas—, que pueden convertirse en vicios del carácter y enfermedades del alma. La influencia de pasiones como el temor, la ira, la envidia, el odio y el anhelo ilimitado, puede desatar deseos y comportamientos perturbadores. Con esto entramos al terreno de las ‘pasiones dañinas’, según Epicuro, una de las causas principales del malestar y la infelicidad de los seres humanos.

En el ánimo de su filosofía terapéutica, los epicúreos aconsejaban contener (συσχεθήσεσθαι),²⁵ moderar (πραότης)²⁶ y curar (θεραπεύω) las pasiones.²⁷ Ahora bien, el análisis de la “terapéutica de las pasiones” en el epicureísmo sobrepasa, con mucho, las intenciones de este capítulo, por lo que me limitaré a analizar la relación del cálculo racional con la práctica de la “continencia” (ἐγκράτεια). En el fondo, solo una cosa es necesaria, a saber, el uso de la razón para contener las pasiones y llegar a dominarse a sí mismo:

Los daños procedentes de la gente se originan por odio, o por envidia, o por desprecio, cosas que el sabio supera con su razonamiento (λογισμῶ). Es más, el que ha llegado a ser sabio no admitirá ya más la disposición de ánimo contraria, ni la fingirá a gusto. En sus pasiones se contendrá más (πάθεισι μᾶλλον συσχεθήσθαι), para que no puedan serle un impedimento para su sabiduría (D. L., x, 117).

Este breve, pero sustancioso, fragmento, pertenece a la caracterización del sabio epicúreo. Aquí está implícita la distinción entre actuar de acuerdo con la razón y ser esclavo de las pasiones. Para el “incontinente” (ἄκρατής) que no consigue dominarse y, en consecuencia, se deja llevar por el ímpetu del arrebato, las pasiones son una fuente de sufrimiento, un impedimento para la sabiduría

²⁵ D. L., x, 117.

²⁶ Us. 548 = Plut., *De aud. poet.*, 14 (37 A).

²⁷ Us. 221 = Porf., *Ad Marc.*

y un obstáculo para la vida feliz; para el sabio, en cambio, son emociones que obran sobre su ánimo, pero no sobre sus deseos y sus conductas, pues ha aprendido a contenerlas. La pregunta de fondo es: ¿cómo logra contener sus pasiones el sabio?

En el epicureísmo, dominar las pasiones es un ejercicio que exige dos esfuerzos: por un lado, prestar atención a sí mismo y observar las emociones; por el otro, evaluarlas racionalmente. Para que esto sea posible es necesario comprender la estructura de las pasiones; es decir, los componentes cognitivos y afectivos de las respuestas emocionales. En su libro *Sobre la ira*, Filodemo de Gadara concibe las pasiones como inclinaciones a sentir y pensar de cierto modo que siguen el camino de las creencias y desencadenan deseos, actitudes y conductas. La “ira” (ὀργή), por ejemplo, nace a partir de creer que se ha recibido un daño, una ofensa o un oprobio; convicción que desata el deseo de venganza, la hostilidad, la agresión y la violencia. Bajo la influencia de esta pasión, se suele incurrir en conductas agresivas, como perseguir y someter a otros para causarles daño (*Ir.*, x- 19-26), atacar a personas, animales, objetos inanimados, incluso sombras (*ibid.*, xxvi. 47), o descargar la furia sobre los inocentes.

Como cualquier otra emoción, la ira comienza por ser una “punzada” natural e inevitable: igual que cualquier ser humano, el sabio sentirá ira si percibe una injusticia contra su persona. Lo prudente no es reprimir la emoción, sino razonar las circunstancias, echando mano del cálculo (συμμετρήσει) y la atención a los beneficios y los inconvenientes,²⁸ para evitar que se transforme en una “ira descomunal” (μεγάλαις ὀργαίς),²⁹ inseparable del “deseo de venganza” (ἐπιθυμεῖν τῆς κολάσεως). Lo insensato, en cambio, es entregarse a las pasiones, los deseos y las creencias vacías, sin reflexionar, exagerando el tamaño y las intenciones de la ofensa.

Crear que la retribución es justa y necesaria es la base cognitiva, es decir, la creencia central, de la ira. El cálculo racional nos dispone a comprender que la venganza es incapaz de curar las heridas, pero, sobre todo, que el dolor y el

²⁸ *Vid.* D. L., x, 130.

²⁹ Filodemo la llama “la más destructiva de todas las enfermedades” (πασῶν ὀλεθριωτάταις νόσοις)” (*Ir.*, Col. 27.12-28.5).

mal que causa es más grande que el placer y el bien que se espera obtener. En general, el fin es reconocer que no vale la pena entregarse a la “ira vacía” (κενή ὀργή); en concreto, se debe sopesar racionalmente la magnitud de la agresión, las intenciones del agresor y la respuesta emocional apropiada.

Según Filodemo, el sabio se limita a sentir una “ira natural” (φυσικὴ ὀργή): una emoción breve, moderada y razonable que no produce el deseo vehemente de tomar represalias. Si no es presa de sus pasiones y se comporta de forma racional y gentil; si las emociones no corrompen su tranquilidad de ánimo; si no es rencoroso ni vindicativo, sino se muestra dispuesto a comprender y disculpar las ofensas contra su persona, es porque ha cultivado una disposición de ánimo de conjunto, y esto es, precisamente, lo que los epicúreos llaman sabiduría.

El sabio no responsabiliza al entorno, a las circunstancias, al agresor, por sus emociones. Sabe que la “causa eficiente” (δραστικὸν αἴτιον³⁰) de sus pasiones es su propia disposición de ánimo; que en sus manos está la posibilidad de dar una respuesta emocional razonable y sensata, lejos de ese impulso enardecido, intenso y dañino, que nace de la disposición malvada y la indignación feroz. El que ha alcanzado la sabiduría se contendrá en sus pasiones y, desde luego, alcanzar la disposición de ánimo del sabio supone el dominio de sí. Para lograrlo, qué duda cabe, es necesario el ejercicio del cálculo racional.

La meditación como “ejercicio espiritual”

Para alcanzar la salud y la tranquilidad del alma es necesario meditar, con una perseverancia continua y cotidiana, sobre los principios que contribuyen al florecimiento humano. He aquí la ‘condición de sabiduría’ que Epicuro presenta a Meneceo en la forma de una exhortación:

Así pues, hay que meditar (μελετᾶν) lo que produce la felicidad, ya que cuando está presente lo tenemos todo y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla (D. L., x, 122)

³⁰ Vid. Sanders, 2009: 643.

Lo que de continuo te he aconsejado, medita (μελέτα) y ponlo en práctica, reflexionando que esos principios son los elementos básicos de una vida feliz (D. L., x, 123)

Estos consejos, pues, y los afines a ellos medítalos (μελέτα) en tu interior día y noche contigo mismo y con alguien semejante a ti, y nunca ni despierto ni en sueños sufrirás perturbación, sino que vivirás como un dios entre los hombres (D. L., x, 135).

La palabra μελέτη (translit. *melētē*) tiene dos significados en la literatura epicúrea: el de ejercicio y el de reflexión interior. Según la primera acepción, meditar es igual a ejercitarse, lo cual equivale a decir “cuidar el alma” (ψυχῆς ἐπιμέλεια), prepararse, realizar las prácticas destinadas a la transformación del yo. La segunda, en cambio, encierra un significado más íntimo, más afín a la filosofía de Epicuro: *meditar* es el ejercicio espiritual del diálogo interior a partir de los preceptos filosóficos del epicureísmo.

En este sentido, la meditación es un camino de comprensión, memorización y actualización de los “principios cardinales” (κύρια δόξα). Principios que ofrecen la posibilidad de iniciar una reflexión personal acerca de las causas de insatisfacción, sufrimiento y desdicha, a la luz de una filosofía terapéutica que prepara al sujeto para combatir el dolor y la insensatez; una filosofía que insiste en la capacidad de razonar, orientar la búsqueda natural del placer, lograr la autosuficiencia y la moderación; en pocas palabras: alcanzar la sabiduría.

De acuerdo con Sexto Empírico, para los epicúreos “la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz” (Us. 219³¹). Más allá de la crítica del pirrónico, podemos reconocer que, además del cálculo racional, el epicureísmo cuenta con otro importante recurso de sabiduría. Me refiero a los principios filosóficos y terapéuticos de Epicuro, esos “breves y razonados aforismos” destinados a “la constante transformación y renovación de la interioridad moral por el contacto permanente con la doctrina”.³² Son el

³¹ = *Adv. Dogm.*, V, 169.

³² *Vid.* Acosta, García-Gual, 1974, 169.

alimento de la meditación o el material de reflexión que señala un camino hacia uno mismo, donde se hace patente la oportunidad de observarse y comprenderse bajo una nueva luz.

Ni fórmulas de la felicidad, ni imperativos morales, los principios filosóficos son “discursos parenéticos”; es decir, invitaciones a pensar y comprender la naturaleza, la sociedad y el alma humana. Objetos de meditación y contemplación son el deseo y la necesidad, la amistad y la seguridad, la ira y el autocontrol, el miedo y la serenidad, el placer y el dolor. Meditar supone tomar un precepto, descubrir una carencia, concentrar el pensamiento en uno mismo y comenzar un examen interior, que es parte de un proceso de sanación. Por ejemplo, la meditación sobre la finitud de la existencia está ligada a la comprensión profunda de un argumento de Epicuro: “la muerte nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros” (D. L., x, 125).

Evidentemente, el precepto no tiene la capacidad de expulsar del alma el miedo a la muerte; para eso hace falta meditarlo y ponerlo en práctica: “acostumbrarse a pensar que la muerte nada es para nosotros” (D. L., x, 124). Como puede observarse, la meditación no pretende alcanzar una verdad —en el fondo, sabemos que la muerte es natural e inevitable—, sino orientar el alma. La superación del miedo a morir, y la posibilidad de hacer dichosa nuestra vida mortal, avanza a través de la meditación y los principios que hacen posible el autocoñocimiento y la dirección del espíritu. Quien medita, en estos términos, aspira a producir un efecto transformador sobre sí mismo, buscando, para ser más exacto, influir, curar y ordenar su mente y sus hábitos, moderar sus pasiones, dominar sus miedos.

Como ejercicio espiritual, la meditación se relaciona con la interiorización del discurso filosófico y, por lo tanto, con la formación de una memoria contemplativa. Pero no basta con memorizar unos dogmas de forma mecánica y repetitiva: si lo que se busca es asimilar la sabiduría de los preceptos, es preciso meditar día y noche con uno mismo. Se memorizaban los principios para retener la sustancia de sus razonamientos, para tenerlos siempre a la mano y poder utilizarlos, para orientar el alma o para actualizar, en las circunstancias que el presente exige, la reflexión que profesan. Cada uno tiene la posibilidad

de actualizar el principio filosófico en virtud de sus circunstancias, digerir y practicar de forma individual su enseñanza.

A todo esto, aún no he puesto sobre la mesa los principios generales de la meditación epicúrea: “los elementos básicos de una vida feliz” (D. L., x, 123). En primer lugar está la carta a Meneceo, texto en el que Epicuro formula un conjunto de principios (στοιχεῖα) relacionados con los dioses, la muerte, la fortuna, los deseos, el placer, la prudencia y la virtud. A continuación ofrezco un resumen:

- Considera que los dioses son seres incorruptibles y felices (123), evitando adoptar las falsas suposiciones del vulgo (124) y las necesidades de los físicos (134)
- Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros (124), y no pretendas huir de ella, como hacen los insensatos, creyendo que es el peor de los males (125)
- Recuerda que el porvenir no es ni totalmente nuestro, ni totalmente no nuestro (127), y aprende a reír de la fortuna, reconociendo que la necesidad es irresponsable, el azar es vacilante y lo que está en nuestro poder no tiene otro dueño (133), así evitarás ser presa de las supersticiones del vulgo (135)
- Reflexiona acerca de la naturaleza de los deseos, teniendo en cuenta que son nuestros criterios de elección y rechazo, y que es posible dirigirlos hacia la salud del cuerpo y la serenidad del alma (127-128), renunciando a ser manejado por deseos ilimitados
- Reconoce que el placer es principio y fin del vivir feliz (129), y practica el cálculo racional y la prudencia (130)
- Comprende que las virtudes están unidas al vivir placentero y, por lo tanto, la vida placentera es inseparable de ellas

Por otro lado, tenemos el famoso resumen que Filodemo denomina el “remedio cuádruple” (τετραφάρμακος). Cuatro principios representan el espíritu terapéutico del epicureísmo: “tégase presente solo el cuadrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de

soportar”.³³ La incertidumbre de lo que no depende de nosotros, la angustia de la muerte y la desesperanza del dolor se agudizan con la presencia de pensamientos dañinos y creencias vacías, que “las máximas de la recta filosofía” (SV 41) ayudan a examinar y superar. Algo similar podría decir acerca de las máximas capitales y las sentencias vaticanas de Epicuro, de las obras de Filodemo, del poema de Lucrecio y el mural de Diógenes de Enoanda. Lo importante es comprender que los discursos filosóficos señalan un camino de meditación, que cada uno, a partir de su propia realidad, debe transitar por sí mismo.

Finalmente, para abordar la relación entre el cálculo racional y los principios de meditación contamos con un importante fragmento de Filodemo.³⁴ Según este, afirmar que la comprensión y la memorización de los “principios cardinales” y el tetrafármaco influyen en nuestras elecciones y rechazos no es lo mismo que suponer que determinan nuestras decisiones y, por lo tanto, nos conducen directamente a la tranquilidad del alma. A los epicúreos que mantienen esta interpretación, adoptando una forma de intelectualismo socrático, Filodemo los llama pensadores “indignos” (κακίστους), de mentalidad simplista y rústica (ἀγροίκως). La interpretación que defiende va en otra dirección: no basta con saber y memorizar preceptos: las máximas solo pueden contribuir de forma indirecta, ya que, para medir los fines establecidos por la naturaleza; es decir, para dirigir nuestras elecciones y rechazos hacia los placeres estables, son necesarias la prudencia, la disposición y el cálculo racional.

³³ Us., p. 69, *op. cit.* = Philodemo appositum Voll. Herc. coll. alt. t. i f. 148. Cf. “Muéstrase gratitud a la feliz Naturaleza (τῆ μακαρίᾳ φύσει) porque hizo fácil de procurar lo necesario (τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα) y difícil de obtener lo innecesario (τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα)” (Us. 469).

³⁴ “... and therefore, it is also obvious that, aside from those misadventures, they are totally worthless people (κακίστους). This is said because of what has been stated about the four cardinal principles (τεττάρων), for the thesis that the understanding (περίληψιν) and the memorization (μνήμην) of the cardinal tenets (τῶν κυριωτάτων) contribute greatly to actual choices and avoidances (πολλὰ συμβάλλεσθαι πρὸς τὰς οὐσας αἰρέσεις καὶ φυγὰς) is not equal to claiming that some choices and avoidances are traced back to the states of tranquility concerning them (sc. the cardinal tenets) -as some have clumsily interpreted it-, but to claiming that they (sc. the choice and avoidances) are accomplished successfully when we measure them by the ends laid down by nature...” (Phil., *Elect.*, Col. xi).

Conclusión

He argumentado que en el epicureísmo el “cálculo” y la “meditación” son las prácticas filosóficas primordiales, que son condición necesaria y constitutiva de la vida placentera y feliz. Sin razonar y meditar, sin disposición racional y principios de sabiduría, la búsqueda del placer es, sobre todo, un impulso natural, oscuro y dañino. Ya lo dijo Diógenes de Enoanda: “en todas partes y en general los seres humanos cometen injusticias a causa del dolor o por el placer” (NF 167+126). Cuando el instinto de placer es esclavo de los deseos y las pasiones, cuando responde, sin reflexionar, a las órdenes de creencias y prejuicios vacíos, el bien se convierte en mal, la buena intención en desventurada consecuencia para la salud del cuerpo y la paz del alma.

He querido demostrar que la orientación de la búsqueda del placer depende, sobre todo, de la práctica de estos “ejercicios espirituales”. Que el cálculo y la meditación contribuyen a que se produzca en el filósofo una conversión, una transformación interior que resulta de la “preparación” (παρασκευή), la conducción del alma (ψυχαγωγία) y la curación (θεραπεία).

En primer lugar, está el aspecto formativo de los ejercicios: estas prácticas son una parte importante de la preparación filosófica, de la preparación epicúrea, que busca crear espíritus “independientes” (αὐτάρκεις),³⁵ capaces de sabiduría y sensatez (φρονήσεως δεκτικόν).³⁶ En segundo lugar, el aspecto psicagógico. Aquí vale la pena destacar el tono parenético y la función psicagógica de los principios filosóficos del epicureísmo, la intención de guiar el alma y de contribuir a la orientación de los deseos, las emociones y los pensamientos. Finalmente, el aspecto terapéutico. No hace falta insistir demasiado en este punto, el cálculo y la meditación son prácticas terapéuticas destinadas al cuidado de sí, cuyo objetivo es expulsar del alma las causas de sufrimiento y angustia.

No hay fármaco ni principio moral ni agente externo —por mucha sabiduría que ostente— capaz de sustituir a la razón y arrojarnos directamente a la vida placentera. Se ha insistido mucho en la memorización de epítomes, dogmas y máximas en el epicureísmo; no siempre se dice que para apropiarse de su sabi-

³⁵ Vid. SV 45.

³⁶ Vid. Phil., Sign., 37.

duría es necesario incorporarlos a través de la meditación: introducir la filosofía en el fondo de las entrañas. Poco provecho sacará de los discursos filosóficos el que no los transforme en principios de autoconocimiento y transformación interior. Pues quien espera, en la pasividad teórica, que el aprendizaje de estas “fórmulas” provoque una revolución espiritual, espera en vano.

En esencia, el análisis del cálculo y la meditación habla del carácter ascético del epicureísmo. Habla, también, de la importancia de los ejercicios en la vida filosófica, en el arte de curar el alma y alcanzar la sabiduría. Hoy en día, en que, por fortuna, hay un creciente interés por la filosofía helenística, a veces peligrosamente cercano al *coaching* y al consumo de contenidos de *Youtube*, vale la pena recordar que el amor a la sabiduría es más que un discurso teórico. Que la filosofía enseña a obrar y no a decir,³⁷ a meditar y poner en práctica los principios de la sabiduría.

Bibliografía

- Annas, J. (1989). Epicurean emotions. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* (30: 145–64).
- Acosta, E., García-Gual, C. (1974). *Ética de Epicuro: la génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores.
- Bobzien, S. (2006). “Moral Responsibility and Moral Development in Epicurus’ Philosophy” en Reis (Ed.). *The Virtuous Life in Greek Ethics* (pp. 206-229). New York: Cambridge University Press.
- Braicovich, R. (2017). La memorización de los epítomes en la comunidad epicúrea y la redefinición de la praxis filosófica. *Archai*, no. 21, 127-157.
- Brunschwig, J. (1993). El argumento de la cuna en el epicureísmo y en el estoicismo. En Schofield M. y Striker G. (Ed.). *Las normas de la naturaleza: estudios de ética helenística*, pp. 121-151. Buenos Aires: Manantial.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano* (ed. y trad. Paloma Ortiz García). Madrid: Gredos.
- Esopo (1985). *Fábulas* (ed. y trad. P. Bádenas de la Peña y J. López Facal). Madrid: Gredos.

³⁷ Lat. *Facere docet filosofia, non dicere* (*Ad. Luc.*, II, 20, 2).

- Eurípides (1991). *Tragedias I* (ed. y trad. Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez). Madrid: Gredos.
- García-Gual, C. (2016). *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. España: Ariel.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Laercio, D. (2013). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (ed. y trad. Carlos García-Gual). Madrid: Alianza editorial.
- Philodemus (1978). *On Methods of Inference* (ed. y trad. Lacy, P. H. y De Lacy, E. A.).
- (1995). *On Choices and Avoidances* (ed. y trad. Indelli G. y Tsouna V.). Napoli: Bibliopolis.
- (2007). *On Frank Criticism* (ed. y trad. D. Konstan, D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom y J. Ware). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- (2020). *On Anger* (ed. y trad. David Armstrong y Michael McOsker). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Plutarco (1992). *Obras morales y de costumbres: Moralia I* (ed. y trad. Concepción Morales Otal y José García López). Madrid: Gredos.
- Porfirio (2007). *Carta a Marcela*. Mallorca: José J. Olañeta.
- Sanders, K. (2009). On a Causal Notion in Philodemus' "On Anger". *The Classical Quarterly*, diciembre, 2009, New Series, vol. 59, núm. 2 (diciembre, 2009), pp. 642-647.
- Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos* (ed. y trad. Juan Francisco Martos Montiel). Madrid: Gredos.

La soledad: el gozne de la espiritualidad

Eneyda Suárez Rivas

Introducción

En esta breve reflexión intento compartir lo que considero la experiencia de la espiritualidad en el sentido humano más general. ¿Cómo podemos hablar de “espiritualidad” desde una perspectiva estrictamente filosófica? Para esto me apoyo principalmente en Hannah Arendt, aunque no la estoy analizando a ella, ni me restrinjo a su pensamiento. Sus propias reflexiones respecto de la vida del espíritu son un detonante para las mías.

Desarrollo

Cuando me invitaron a presentar una reflexión sobre “Espiritualidad y filosofía”, pensé mucho en los diversos ángulos desde los que esto se podría abordar; no quise meterme en el ámbito de lo religioso directamente porque pensé que hay muchos filósofos a los que no podemos denominar exactamente como “religiosos” o, al menos, no como adscritos tal cual a una religión y, sin embargo, no se les puede negar por eso una rica espiritualidad que manifiestan en sus escritos, pienso especialmente en Platón, en Séneca y en algunos otros filósofos griegos y latinos de la antigüedad.

Así que me siento obligada a estipular el sentido en que voy a tratar aquí el término “espiritualidad”, pero primero lo distinguiré de lo que denominados “vida interior”. Porque la vida interior se refiere en nuestro uso cotidiano del término a todo aquello que vivimos internamente y de lo que somos conscientes, como nuestras emociones o a esa búsqueda de la verdad a la cual, cuando encon-

tramos lo buscado denominamos “conocimiento”; si seguimos una metodología específica para esto, a ese conocimiento lo solemos llamar “ciencia”.

Explicaré por qué descarto todo esto que es parte de nuestra vida interior como “espiritualidad” antes de definir cómo estoy entendiendo aquí esta palabra.

En primer lugar, considero que los seres humanos somos seres que nos vivimos siempre desde el interior; para nosotros no existe la pura exterioridad, nuestra conciencia de lo que denominamos “externo” se da cuando eso externo lo “poseemos”, no simplemente cuando nos damos cuenta de que algo está ahí, o la luna que ilumina la noche o el perro que al ladrarme me asustó. Ese simple “darme cuenta” es un nivel muy primitivo de conciencia que compartimos con muchos animales. En términos generales, y dependiendo de cada especie, los animales se dan cuenta del peligro, de que hay una presa cerca, de los estímulos externos, y reaccionan ante todo eso, incluso las bacterias se reconocen entre sí y también reconocen y descartan a los miembros de la comunidad que no trabajan por el grupo.¹ Pero, además del “darme cuenta” primitivo, en nosotros está el proceso por el cual eso externo es interno; esto es, el proceso de objetivación. Los seres humanos no solo nos damos cuenta de lo externo, sino que todo eso nos llama de distintas maneras, nos habla, nos atrae y, cuando ello sucede, buscamos conocerlo. En este momento no estoy hablando de conocimiento científico, sino de la simple apropiación de las cosas que nos llaman la atención.

Ese conocimiento, no solo el darme cuenta de lo que me rodea, sino el buscar conocerlo, es un nivel de conciencia más profundo porque no solo capto algo, sino además lo intenciono yo misma, lo busco y me concentro en eso. Sin embargo, este nivel de conciencia donde la atención se intenciona, contiene una especie de contradicción, me explico: para conocer tengo que objetivar, tengo que tomar cierta distancia de aquello que quiero conocer; eso es lo que significa *objectum*, que es poner o lanzar algo hacia adelante, si quiero conocer algo, necesito tomar ese algo y ponerlo frente a mí, y este poner frente a mí se hace internamente, con independencia de cómo el objeto llegó a mí, si fue un sonido, un paisaje, un roce, un sentimiento, una idea o una mezcla de todo eso.

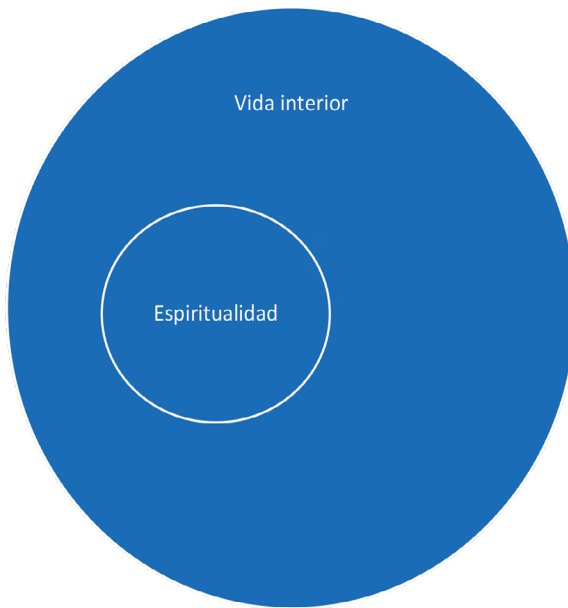
¹ Crf. Damasio, Antonio. *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*, Planeta, 2017, edición electrónica Kindle, p. 32.

Si quiero conocer necesito hacer aparecer frente al yo interior eso escuchado, visto, tocado, sentido o pensado. Y ahí está la contradicción: el tomar distancia del objetivar significa traerlo al interior, pensarlo o gustarlo internamente; eso puede variar, pero el punto aquí es que este poner distancia no se da respecto de mí, sino respecto de la aparición o manifestación de las cosas en el mundo que me rodea, e incluso en mi mundo interior. También necesito cierta distancia de mis emociones para conocerlas, las pongo frente a mí, las palpo internamente para así poder palparme a mí. Lo mismo pasa con nuestras ideas, a veces necesitamos descansar de ellas para luego retomarlas y avanzar. En estos procesos puedo estar en la búsqueda de la verdad, de la belleza, del bien, no importa, lo que importa aquí es que se requiere ese ejercicio de poner distancia para encontrar lo que buscamos. Reitero, cuando objetivamos algo, lo recortamos de su contexto, lo abstraemos y lo “sentipensamos”, pero la distancia no es del objeto respecto del sujeto, sino del objeto respecto de la manera en que se le manifestó originariamente al sujeto. Porque comúnmente la mayoría de las cosas que queremos conocer se nos manifiestan de manera externa, y eso que hemos objetivado lo traemos con nosotros para entenderlo y dilucidarlo. Una cosa muy importante aquí es el hecho de que en este proceso el sujeto quiere llegar a algo: a comprender, a conocer, a entender, a crear. Al objetivar algo del mundo también tenemos un objetivo, hay una meta a la cual queremos llegar con independencia de que la alcancemos o no; hay algo que buscamos con independencia también de que lo sepamos del todo o no. El objetivar siempre apunta a un fin.

Quiero aclarar antes de continuar que los conceptos de “sujeto” y “objeto” los utilizo solamente para categorizar con fines explicativos, son herramientas conceptuales nada más, y no pretendo aquí de ningún modo posicionarme epistemológicamente, ni de sostener una definición de verdad como adecuación, ni del sujeto al objeto (como la época clásica en general lo entendió), ni del objeto al sujeto (como lo concibió la modernidad a partir de Kant). En realidad, considero que usamos los conceptos como las piedras de una montaña al hacer rápel, nos sostenemos en ellos mientras damos el siguiente paso y luego los dejamos atrás, no son ellos lo importante, pero sí lo necesario para seguir avanzando en la montaña.

Recurro a los términos “sujeto y “objeto” simplemente porque tienen un uso más coloquial y por tanto más conocido que los conceptos de “noema” y “noesis”, por ejemplo.

Hecha esta aclaración, continúo: debido a todo lo explicado anteriormente hago la distinción entre “interioridad” y “espiritualidad”. No es que sean cosas distintas, de hecho, la espiritualidad forma parte de la vida interior: si tuviéramos que hacer un diagrama este quedaría así (el círculo interior puede ser más o menos grande, incluso podría ser un solo un punto, eso dependerá de las vivencias de espiritualidad de cada uno o una):



Lo que pretendo resaltar con esto es el hecho de que la espiritualidad es muy diferente de otras vivencias de interioridad que tenemos, y hago la distinción solo para evitar el reduccionismo de la espiritualidad a cosas que no lo son.

Ahora bien, por “espiritualidad” entiendo el diálogo de la persona consigo misma. Ese diálogo en el que no necesariamente se busca algo, aunque tal vez se encuentren muchas cosas; lo importante es que lo que se encuentra no es un

fin que se tenga claro con anticipación y que se intencione. Eso lo distingue de lo que hemos denominado “conocer” en la parte primera. Este diálogo muchas veces es silente, porque nuestro pensamiento puede bailar parafraseando a Heidegger “al son del silencio”; en este caso particular, tal vez “diálogo” no sea el término más adecuado, porque significa el logos de 2, y lo que yo quiero resaltar de la espiritualidad es que primariamente es un estar de la persona consigo misma, no es un salir y regresar con un objeto a diseccionar, sino un *no salir*, un quedarse de la persona en sí y avanzar en profundidad en sí misma, literalmente aquello a lo que llamamos “ensimismarse”. No es un objetivarnos, eso queda en el plano de las experiencias de vida interior de las que tratamos hace un momento. Esto es algo distinto, es un subjetivarnos, porque *subjectum* significa precisamente lo que está debajo.

En la espiritualidad lo que vivimos es el proceso de subjetivación, de pensarnos, de tener la vivencia de lo insondables que somos. En ese sentido puede haber infinidad de niveles de espiritualidad, puede una adentrarse solo en “la primera capa” de su “yo”, por decirlo de algún modo, o se puede ir profundizando cada vez más hasta que el “yo” se quede en la superficie y nos perdamos en el abismo en el cual precisamente el “yo” se disuelve en lo infinito. Algo parecido al Nirvana del que nos hablan las culturas orientales.

A esto es a lo que denominaré “pensar”, y, como dice Heidegger:

El pensar no conduce a un saber como las ciencias.

El pensar no aporta ninguna sabiduría aprovechable de la vida.

El pensar no descifra enigmas del mundo.

El pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción.²

Detengámonos en desglosar esta cita, que tiene mucha importancia para aclarar lo que estoy entendiendo por pensar:

En primer lugar, Heidegger nos dice que “el pensar no conduce a un saber como las ciencias”; esto ya lo señalé antes, pero ahora lo resalto: el pensar no es, ni nos brinda, un conocimiento, mucho menos un conocimiento basado en

² Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?* Caronte, La Plata 2005, p. 152.

evidencias empíricas y siguiendo una determinada metodología replicable por otros. Pensando no vamos a encontrar leyes, ni patrones del mundo. La razón es muy sencilla, como ya señalé: al pensar no objetivamos, sino que subjetivamos. No recortamos algo de la realidad para analizarlo, develarlo, experimentarlo, ni nada de eso. Cuando pensamos no nos interesa expresar ningún aspecto del mundo para transformarlo. No es un objetivar, sino un subjetivar y, en el proceso de subjetivación, el sujeto se comprime, no sale, se queda en sí, se mete más en sí; esto es lo contrario del develar, es un ocultar, y no porque se pretenda esconder nada, sino porque una o uno se guarda, se acurruca en sí, y este movimiento es lo contrario del conocer.

En segundo lugar, Heidegger nos dice que “el pensar no aporta ninguna sabiduría aprovechable de la vida”. Aquí podemos contraponer la sabiduría al conocer de la ciencia. Una persona sabia en sentido popular es la que sabe vivir, la que tiene virtudes como la prudencia, la paciencia, la fortaleza, la templanza, la que es justa en su trato. Esa que tal vez no sea precisamente letrada (aunque también podría serlo), pero que, sin embargo, suele ser apoyo y ejemplo en su comunidad. Esa es la sabiduría aprovechable en la vida: una inteligencia práctica, y el pensar como lo estamos entendiendo aquí, tampoco nos lleva a eso.

En tercer lugar, Heidegger nos dice que el pensar no descifra enigmas del mundo. Para no ser reiterativos en relación con la ciencia, de la cual ya separamos el pensar, vamos a entender el “descifrar enigmas del mundo” como esa especulación en la cual nos preguntamos por algo que nos inquieta y a lo cual intentamos responder rumiando respuestas, entretejiendo posibilidades en función de lo que sabemos sobre lo que nos inquieta: ¿De qué están hechas todas las cosas?, esa la pregunta que, en Occidente, da inicio a la filosofía. Y, como esta, hay muchas otras preguntas que han acompañado al ser humano a lo largo de su camino en la tierra y que se repiten constantemente justo porque no tenemos las respuestas, las damos, las desgranamos y volvemos a empezar: ¿Qué significa ser un humano o una humana? ¿Hay algo más allá de la muerte? ¿Qué es lo bueno? ¿Existe Dios? ¿Qué es existir? ¿Por qué hay algo en vez de nada?

Desde luego que la especulación que desarrollamos para respondernos a esto es un tipo de pensamiento, pero no el pensar al que se refiere Heidegger ni al que intento acercarme con todos estos matices.

Por último, dice la cita que “el pensar no infunde fuerzas para la acción” y, desde luego, el pensar al que yo misma me refiero no impulsa a la acción; por el contrario, paraliza. El ensimismado o la ensimismada son la antítesis de las personas activas, porque la actividad requiere estar alertas, volcarse hacia afuera, abrir todos los sentidos y hacer. La actividad nos es necesaria, sin ella no sobreviviríamos, somos seres necesitados, precarios, nos sostenemos gracias a la acción con la cual nos buscamos el sustento, el techo, el vestido. Con las acciones hemos ido construyendo el mundo, desarrollamos la cultura y, a pasos agigantados, nos sorprendemos a nosotros mismos cada día. Sin embargo, la actividad puede convertirse fácilmente en un activismo vacío, en un hacer por hacer que no deje espacio al pensar como vida del espíritu y, en este sentido, las acciones que nos sustentan y sostienen pueden convertirse en una carga que nos estrangule y ahogue. Con el activismo podemos olvidarnos de lo esencial y destruir el mundo y de hecho, lo hacemos, perder el sentido en una carrera a ninguna parte, pero con mucho estruendo.

El pensar es la antítesis de esto porque, aunque empieza como actividad (el pensar es una actividad también), es una actividad inmanente. Esto significa que se queda en nosotros, y esta inmanencia que empieza como actividad interna llega el momento en que se disuelve en un estar reposado en nuestro centro: ¿es actividad? Sí, es un estar, pero un estar retenido en sí, sin otro fin que el estar.

En otras palabras, para decepción de nuestra mentalidad ultrautilitarista, el pensar no es un medio que nos ayude a llegar a un objetivo, o a resolver problemas.

De hecho, “para ser capaces de pensar se requiere que aprendamos a pensar”,³ y “solamente podemos aprender a pensar, si olvidamos a fondo lo que hasta ahora entendíamos por esencia del pensar”,⁴ que suele ser precisamente todo aquello que he descrito antes como otros aspectos de la vida interior: conocer, sentir, intuir, etcétera.

Pero, entonces ¿qué es pensar? Antes de llegar a esto necesitamos detenemos en lo que, siguiendo a Hannah Arendt, he denominado “solitud”, que es, en sus

³ *Idem*, p. 13.

⁴ *Idem*, p. 17.

propias palabras “aquella situación humana en la que uno se hace compañía a sí mismo”.⁵ Esta definición me hace volver sobre lo anterior y rescatar aquello que yo misma me cuestionaba: yo escribí que esto no era precisamente un diálogo, porque este supone el logos de dos. Pero resulta que esto sí es un diálogo, debido a que somos dos en uno; no me atrevería a hablar de desdoblamiento, pero sí de un sumergirse: el “yo” que se vive normalmente hacia afuera, respondiendo a las demandas del exterior tratando de conocer, explicar o plasmar en arte eso que se le va manifestando y eso que va conociendo, puede tener momentos de abstracción de eso exterior, momentos en los que hace *epojé* de las demandas de todo lo externo y también del ruido interno que todo eso le produce (porque recordemos que a lo llamado “externo” solo se puede atender desde dentro). Esos momentos de retracción en uno mismo es precisamente a lo que Heidegger denomina “pensar” y yo denomino “espiritualidad”. Una especie de buceo en nuestra propia profundidad. Y esto solo puede darse en solitud; por eso he denominado a esta solitud como “gozne”, porque es la bisagra que permite que se sostenga y que se mueva la espiritualidad. No es la espiritualidad misma, pero es la condición *sine qua non*, silencio, y sumergimiento en el yo, son indispensables en este proceso. El gozne o la bisagra es lo que los latinos llamaban *cardo*; de ahí deriva, por ejemplo, el concepto de “cardinal”, para hablar de las cuatro virtudes en que se sostienen todas las demás. En este mismo sentido podemos decir que la solitud es el elemento cardinal respecto de la espiritualidad.

Ahora bien ¿qué significa eso de “momentos”, cuando me refiero a este tipo de pensar, y por qué son momentos y no una situación permanente? Esto es así porque el pensar de esta manera no es algo en lo podamos estar siempre, simplemente porque necesitamos sobrevivir y esto exige muchas otras actividades: comer dormir, trabajar, etc., etc., y para esto nos es muy útil apoyarnos en

los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados, [*en otras palabras, la rutina que*] cumple la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos

⁵ Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 207.

y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, estaríamos exhaustos.⁶

Estas palabras de Hannah Arendt me parecen muy claras: la mayor parte del tiempo no pensamos del modo en que lo he planteado aquí. La mayor parte de nuestra vida transcurre con muchos automatismos que aprendimos desde pequeños y otros que vamos aprendiendo a lo largo del camino. Esto es así porque, si el pensar detiene, paraliza, nos hace titubear, entonces, más que servir, estorba a nuestro vivir cotidiano. No podríamos ser personas funcionales si tuviéramos que pensar todo el tiempo, “en general, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos se basa únicamente en experiencias limitadas a situaciones familiares donde hay reglas, leyes, políticas y presiones que delimitan nuestra conducta”.⁷ Existen fórmulas de cortesía para relacionarnos, sabemos cómo movernos o colocarnos en un espacio según el contexto, ya tenemos respuestas para las circunstancias de nuestra cotidianidad, y eso está bien. El problema es cuando eso es lo único que tenemos, lo único que sabemos y lo único que somos, porque nos empobrecemos. El ser humano que somos tiene muchas dimensiones y necesitamos también detenernos, pausar, hacer silencio y adentrarnos en nuestra dimensión interna y profunda.

Por esto el pensar en qué consiste la vida del espíritu se da por momentos, requiere soledad, desde luego, pero una soledad plena que no es de ninguna manera aislamiento: no es que no esté con nadie, es que estoy conmigo, y conmigo están todos los otros y otras desde y para los que soy. Puedo estar rodeada de personas y aislada en soledad dolorosa, y puedo estar en soledad plena de vida y fecundidad llena de todos los que me conforman y para los cuales vivo.

Aquí me voy a atrever a rescatar también una distinción kantiana con el mismo uso que le da Kant, aunque no con la misma interpretación gnoseológica exacta: la distinción entre la razón en su uso regulador y el entendimiento. Debo aclarar antes que el término “razón” no es el que más me gusta, y preferiría hablar de inteligencia, intelecto, o *nous*, pero me atenderé a la terminología

⁶ Arendt Hannah. *Op. cit.*, p. 30.

⁷ Zimbardo, Philip. *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*. Paidós, Barcelona 2008, p. 27.

kantiana. La distinción en Kant entre “entendimiento” y “razón” es precisamente para no reducir la razón a conocimiento. Lo que Kant denomina “razón” (en sentido general) es la amplitud de toda nuestra inteligencia, que tiene tres momentos: la intuición, que es la capacidad sensible por la cual lo que nos es dado, el *datum*, es permeado y moldeado por las dos formas de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo; el resultado de este amoldamiento es el fenómeno. El fenómeno, a su vez, puede ser subsumido en las categorías del entendimiento, con lo cual tendremos como resultado los juicios. Sin embargo, los juicios no pueden ser subsumidos en las ideas de la razón (razón en sentido estricto); intentar hacerlo nos lleva a paralogismos, aporías y antinomias. Esto es así porque la función fundamental de la razón (en sentido estricto) no es conocer, ni resolver problemas, sino regular. Es por la razón en este sentido que conocemos, ya que la idea de totalidad del mundo es una idea reguladora que fomenta en el entendimiento la creación de leyes universales de la ciencia, por ejemplo.

La razón en sentido estricto regula. Su función no es conocer, ni hacer ciencia: su función es dirigir todas nuestras capacidades y dirigir también la construcción de un mundo a la medida de lo humano. Hago todo este recorrido porque me interesa resalta esta distinción que ha sido fundamental en la filosofía después de Kant: Razón (“inteligencia” en mis términos) no es sinónimo de conocimiento; la inteligencia es más amplia, su objeto primordial es la metafísica (que trata sobre Dios, la libertad y la vida eterna, según Kant), y a esta “se volverá siempre como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia”.⁸ No podemos dejar de pensar, aun cuando no sepamos cómo hacerlo. Para Kant, esto es una exigencia de nuestra condición humana.

Pensar, y el hábito de hacerlo, dan como resultado una razón reguladora que no se reduce a un entendimiento cognoscente; se trata, en cambio, de una inteligencia atenta, no siempre abstraída en el pensar, pero siempre pensante, y esto significa una razón (inteligencia) que puede frenar nuestra inercia activa y cuestionarnos, no cuestionar a otros o al mundo, sino *cuestionar-nos* literalmente, a nosotros mismos.

⁸ Kant, Emanuel. *Crítica de la razón pura*. Taurus, Madrid. p. 658

Cuando esos momentos del pensar se nos hacen hábito, el frenesí de la rutina y de las demandas de lo que nos rodea no nos ciega. El espíritu, no pensando todo el tiempo, pero sí pensante, se vuelve observador y puede dar la voz de alarma cuando la inercia nos está llevando a algo que no queremos. Y esta voz de alarma nos detiene y nos hace pensar; no es que tengamos o vayamos a encontrar las respuestas y la certeza, no es esa la función del pensamiento, sino que ese yo que se conoce a sí mismo puede darse cuenta de que va hacia dónde no quiere ir, o de que no sabe a dónde va y —en ambos casos— detenerse.

De ahí que la parálisis provocada por el pensamiento sea doble: es propia del *detente* y piensa, la interrupción de cualquier otra actividad, y puede tener un efecto paralizador cuando salimos de él habiendo perdido la seguridad de lo que nos había parecido fuera de toda duda mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa.⁹

Esto no es ninguna solución, y puede acarreamos muchos problemas: perder relaciones, perder el trabajo, ser encarcelados, perseguidos, marginados, y hasta asesinados. Y no estoy hablando aquí de ser héroes ni heroínas; todo eso puede pasar simplemente por parálisis. Pensar nos lleva al riesgo y nos pone en riesgo en muchos aspectos. Pero, aunque podamos perder mucho, no nos perderemos a nosotros mismos; inevitablemente me viene a la cabeza la cita bíblica: “¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?”,¹⁰ porque, aunque “sin el sople de vida el ser humano es un cadáver, sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto”.¹¹ Por esto decía el Sócrates platónico que “una vida sin examen no vale la pena de ser vivida”.¹² El examen a que se refiere es precisamente el acto de pensar que, si se hace hábito, nos lleva a convertirnos en seres pensantes.

⁹ Arendt, Hannah. “*Responsabilidad y juicio*”. p. 174

¹⁰ Mt. 16:26.

¹¹ Arendt, Hannah. *Op. cit.* p. 146.

¹² *Cfr.* Platón, *Apología de Sócrates*.

Esto es así porque el pensar, en su función más esencial, no es la búsqueda de la verdad, ni de la belleza, ni del bien: es el acto por el cual encontramos sentido y significado a nuestra vida; esto no necesariamente es permanente, por el contrario “el pensar es lo más pro-visional de todo cuanto hacen los hombres”,¹³ porque:

el camino del pensar es de tal índole que jamás se puede atravesar la encrucijada (del pensar) mediante una decisión y una dirección tomada de una vez por todas, ni se puede dejar atrás el camino, teniéndolo a las espaldas en calidad de camino recorrido. La encrucijada va acompañando al caminante en todo momento a lo largo del camino.¹⁴

El pensar, la vida del espíritu, nos lleva a eso, a cargar siempre con la encrucijada donde no hay respuestas ciertas. El pensar como hábito nos abre los ojos del espíritu según Platón; con esto nos podemos poseer íntegramente y no desperdigar en activismos indudablemente necesarios, pero que sin espiritualidad no nos construyen, porque pierden la fuerza unificadora que brinda el espíritu (esa que tanto resalta Kant como uso de la razón en sentido estricto).

Quien tiene una vida espiritual profunda tiene al mismo tiempo reciedumbre de carácter, es una persona íntegra; esto significa que no se desvincula de sus acciones, que no se engaña a sí misma, porque no puede, la vida espiritual ilumina la totalidad de lo que se es y no permite los velos del autoengaño.

La condición previa (para pensar...) no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo; esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento. Esta manera de pensar (...) no es técnica y no tiene nada que ver con problemas teóricos. La línea divisoria entre los que

¹³ Heidegger, Martin, *Op. cit.* p. 153.

¹⁴ *Idem*, p. 167.

quieren pensar y, por tanto, han de juzgar por sí mismos, y quienes no quieren hacerlo atraviesa todas las diferencias sociales, culturales y educacionales.¹⁵

El pensar es, pues, accesible a todos y todas, solo requiere la disposición a tener contacto con uno mismo a palpase a sí, vivir desde el centro de nuestra interioridad sin dispersiones. No es asunto de erudición, ni un gran coeficiente intelectual, ni siquiera se necesitan estudios de ningún tipo, mucho menos títulos: basta con poner las condiciones que nos permitan desarrollar el hábito: soledad, silencio —tanto externo como interno— contacto interior.

Ahora bien, cuando traté de aquello a lo que comúnmente reducimos la vida interior, señalé que hay en ello una contradicción que es el hecho de que, al objetivar, tomamos distancia de lo objetivado, pero desde nuestro interior.

También en el pensamiento ocurre una especie de contradicción, aunque de otro tipo; ahora quiero detenerme en ello: el pensar integra al yo, nos da reciedumbre, carácter, nos hace ser personas, pero, al mismo tiempo, en niveles más profundos del pensamiento se pierde el yo, y tenemos contacto con algo más grande que nosotros que nos supera. Párrafos atrás señalé que esta pérdida del yo puede ser algo parecido a lo que se denomina “Nirvana” en algunas religiones orientales. No puedo abundar en la visión oriental porque no la conozco lo suficiente; me detendré en algunas tradiciones occidentales que son las que sí conozco. Esta experiencia es algo a lo que también en nuestra tradición occidental y cristiana se le ha dado nombre, los mismos filósofos lo mencionan, Heidegger se pregunta “¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud del pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído”;¹⁶ esto es así porque “nunca accedemos a los pensamientos, sino ellos a nosotros”.¹⁷

Es decir, el pensamiento al que he denominado “vida espiritual” significa guardar silencio, poner atención y escuchar y, ¿qué es aquello que escuchamos o con lo que nos topamos al prestar oído? Por poner algunos ejemplos Anselmo de Canterbury, Descartes y Lévinas utilizan el famoso “argumento ontológico” para

¹⁵ Arendt, Hannah. *Responsabilidad y juicio*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 71.

¹⁶ Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002, p. 130.

¹⁷ Heidegger, Martin. *Desde la experiencia del pensar*. Abada editores, Madrid, 2005, p. 19.

hablar de ello, voy a enunciar aquí solo una síntesis de la presentación de este que hace Descartes en el *Discurso del método*:¹⁸ “Si yo, que soy finito, puedo pensar lo Infinito que no me cabe en la cabeza, es porque eso Infinito sostiene mi pensamiento”. Esto nos habla de una experiencia del Infinito, de una experiencia que se da desde el pensamiento. Ahora bien, una cosa es saber que algo es y otra cosa es saber qué es ese algo, no vamos ahora a entrar en la diferencia ontológica, el autor original del argumento solo sabe que ha encontrado en sí algo que lo sobrepasa y que lo fundamenta.

Por otra parte, los místicos y las místicas son expertos en esto, y me resulta apasionante descubrir una experiencia semejante en tradiciones tan diferentes y pensadores tan distintos entre sí.

Antes de pasar a los místicos, quisiera detenerme a hacer una precisión. He señalado ya que la vida espiritual a la cual he denominado también como “pensar”, en un sentido muy estricto, tiene muchos niveles. Es un camino que recorre la inteligencia hacia dentro. Como todo camino, no es lo mismo el principio que lo siguiente. El principio consiste en contactarnos, en acallar todo para estar con nosotros mismos. Tal vez esto sea lo más complicado del recorrido, el silencio interior, el reposo en uno mismo o una misma. Podemos quedarnos aquí en nuestra vida interior, en este contacto con nuestro ser interior. Esto es suficiente, cuando se hace hábito, para movernos desde nuestro centro y no dispersarnos. Aquí no hay pérdida del yo: es el yo silente y centrado, nada más.

Pero, conforme se avanza en este camino, se puede llegar a niveles cada vez más profundos, a niveles donde descubrimos que “Dios —o como gusten lla-

¹⁸ Soy consciente de que este argumento es utilizado por Descartes como fundamento lógico de su filosofía. Sin embargo, este no es el sentido que tiene en San Anselmo, para quien ni siquiera es un argumento, sino un descubrimiento: el develamiento de una experiencia espiritual, precisamente. Debido a esto, para el arzobispo de Canterbury lo que se enuncia es tan obvio y transparente, aunque Tomás de Aquino le hará ver que, como “argumento”, es un círculo vicioso, pues está dando por sentado el conocimiento de aquello cuya existencia se quiere probar (*Cfr.* S Th, I, q 2, a 2). Me parece que, en Lévinas, también el sentido es más anselmiano que cartesiano. A pesar de todo, cito aquí el argumento en su formulación cartesiana porque es la formulación más clara y sintética. Sin embargo, aclaro que lo estoy usando en el sentido de la experiencia anselmiana.

marlo— es más íntimo a mí que yo mismo”;¹⁹ se pierde el yo porque se encuentra al Tú por excelencia, al fundamento de nuestra precariedad. San Bernardo de Claraval lo sabe, pero sabe también que esto solo puede ser momentáneo:

Dichoso, repito, y santo quien ha tenido semejante experiencia en esta vida mortal. Aunque haya sido muy pocas veces, o una sola vez, y esta de modo misterioso y tan breve como un relámpago. Perderse, en cierto modo, a sí mismo, como si ya uno no existiera, no sentirse en absoluto, aniquilarse y anonadarse, es más propio de la vida celeste que de la condición humana. Y si se le concede esto a un hombre alguna vez y por un instante, como hemos dicho, pronto le envidia este siglo perverso, le turban los negocios mundanos, le abate el cuerpo mortal, le reclaman las necesidades de la carne, se lamenta de la debilidad natural. Y lo que es más violento, le reclama la caridad fraterna. ¡Ay! Tiene que volver en sí, atender a sus propias miserias y gritar desconsolado: *Señor, padezco violencia, responde por mí (...)* pero Es una gracia que procede del poder divino y no del esfuerzo humano.²⁰

Es posible, entonces, que al avanzar nos descubramos insondables, y lo que haya en esta pérdida del yo sea la ganancia de una conciencia ampliada por el encuentro con algo que nos sustenta y nos supera. El modo puede variar, pero quienes han vivido este tipo de experiencias nos hablan de don, de recibir, de pérdida de la conciencia individual y de amor. Los grandes místicos no suelen ser grandes teóricos, porque coinciden en sostener que vivieron el misterio, lo insondable, y que esto es inenarrable. Por eso suelen usar la metáfora para intentar expresar estas experiencias:

Como la gotita de agua caída en el vino pierde su naturaleza y toma el color y el sabor del vino; como el hierro candente y al rojo parece trocarse en fuego vivo

¹⁹ San Agustín de Hipona. *Confesiones*. BAC, p. 421

²⁰ San Bernardo de Claraval. *Libro sobre el amor a Dios*. Disponible en: <https://www.monasteriodevillamayor.com/es/contenido/?iddoc=343> (11/08)2022).

olvidado de su propia y primera naturaleza; o como el aire, bañado en los rayos del sol, se transforma en luz, y más que iluminado parece ser él mismo luz.²¹

En el siguiente fragmento de su poema el grano de mostaza, el Maestro Eckhart sabe expresar muy bien lo que es el camino de la vida del espíritu en estos niveles:

allí hay un abismo sin fondo.
¡Jaque y mate
al tiempo, a las formas, al lugar!
El maravilloso anillo
es un brote,
inmóvil es su centro.

El punto es la montaña
a escalar sin acción.
¡Inteligencia!
El camino te conduce
a un maravilloso desierto,
a lo ancho y largo,
sin límite se extiende.
El desierto no tiene
ni lugar ni tiempo,
de su modo tan solo él sabe.

El desierto, ese bien
nunca por nadie pisado,
el sentido creado
jamás allí ha alcanzado:
es y nadie sabe qué es.
Está aquí y está allí,

²¹ *Idem.*

está lejos y está cerca,
es profundo y es alto,
en tal forma creado
que no es esto ni aquello.

Es luz, claridad,
es todo tiniebla,
innombrado,
ignorado,
liberado del principio y del fin,
yace tranquilo,
desnudo, sin vestido.
¿Quién conoce su casa?
Salga afuera
y nos diga cuál
es su forma.

Hazte como un niño,
¡hazte sordo y ciego!
Tu propio yo
ha de ser nonada,
¡atraviesa todo ser y toda nada!
Abandona el lugar, abandona
el tiempo,
¡y también la imagen!
Si vas sin camino
por la senda estrecha,
alcanzarás la huella del desierto.

¡Oh alma mía,
sal fuera, Dios entra!
Hunde todo mi ser
en la nada de Dios.

¡Húndete en el caudal sin fondo!
Si salgo de ti,
tú vienes a mí,
si yo me pierdo,
a ti te encuentro.
¡Oh Bien más allá del ser!²²

La metáfora y la poesía no requieren explicación, buscan evocar, transmitir con imágenes la experiencia vivida. Me parece que este poema de San Juan de la Cruz sintetiza muy bien lo que he querido expresar como esos niveles más profundos de espiritualidad:

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

1. Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

2. De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

3. Estaba tan embebido,

²² Maestro Eckhart. *El grano de mostaza* en <https://es.humanidades.literatura.narkive.com/F1YZumGK/granum-sinapis-maestro-eckhart> 8/08/2022.

tan absorto y ajenado,
que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo.
toda ciencia trascendiendo.

4. El que allí llega de vero,
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho bajo le parece,
y su ciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

5. Cuanto más alto se sube,
tanto menos se entendía
que es la tenebrosa nube
que a la noche esclarecía:
por eso quien la sabía
queda siempre no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

6. Este saber no sabiendo
es de tan alto poder
que los sabios arguyendo
jamás le pueden vencer;
que no llega su saber
a no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.

7. Y es de tan alta excelencia
aqueste sumo saber,
que no hay facultad ni ciencia
que la puedan emprender;
quien se supiere vencer
con un no saber sabiendo,

irá siempre trascendiendo.
8. Y si lo queréis oír,
consiste esta suma ciencia
en un subido sentir
de la divinal Esencia;
es obra de su clemencia
hacer quedar no entendiendo,
*toda ciencia trascendiendo.*²³

Sin más explicación, quisiera cerrar con unos versos de Teresa de Ávila:

Juntáis quien no tiene ser
Con el Ser que no se acaba,
Sin acabar acabáis,
Sin tener que amar amáis,
Engrandecéis nuestra nada.²⁴

²³ San Juan de la Cruz. *Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*. Disponible en: <https://ciudadseva.com/texto/coplas-hechas-sobre-un-extasis-de-harta-contemplacion/>. Consultado: 11 de agosto de 2022.

²⁴ Teresa de Ávila, *Obras completas*. Monte Carmelo, Burgos, 1999, p. 1331.

Miradas cruzadas sobre el sufismo

Brahiman Sagamogo

Introducción

El sufismo, vía mística del Islam, surge después de la muerte del profeta Mahoma. Su principal línea de pensamiento reside en la convicción de que el Sagrado Corán posee un significado oculto. Por eso se necesita un desciframiento interiorizado del texto, y un fomento de nuevas formas de devoción; a saber, meditaciones, retiros, invocaciones, cantos y bailes, con la finalidad de favorecer la elevación espiritual.

A partir del XIII las comunidades sufís se configuran en cofradías con gran influencia sobre la vida sociorreligiosa, cultural y política.

En definitiva, ¿qué es el sufismo?, ¿cuál es la particularidad del sufismo ante el Islam?, ¿qué relación teje con el Islam? Nos proponemos, mediante una presentación descriptivo-analítica del sufismo, corriente islámica .

1. Presentación descriptiva del sufismo

El sufismo a diferencia del *sunnismo*, el *chiismo* y del *wahbismo*,¹ es una corriente preislámica; es decir, una corriente que existió antes del surgimiento del Islam en el siglo VII; eso por su carácter místico y a-religioso sobre todo,

¹ El *sunnismo*, de la sunna, o sea, del conjunto de máximas, normas, actos, dictámenes y de conformidades proféticas. Es una de las fuentes del derecho islámico. Es *el sunnismo* la corriente islámica mayoritaria en el islam, más de 90% de los musulmanes son *sunnitas*. El *chiismo*, los *chiitas* son partidarios de Ali Ibn Abu Talib, primo yerno del profeta Mahoma; siguen las prácticas del profeta, creen en el concepto de martirio. El sufismo es la corriente mística y ascética. Los *sufitas* se agrupan alrededor de un maestro que adoran a santo. En fin, el *wahhabismo* se afirma como la tendencia a purificación del islam y la vuelta a un islam auténtico.

en sus inicios, dado que deriva de las escuelas de sabiduría anteriores al mono-teísmo, sabiduría que estructuró los esoterismos.

En el siglo VII, con la llegada del Islam, el sufismo renace al adaptarse a las enseñanzas islámicas; o sea, las enseñanzas de las escuelas de sabiduría que estructuran el sufismo se van orientando hacia el Islam; esto es, van asimilando las teorías islámicas, de modo que el sufismo llega a ser para el Islam, lo que son el *Zen* en el budismo, el *bâul* en el hinduismo, el *cabal* en el judaísmo y la *gnosis* en el cristianismo. Al respecto, leamos lo siguiente: “Por otro lado, los místicos —y el sufismo es una especie de misticismo— son, por definición, preocupados antes que todo por los “misterios del Reino de los cielos” (Lings, 1977, p. 11).

Más que una corriente o una secta islámica (como han dejado creer algunas voces), el sufismo es, esencialmente, una corriente de pensamiento, una filosofía que lleva la contraria a cualquier tipo de dogmatismo y de fanatismo.

El sufismo no es otra cosa que un camino o *tariq* que comienza con el auto-conocimiento. El sufí vuelve al corazón interior y lo usa como vehículo para alcanzar un entendimiento más avanzado. No toma la mente como principio, sino su corazón. Es decir, no usa una vía discursiva, sino sensitiva. Por ello al *tasawuuf* (sendero del sufí) se lo llama El Camino del Corazón” (Mondaroo y Zabaleta, s/p).

A pesar de que se incorpora al Islam como corriente, el sufismo queda abierto a todo tipo de pensamiento y los integra; tal fue el caso de su concepto de “dioses” o “Elohin”, nombre de pila de todos los dioses agrupados o reunidos en un solo Dios único (Aláh). Desde el punto de vista comparativo, la idea de Dios único indivisible en el Islam deja lugar a un dios plural en el sufismo. Una primera consideración que marcaría una tangente ruptura entre Islam y sufismo.

En tanto práctica preislámica y filosofía antes del Islam, y corriente bajo el Islam, el sufismo resulta ser una vía mística e iniciática que se define como la vía del amor, la tolerancia y del respeto a la vida humana y a la idea. Es en nombre de dicho respeto que el sufismo pudo adaptarse a todas las comunidades, a todos los pueblos y culturas. El fundador del sufismo fue *Kidhr*, conocido como el “profeta verde”, el color verde por el Islam, color del punto de vista islámico, símbolo de la vida, la vegetación y del conocimiento. Según las enseñanzas o las leyendas sufís, *Kidhr* era el profeta Elías, quien está en el origen de todas las

místicas y de todos los esoterismos, y quien inició a Moisés antes de que escalara el Sinaí. Hijo de Adán, *Kidhr* es el maestro oculto que se revela de manera individual a cada investigador sufí a lo largo de su recorrido iniciático. Jefe de los viajeros, los ladrones y de los comerciantes, *Kidhr* encontró al profeta Mahoma y lo inspiró a que escuchara los mensajes que le transmitía el arcángel Gabriel; al instante, Mahoma tuvo la fuerza divina (*Baraka*) para recitar y compilarlos en el Sagrado Corán.

La educación sufí se basa en la relación de aprendizaje entre el maestro, llamado *cheik*, *pir* o *murhie*, y el alumno, designado por *mirid* o derviche. En cuanto a la transmisión del conocimiento, esta se hace de maestro (*sheik* /*pir*/ *murshie*) a alumno, *mirid* o deriche. Ello hace que en el sufismo la transmisión del conocimiento y de la fuerza (energía) resulte ser fundamental y prioritaria. Si se puede ser sufí sin pertenecer a ninguna o a cualquier religión, cada sufí debe pertenecer a una secta, a una escuela, a una orden y a un grado y, estar asistido por un maestro.

No existe lugar de oración (mezquita, templo) en el sufismo. Algunos alumnos recorren escuelas para su aprendizaje. El fundamento de la enseñanza sufí descansa en las prácticas interior y exterior y no sobre la teoría de Dios; tampoco en el mundo espiritual, puesto que el sufismo considera el conocimiento directo como algo que proviene de la práctica y como el único verdadero camino que lleva al saber divino.

Dentro del sufismo existen dos grandes corrientes ideológicas: la corriente del norte, corriente más intelectual que concilia práctica y comprensión a la vez, conformada por Irán, Turkestán, Azerbaiyán y Afganistán, y estructurada en torno al centro Boukhasa, y la del sur, conformada por Siria y Egipto alrededor del centro de Memphis, el gran centro de las escuelas de misterios, e Irak, Turquía, en torno al centro de Konya y en Arabia Saudí y Marruecos con su centro en Fez.

En el sufismo se habla de camino, mejor dicho de las etapas del camino, y estas etapas son el camino de la *liberación* con respecto al mundo de los sentidos mediante el estudio, este último (el estudio) como etapa primordial e indispensable en el camino, porque es importante el *saber* y el *conocimiento*. La liberación del apego a la personalidad; esto es, en el lenguaje de la cuarta

Voz, la falsa personalidad, la que fue formada por medio de la educación, la religión, la escuela, etcétera; la liberación del apego al ego, o sea, más allá de la educación, de lo que está ligado a nuestro carácter, temperamento, de todo que está ligado al cuerpo astral y, por fin, el camino del encuentro y de la unión con la verdad o con Dios.

A diferencia del Islam, cuatro son las prácticas sufís: el *dikhr* o re-memorización, que corresponde a una conciencia de sí y a la meditación mediante declamación de palabras sagradas con la finalidad de acercarse más a Dios y de adueñarse de una de sus cualidades, tales como vivir sin ataduras; es decir, sin estar apegado ni a los seres ni a las cosas; cultivar el altruismo, luchar contra el egoísmo y el deseo de poseer, considerado como obstáculo a la ascensión hacia Dios; el servicio de la escuela y de las comunidades social, religiosa y profesional a las cuales pertenece el sufí.

El sufismo no hace ninguna propaganda; es difícil encontrar a un maestro sufí excepto si este decide encontrarlo a uno. En el sufismo, el maestro es quien encuentra al alumno y le dice: “Ven, sígueme, estás listo”.

El sufismo se justifica por varios factores. La doctrina sufista considera el ser humano como una ente presa, a la vez, de sus automatismos y mecanismos derivados de su instinto y heredados del mundo animal, y de su condicionamiento sociorreligioso; para ello ha de tomar conciencia para iniciarse al camino de la libertad, camino que no es otra cosa más que el sufismo. Según las mismas enseñanzas, el sufismo es el camino de la verdad, y para llegar a la Verdad, verdad sinónimo de dios, el instrumento más adecuado es el amor como fuente y medio de cualquier cosa. Por eso, la literatura sufí, y en particular los textos poéticos que la ilustran, solo hablan de amor como aquel sentimiento múltiple que llamamos amor humano y que va del amor filial al amor conyugal, aunque el sufismo no rechaza ninguna forma de amor, y *considera que todos son maneras de llegar al amor verdadero*. “*Se les reconoce entre sí porque se quieren mutuamente*” (Aïssel, 2004, p. 28).

El segundo factor es la *práctica*, configurada por ocho principios básicos: *respirar de manera consciente* y ser consciente de cada respiración, porque la *respiración* es portadora del nombre divino; recordar para sí la meta a *lograr* y para cada acción acordarse del motivo; la verdadera patria del ser humano no es

terrenal sino espiritual; no identificarse con lo que pasa en el mundo material; repetir una fórmula sagrada-*dikhr*; cultivar el deseo de regresar a Dios; acordarse de sí y evitar el automatismo de los pensamientos; acordarse de que Dios está presente por doquier y no identificarse con lo que pasa.

2. Disidencia, ruptura o continuidad: un acercamiento socio-teológico

Si la principal meta del sufismo es liberar al ser humano del mundo material, para que este pueda cumplir la función que le corresponda; es decir, la realización de su propia *nature* y el servir a la evolución de la humanidad y del planeta, cabe mencionar que este se aleja del Islam o rompe con los principios básicos de la religión islámica. Por otra parte, el concepto de purificación en el sufismo que, significa “llegar a ser perfecto”, devela confusiones con respecto a las enseñanzas islámicas, a pesar de que dicha perfección, entendida como algo que debe necesariamente pasar “...por la purificación, purificación entendida como una adecuación entre el alma y el cuerpo, el dominio del yo superior por encima de todo lo que es inferior”(Aïssel, p. 69), puesto que en el Islam la purificación se precisa mediante actos, prácticas y no a través de simples meditaciones:

Creemos en Aláh y en todo lo que nos ha revelado, y en todo lo que reveló a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las tribus, a Moisés, Jesús y a todos los profetas de parte de Nuestro Señor. No hacemos distinción entre ninguno de los profetas, y nos entregamos a la voluntad de Nuestro Señor”, (...) Doy testimonio de que no hay más dios que Aláh, y Mahoma (Paz y bendiciones de Dios sean con él), es su siervo y mensajero. Si hubiese en el universo otras divinidades fuera de Aláh, los cielos y la tierra habrían sido destruidos (...) Y no he creado a los genios y a los hombres sino para que me adoren (...) Habíamos hecho surgir en cada pueblo un apóstol para que les enseñasen: adorad a Dios y alejaos del

seductor (satanás). (...) Aláh atestigua que no hay más dios que él (...) Mahoma es el mensajero de Aláh (3:78, 98:22, 37:56, 3:18, 29:29).²

En efecto, la profesión de fe es el primer fundamento del Islam, que insiste en la unicidad de Dios. Es una actitud del musulmán, quien de ella aprende y valora el hecho que todo existe y acontece conforme a los dictámenes de Dios, y la primera manifestación de virtud que un musulmán ha de poseer es, precisamente, tener fe. La proclamación de dicha fe es un acto de sinceridad para con el Dios único y de ascenso espiritual. La *oración* significa, en el sentido de la religión, “rogar” y “pedir a Dios”. Dice Aláh en el Corán: “...Porque la oración es un deber prescrito a los creyentes para que lo cumplan en sus momentos indicados (...) Se les ordenó que adorasen a Dios sinceramente, fuesen monoteístas, observasen la oración y pagasen el azaque (diezmo), y esta es la verdadera fe” (4:103, 98:5). El *ayuno* se practica durante el mes sagrado de Ramadán (noveno mes del calendario lunar musulmán). Este acto consiste en abstenerse de comer, beber, tener relaciones sexuales y de cualquier mala intención desde el amanecer hasta la puesta del sol. El ayuno enseña al hombre el amor, la sinceridad y la devoción, lo purifica. Le cultiva una conciencia firme, la paciencia, el desinterés y la fuerza de la voluntad propia. Dios dijo: “El mes de ramadán, en que fue revelado el Corán guía de la humanidad (...) En él se abren las puertas del cielo, se cierran las del infierno y quedan presos los demonios mayores” (97:1-5). *El azaque* (o diezmo) es el acto legal por el cual el musulmán ha de donar 2.5% de su ahorro al término de un año a los más necesitados:

...les fue ordenado no adorasen sino a Aláh, que fuesen monoteístas sinceros, que celebrasen la oración y pagasen el azaque; esta es la verdadera religión (...) El azaque es para los pobres, los necesitados y los insolventes, para la causa de Dios; porque Dios es sapientísimo, prudente (9:60).

² Véase. *El Noble Corán y la traducción en lengua española del sentido de sus versículos (s/f)*. Arabia Saudí: Complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán. Citamos bajo esta edición y consignamos los versículos en el cuerpo del trabajo.

El azaque purifica el alma de la avaricia y el egoísmo: “Reciben de sus haciendas, una caridad que los purifique y redima” (9:103). *La peregrinación* (el último pilar del Islam) es una obligación para el creyente, por lo menos una sola vez en su vida, a condición de que tenga los medios necesarios sin perjuicio alguno a su familia, ir a peregrinación a la Meca (Arabia Saudí). La peregrinación significa también solidaridad y justicia entre los creyentes de una misma fe.

Por cierto, tu señor es Aláh, quien creó los cielos y la tierra en seis días y después se sentó sobre su trono. Hace que la noche cubre el día (y viceversa); creó el sol, la luna y las estrellas están bajo su mandato. ¿Acaso no le pertenecen el mandato y la creación? Bendito sea Aláh, el Señor de la humanidad y de todo lo que existe (...) Él es quien da la vida y causa la muerte. Así crean en Aláh y en su mensajero (Mahoma) y en sus palabras (7:54, 158).

Con respecto a lo mencionado arriba, la verdad del sufismo está centrada en la transmisión de la fuerza espiritual o *baraka*, que se realiza y se logra mediante el contacto directo del maestro con el alumno; dicha concepción hace que sufismo e Islam se distancien cada vez más. La verdad en el Islam está contenida en el Sagrado Corán, y por la figura del maestro en el sufismo, está la de Dios único e indivisible en el Islam. “Él es Aláh, el creador, el originador, el moderador y el sabio (...)” (59:23-24). Aláh es único, singular, indivisible e incomparable. No tiene ni hijo, copartícipe ni igual, es el sostenedor del universo. No está contenido en nada “no existe nada semejante a él”. El creador en cuyas manos está la disposición de todas las cosas. Dice el Corán: “Di: él el Aláh (único) no come ni bebe, no ha engendrado ni ha sido engendrado. Y no hay nadie que se le parezca (...) El originador de los cielos y la tierra (...) cuando decreta algo, le basta con decir: ¡Sé! y es” (112:1-4, 2:117). No existe nadie que resiste a su mandato, o altere su decisión, porque es el misericordioso cuya merced abarca todo. El profeta Musa (Moisés) decía lo siguiente: “Tú eres el más misericordioso de los misericordiosos” (7:15), y respondió Dios: “mi misericordia abarca todas las cosas (...)” (7:156).

Por cierto, que revelamos el Corán en la noche del decreto. ¿Y qué te hará comprender lo que es la noche del decreto? La noche del decreto es mejor que mil meses (de adoración) (...) Inalterable e irrefutable, porque es la revelación del Prudente, Laudabilísimo. (...) Hoy os he perfeccionado la religión: os he agraciado generosamente y os he designado el Islam como religión (97:1-3).

El recurso a las imágenes en el sufismo, quiera o no, le imprime, con respecto al Islam, el estatuto de creencia politeísta, mientras que en el Islam Dios advierte: “ Por cierto que Dios jamás perdonará que se le asocie divinidad alguna: pero, fuera de ello, perdona a quien le place; porque según El Sagrado Corán, “quien asocia algo a Dios comete un pecado mortal” (4:48).

Si el principal objetivo o meta del sufismo es la santidad material; o sea, la cristalización de la santidad, así como el santo es como una encarnación de algún monumento sagrado, el uno y el otro como manifestaciones de la Perfección divina, esta búsqueda marca una verdadera ruptura con el Islam, dado que este aconseja que se adore única y exclusivamente a Dios, de ahí excluye cualquier concepto de santidad.

Según la doctrina islámica, la perfección es una síntesis de las cualidades de majestad y de belleza; en cambio, en el sufismo, así como entre muchos sufís, es un revestimiento de esas cualidades divinas, lo que implica que el alma se deshace de las limitaciones de ser humano desilusionado de hábitos y prejuicios que llegaron a ser una “segunda *nature*”, y se cubre de características de la *nature* primordial del hombre hecho a la imagen de Dios. Así es como el rito de iniciación, en algunas órdenes sufistas, toma la forma de una investidura: una *khirqah* o una chamarra colocada en los hombros del iniciado por el cheik” (Lings, pp. 18-19). El concepto de iniciación es otro punto de divergencia, en el sentido de que en el Islam no se habla de iniciación en el Sagrado Corán, sino de reconocimiento como primer acto espiritual a través de la profesión de fe: “Doy testimonio de que no hay más dios que Aláh y Mahoma (Paz y bendiciones de Dios sean con él) es su siervo y mensajero”, el practicar la oración, el ayuno, dar el azaque e ir a peregrinación, creer en una vida después de la muerte y, en el día del último juicio, en la existencia de todos los profetas.

Una de las contradicciones relevantes del sufismo, que constituiría un punto de ruptura, sería que se centra en la búsqueda de *Ishqhrâq*, o “buscar a ahogarse” en los versículos del Sagrado Corán, lo que implica una búsqueda del *faná*; es decir, una búsqueda de lo *creado* en lo *no creado*, de lo temporal en lo eterno, de lo finito en lo infinito; búsqueda de tipo material que es toda una lectura errónea del sentido del Corán, libro sinónimo de Dios único (Aláh) en el Islam, pues algo auténtico. Pues una distorsión del sentido de Dios en el Islam, puesto que la secuencia “Alif-Laim-Mim”, que significa “he aquí el libro”, no encierra ninguna duda: es el rumbo de los piadosos. La primera secuencia inicial representa a Dios (Aláh), y la segunda a *Rasúl* (Mahoma, el Mensajero).

A diferencia del sufismo, donde el camino correcto y aconsejado es de carácter esotérico, en el Islam consiste en no desviar la ley contenida en el Sagrado Corán; en no tomar el texto coránico como un texto filosófico, tampoco servirse de él para aspiraciones materialistas. Respecto del carácter no filosófico del texto coránico, es de afirmar que, a pesar de ser un texto, es decir, “una formación semiótica singular, dilucidación que alude a las heterogéneas clases de signos y sus respectivas realizaciones textuales” (Lotman y Piatigorsky, 2011, p. 2), que gira en torno a la siguiente problemática: “El aspecto ontológico del texto (su estatuto y la distinción con respecto al discurso), el texto propiamente lingüístico, sus esenciales propiedades, el aspecto psicológico (su percepción por el receptor) y el aspecto pragmático (la relación del emisor y del contenido textual (Mijailovna Morgunova, 2011, p. 4).³ A pesar de su carácter textual, el Corán no es producto de una filosofía y tampoco utiliza procedimientos de adquisición filosóficos, tampoco didácticos, de los filósofos, sus métodos no son racionales para exponer; el Corán sustituye su propio método fundado en la autocomprensión. El arte coránico encierra todos los elementos fundamentales del dogma religioso. El origen y el destino del ser humano y del mundo son principios de causas y finalidades de Dios.

³ Lotman y Piatigorsky, citado en Elena Mijailovna Morgunova (2011). “Lingüística del texto”. Tuna: Universidad de Las Tunas.

Conclusiones

En términos claros, el sufismo es una rama disidente del Islam por predicar una protección divina no centrada en el Dios único, una búsqueda de Dios no en las mezquitas, en las prácticas y en el apego al texto coránico, tales como la oración, y demás pilares del Islam, tampoco en el Sagrado Corán, sino en sí-mismo y en la relación entre maestro sufí y alumno.

Bibliografía

- Aïssel, Selim (2004). *De l'islam au sufisme. Reflexions d'un ami gnostique*. Paris: Oxus.
- Ballesteros, Emilio (2011). “La poesía sufí”, en WebIslam.
- El Noble Corán y la traducción en lengua española del sentido de sus versículos (s/f). Arabia Saudí: Complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán.
- Mijailovna Morgunova, Elena (2011). “Lingüística del texto”. Tuna: Universidad de Las Tunas.
- Lings, Martin (1977). *Qu'est-ce que le sufisme?* Traducción de Roger du Pasquier. París: Seuil.
- Mondaroo, Katy e Igor Zabaleta (2005). “Sufismo. La enseñanza mística”, Ballesteros, Emilio (2011) en *WebIslam*, Madrid: Editorial Edimat.

Más allá de la filosofía de la religión. Provocaciones críticas sobre la relación y fecundación entre filosofía y espiritualidad

Elías González Gómez

Introducción

Un asunto vivencial

Un asunto del calibre que corresponde a la relación entre la filosofía y la espiritualidad no puede ser tratado de manera impersonal. Si me dispongo a compartir las siguientes reflexiones en torno a dicha relación y plantear su posible fecundación, es porque el tema me trastoca personalmente. Quizás el primer punto de arranque para poner en diálogo a la espiritualidad con la filosofía sea el hecho de que ambas, por lo menos en su sentido más profundo, parten de problemáticas reales de personas de carne y hueso, como diría Unamuno, y no de objetividades abstractas y genéricas. Si escribo sobre estos menesteres es porque tienen que ver con mi propio itinerario vital.

Es verdad que en la historia de la filosofía se ha dado el caso de estudios “objetivos” sobre la relación entre filosofía y espiritualidad. Me viene a la mente *El conflicto de las facultades*, de Immanuel Kant (2020), donde el autor trata de defender la filosofía ante las monopolíticas narrativas teológicas de la época. Pero incluso en este caso podríamos decir que Kant se ve atravesado por una problemática existencial sentida en su propia vida, problemática compartida por la mayoría de los ilustrados del norte de Europa que intentan pensar por sí mismos más allá de la tutela (censura) de la religión.

En mi camino, filosofía y espiritualidad nunca han estado separadas. No podría decir con certeza cuál apareció primero en mi vida. Ciertamente, la religión y una suerte de sensibilidad espiritual me acompañaron desde mis primeros años, pero, aunque no estudié filosofía como tal hasta la preparatoria, reconozco

que la actitud filosófica de indagación y crítica fueron también características de mi infancia. Fue, pues, en la preparatoria cuando comenzó mi interés explícito por la filosofía, pero también cuando se intensificó mi práctica espiritual y me sumergí no únicamente en mi tradición cristiana, sino también en el Corán y en la meditación budista. Una vez iniciada la licenciatura, lejos de alejarme de la espiritualidad, la filosofía avivó mi fuego interno y me abrió nuevos senderos, tanto de autoconocimiento como de comprensión de “Eso” que enamoraba mi corazón. En aquellos años se inició mi activismo interreligioso y fue la filosofía la que me ayudó a entablar un diálogo crítico y no una mera yuxtaposición entre distintas tradiciones. Mi trabajo de titulación giró en torno al diálogo interreligioso, al poner a dialogar las filosofías de Emmanuel Levinas y Raimon Panikkar. Mi objetivo era pensar filosóficamente el diálogo interreligioso, algo que no se ha hecho lo suficiente (González Gómez, 2020).

Mis investigaciones han girado desde entonces, como lo plasmaré en la última parte de este ensayo, en torno a un diálogo entre la filosofía, el pensamiento social y lo que solemos llamar espiritualidad, religión o mística. Podría decirse que lo que hago es filosofía de la religión, pero quiero argumentar por qué considero que dicho término no solo no explica lo que me propongo con mis investigaciones, sino incluso presupone una distancia entre filosofía y religión propia de la modernidad y que no necesariamente es universal.

Lo que intento decir es que, si bien la filosofía y la espiritualidad han estado en diálogo desde siempre, dicho diálogo no se ha sostenido constantemente bajo los mismos parámetros. El hecho de que hoy podamos hablar de una “filosofía de la religión” como de una rama de la filosofía que se encarga de estudiar filosóficamente un fenómeno al cual llamamos religión (o espiritualidad o mística, por lo pronto los utilizo indistintamente), presupone de antemano una división entre filosofía y espiritualidad que no es universal ni necesaria, sino fruto de un proceso histórico muy particular. Hasta cierto punto, la filosofía moderna se fue construyendo a sí misma gracias a su paulatino proceso de emancipación de la teología. Esta fue una división necesaria, podríamos decir, ya que la “tutela” de la segunda hacia la primera se convirtió realmente en censura y cooptación. Sin embargo, el mismo hecho de que la división haya sido necesaria para liberar a la filosofía es un síntoma de la modernidad y no tanto una causa. En otras palabras,

la necesidad de la emancipación de la filosofía de la teología durante los siglos xvii y xviii es un resultado de la modernidad, la cual se inicia en el siglo xii y no con Descartes, como normalmente se considera.

El objetivo de este ensayo es doble: criticar la noción de filosofía de la religión y, como resultado, mostrar que la relación entre filosofía y espiritualidad es mucho más estrecha, práctica y vital que el mero estudio filosófico de un fenómeno que le es ajeno. Comenzaré con unas breves pero importantes consideraciones históricas, así como las reflexiones que éstas puedan suscitarlos. Posteriormente ofreceré algunos ejemplos de filosofías que recuperan la dimensión espiritual de la vida para enseguida exponer un resumen de mis investigaciones en torno a una mística filosófica y política que aporte a la transformación del mundo. Termino con unas breves conclusiones a modo de cierre e interpelación.

Historia de una separación

Concuerdo con Bhaktivedanta Swami Prabhupada (2008) cuando escribe: “La religión sin filosofía es sentimentalismo o, a veces, fanatismo, mientras que la filosofía sin religión es especulación mental” (p. 162). Utilizando términos como religión, espiritualidad y filosofía en un sentido amplio, podemos decir que filosofía y espiritualidad comparten una larga y cercana historia. Si nos remitimos a la filosofía griega, reconocemos, según Juan Martín Velasco (2006), por lo menos tres formas de diálogo entre la filosofía y la religión:

- *Dentro de las religiones.* Ejemplos de esta primera forma nos la ofrecen Homero y Hesíodo, quienes en sus narraciones cuentan las historias de los dioses, su génesis, sus símbolos, sus vaivenes. El discurso mitológico, si bien probablemente no sea plenamente filosófico, es un antecedente importante de las reflexiones metafísicas.
- *Teología natural.* Aunque este nombre sería algo ajeno a los griegos, podemos decir que la filosofía presocrática era una suerte de teología natural; es decir, una aplicación sobre los orígenes o primeros principios del universo a partir del estudio de la naturaleza. El horizonte griego, distinto del cristiano, no asumía un mundo creado sino uno eterno, donde la teología bien podría

confundirse con la física (*physis*), puesto que el estudio de la naturaleza también era, de cierta forma, el estudio de lo divino.

- *Crítica a la religión.* La primera crítica occidental a la religión más o menos articulada la encontramos en los sofistas, quienes buscaron dar explicaciones racionales a los fenómenos religiosos de su tiempo. Los epicúreos, por otro lado, criticaron la religión por considerarla fundada en el miedo.

Habría que agregar las filosofías de Platón y de Aristóteles. El primero es explícitamente más “espiritual” que el segundo. La influencia de la filosofía platónica fue tal en la mística cristiana, que se ha llegado a decir que cuando un místico habla de su experiencia, platoniza. Aristóteles, con todo, tampoco está exento de haber abordado el tema. Sus pruebas de la existencia del motor inmóvil son prácticamente copiadas por Tomás de Aquino varios siglos después para probar racionalmente la existencia de Dios. La Patrística cristiana consideraba que existían semillas del Verbo depositadas en otras culturas, y la filosofía griega, particularmente Sócrates, Platón y Aristóteles, serían sus máximos representantes.

Juan Martín Velasco continúa diciendo que le parece curioso no encontrar un estudio objetivo del fenómeno religioso desarrollado en la literatura oriental. Su explicación, siguiendo a Gustav Mensching, apunta a que “el estudio objetivo de la religión presupone un distanciamiento en relación con la misma, que se produce en esta primera Ilustración de la tradición occidental que es la época clásica de la filosofía griega y que no tiene paralelo en la tradición de Oriente” (2006, p. 20). Ramón Xirau (2008) estaría de acuerdo con la anterior sentencia. Según Xirau, la filosofía griega nació como un esfuerzo por “establecer un orden racional, una forma de vida que ya no dependa de los monstruos y de los sacrificios primitivos” (p. 19). Esta distancia, fruto de lo que algunos llaman la ilustración griega, fue la que permitió a la filosofía estudiar objetivamente el hecho religioso supuestamente libre de la misma creencia que estudia.

De manera similar a las tradiciones orientales, la Edad Media cristiana se caracterizó por una primacía de la religión. ¿Existió filosofía de la religión durante la Edad Media? Algunas voces lo negarán, ya que no se contaba con la distancia suficiente como para analizar objetivamente el hecho religioso. Sin

embargo, fue también durante esta época cuando se comenzó a dar el conflicto entre dos segmentos de la Iglesia: los voluntaristas contra los intelectuales, o, dicho en otros términos, quienes defendían la contingencia *versus* quienes abogaban por la necesidad (Maroto, 1979 e Illich, 2019). El conflicto puede explicarse, según la primera antinomia, como la disputa en torno a la pregunta “¿con cuál potencia nos unimos con Dios?”. Los voluntaristas consideraban que por medio del amor (voluntad), mientras que los intelectuales priorizaban la razón (entendimiento). De estas discusiones se fue desprendiendo la mística de la teología, al grado de que, para los siglos XIV en adelante (dependiendo de la región), las místicas y los místicos fueron perseguidos, mientras que los escolásticos ocuparon los puestos eclesiales de honor.

La segunda antinomia se refiere a dos ontologías contrapuestas. La contingencia, por un lado, implicaba que Dios crea al mundo en un acto constante; es decir, que continúa inmerso en su creación dándole el ser, convirtiendo a todos los entes en contingentes, dependientes de la todavía actuante creación divina. La necesidad, en cambio, defendía la noción de que Dios creó el mundo junto con las leyes naturales que lo mantienen, posteriormente se desentendió o por lo menos no se involucra. La segunda concepción fue ganando terreno entre los escolásticos, hasta que posteriormente fue defendida por los padres de la modernidad, como Descartes y Bacon, pues esta ontología sustenta la mera posibilidad de la explotación moderna del mundo. Con todo, ambas posturas no son tan contradictorias, ya que, como señala Iván Illich, para que el mundo esté en manos de la humanidad (necesidad), primero tuvo que haber estado en las manos de Dios (contingencia).

El proceso anterior desmiente la idea de una Edad Media únicamente teológica, e incluso pone en perspectiva el supuesto inicio de la modernidad en el siglo XVII. Según Illich, la modernidad inició desde el siglo XII, cuando un conjunto de cambios tecnológicos (como la textualidad dominante, ciertos tipos de herraduras, la criminalización del pecado, entre otros) crearon las condiciones para el surgimiento del individuo moderno. Fue por esta misma época cuando nace la universidad, institución pilar en el entramado moderno y en lo que poco a poco se fue convirtiendo la filosofía.

En *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault (2002) define la espiritualidad como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (p. 33). Lo que Foucault estaba estudiando era la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) griega, que posteriormente se cambió por *gnothi seauton*, el tan renombrado “conócete a ti mismo”, el cual bien puede considerarse como el antecedente del *cogito* cartesiano. La definición de espiritualidad que nos presenta Foucault quiere expresar que, para la antigüedad, la verdad era algo que se alcanzaba a través de una transformación estructural de la persona. La inquietud de sí implicaba una *askesis* (ascética), incluso entre los filósofos griegos antes mencionados como los primeros en “tomar distancia” de la religión lo suficientemente como para estudiarla con objetividad. En realidad, tanto en la Grecia antigua como en el Medioevo cristiano, el conocimiento implicaba una ascética y, en ese sentido, filosofía y espiritualidad seguían caminando de la mano. Esto terminó con lo que Foucault llama “el momento cartesiano”, cuando el conocimiento dejó de exigir la *metanoia* cristiana o el *bhāvana* (cultivo mental) y la *śīla* (conducta moral) budistas, por utilizar términos no occidentales (Arnau, 2005, p. 181). Con la modernidad el conocimiento dejó de exigir la ascética o transformación profunda del sujeto. Bastaba ahora con el método, la autoevidencia o la razón pura. Pero esto no tiene paralelo en las culturas o tradiciones premodernas, para quienes filosofía y espiritualidad no están separadas.

En ese sentido, lo que la mentalidad moderna entiende como separación entre filosofía y espiritualidad, y que juzga como la posibilidad del estudio positivo u objetivo del fenómeno religioso, puede leerse también como una pérdida fruto del divorcio entre filosofía y espiritualidad. En otras palabras, volviendo a traer a colación lo antes dicho en torno al pensamiento oriental, no es tanto que en Oriente no se haya logrado la distancia necesaria como para estudiar positivamente a la religión, sino que simplemente la filosofía no perdió su dimensión espiritual.

Volvamos al siglo XII, cuando la universidad separó *askesis* de crítica, y entonces se pudo cultivar el conocimiento sin una práctica transformadora, tal y como se exigía en los monasterios. La filosofía dejó de ser espiritual cuando al conocimiento en general, no únicamente al filosófico, se lo despojó de su

ascética. La espiritualidad dejó de ser filosófica, por lo menos en la modernidad, cuando el conocimiento objetivo y moderno era por definición antirreligioso, lo que provocó, salvo algunas excepciones, un mutuo desprecio entre el conocimiento moderno, siguiendo su camino racionalista, y la espiritualidad, cada vez menos crítica. El estudio de las religiones se convirtió en un análisis frío que no implica ni interpela a la persona, como puede corroborarse en las universidades modernas, que estudian el hecho religioso como un fenómeno más entre otros, sin sumergir a las estudiantes y los estudiantes en auténticos procesos transformadores para poder comprender aquello que solo se entiende por experiencia. Pero la trampa de la filosofía de la religión no se queda en el divorcio entre filosofía y espiritualidad, sino encierra en sí misma un proyecto colonizador.

Genealogía de un estudio colonizador

Si seguimos lo que nos dice Juan Martín Velasco (2006) en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, el gran aporte de las ciencias de la religión modernas es ofrecer una aproximación de estudio al hecho religioso “libre” de la normatividad filosófica y teológica. En otras palabras, tanto la filosofía como la teología tienen puntos de vista normativos, buscan decir lo que la religión es. Por otro lado, las ciencias de la religión, en su diversidad, pretenden describirnos el aparecer de la religión. Así, la historia de las religiones se limita a exponernos el paso de los fenómenos religiosos a través del tiempo sin detenerse a juzgarlos en cuanto a su validez desde algún criterio prefabricado, como sí sucede en la filosofía y la teología. Lo mismo podemos decir de la sociología de la religión o la psicología de la religión. Otras aportaciones de estas ciencias han sido el ver a la religión como un aspecto humano, haber recabado una gran infinidad de datos, apreciar la diversidad de perspectivas y haber ayudado a dismantelar prejuicios.

Según Velasco (2006), la ciencia de la religión se define como “la descripción de los hechos positivos, siguiendo métodos diferentes en sus distintas etapas; pero también indica la tendencia de la mayor parte de sus representantes a explicarlo como un fenómeno cultural más” (p. 24). Entre sus principales características destacamos las siguientes: entienden la religión como un producto cultural descalificando, o por lo menos poniendo entre paréntesis su condición de “sobrenatural”; siguen un esquema positivista de la historia junto con una

visión evolucionista; también muestran un interés a veces obsesivo, sobre todo en los inicios de la disciplina, por encontrar el origen del hecho religioso; su método es comparativista; es decir, comparan distintas religiones con el fin de encontrar leyes generales entre ellas; finalmente, en general existe una ausencia de contacto directo entre las investigadoras y los investigadores y los hechos que estudian. Este último aspecto era particularmente cierto para quienes, en los siglos XIX y XX (y todavía en el XXI), escriben amplios ensayos y artículos sobre hechos que solo conocen de oídas, sea porque algún viajero les narraba lo que encontraba en sus viajes, como sucedía hace dos siglos, sea porque realizan sus investigaciones en internet o a partir de estadísticas desencarnadas, como es más común en la actualidad. Incluso quienes sí realizan trabajo de campo, y que se jactan de estar presentes en la realidad, debido a su armatoste metodológico, están mucho más distanciados del hecho religioso que cualquier simple creyente que, sin tanto marco teórico, vive la experiencia.

La falta de contacto real con las tradiciones es una prueba más, en este caso proveniente de las ciencias de las religiones, de la separación que caracteriza el estudio moderno de la espiritualidad. Pareciera que la episteme moderna, en general y no únicamente en el caso de las religiones, se rige bajo el principio de estudiar algo sin vivirlo. Sin embargo, existe otro factor importante a destacar en este distanciamiento entre filosofía y espiritualidad. Me refiero a cómo el estudio moderno de las religiones desempeñó un papel predominante en la colonización europea del mundo.

En *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Abdennur Prado (2018) ofrece un profundo análisis acerca del papel colonizador que han desempeñado tanto la religión como la ciencia de la religión. El argumento de Prado consiste en demostrar cómo, siguiendo a Enrique Dussel, el *ego cogito* moderno solo fue posible gracias a ciertos antecedentes. Dussel (1994) habla del *ego conquiro*, el impulso colonizador de la Europa hegemónica, mientras que Prado propone que incluso antes que el *ego conquiro* estuvo el *ego evangelizador*. Prado va más allá de la mera crítica a la evangelización cristiana, aunque esta sea en buena parte su concretización histórica. El término religión ha sufrido distintos cambios en su devenir: comenzó refiriéndose a aquello que conmovía, después se hablaba de *re-legere* (volver a leer), hasta que, finalmente,

a raíz de un esfuerzo por cristianizar a Cicerón, se comenzó a entender religión como *re-ligio*, volver a ligar.

Detengámonos un poco a analizar las implicaciones de la *re-ligio*. Si tenemos que volver a religarnos se presupone que estamos desligados, lo cual es ajeno a muchas tradiciones del planeta, pero particularmente cierto para el cristianismo. Cristo funge como el máximo mediador para la religación, con lo que se convierte la tradición cristiana en la *vera-religio*, la auténtica forma de religión. Pero incluso en el siglo XVI en el cual escriben Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, hablar de “religiones” era hablar de las distintas órdenes católicas, entiéndase jesuitas, carmelitas, agustinos, dominicos, franciscanos, etc. No se referían a las “religiones del mundo”, a lo que ahora conocemos como el Islam, el judaísmo, el budismo, el hinduismo, etc. No fue hasta la época de las ciencias de las religiones, la cual coincide con la expansión geográfica y cultural de los imperios europeos y la ilustración, que se comenzó a hablar de distintas religiones.

Lo que sucedió fue que, como es común en la episteme colonial, se extrapoló una noción propiamente cristiana y europea para entender las otredades con las cuales se encontraban en los nuevos territorios. En otras palabras, se trató de explicar distintos hechos y dinámicas de otras culturas bajo el lente del colonizador. Como en Europa existía ya la religión, la economía y la política, entonces las “descubrieron” también en los pueblos que comenzaron a colonizar. Pero para los territorios y pueblos colonizados la vida no se dividía en esferas, o por lo menos no con esos nombres. José Carlos Mariátegui (2007), en su clásico *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, explica cómo la división de la vida cotidiana en esferas como la religiosa, la económica y la política, resultó en una desarticulación, bastante conveniente para los colonizadores, de la vida de los pueblos andinos.

En ese sentido, Prado denuncia la religión como un dispositivo colonial. ¿Cómo funciona? Primero se eleva la categoría “religión” como si fuera universal, común a toda la humanidad. De este modo la religión se “inventa”, pues antes de este momento no existía tal como la conocemos hoy en día. Una vez que se estipula que la religión es una nota universal de todas las sociedades humanas, se busca su presencia en todos los pueblos y, de una manera u otra, realizando todos los malabares y reduccionismos posibles, se encuentra. De un día a otro

resulta que aquello que en tu comunidad se hacía de manera ancestral tiene un nombre, el de religión, y que forma parte de un universal y que por lo tanto es relativo, accidental, una simple manifestación más entre otras de esa esfera humana universal. Después las ciencias de la religión recopilan distintos datos y crean sus tipologías de las religiones, dividiéndolas en religiones proféticas vis a vis religiones místicas, Orientales y Occidentales, animistas, politeístas, monoteístas..., todos términos ajenos a las propias tradiciones. Posteriormente se comparan las religiones entre sí, se explican sus relaciones para finalmente llegar a leyes universales acerca de “la religión”.

El estudio de Prado reconoce que este proceso tiene diversidad de causas, entre ellas cierta teología cristiana de la redención y el cristocentrismo. Me gustaría sumar el divorcio entre filosofía y espiritualidad ocurrido en el seno de la modernidad. Dicho divorcio nos ha valido no únicamente el nacimiento de una filosofía tremendamente abstracta y especulativa, muchas veces sin los pies en la tierra, sino también el de una espiritualidad a-crítica. Además, está en el origen de la religión como dispositivo colonial. Cabe preguntarse, después de haber analizado estas problemáticas, ¿qué puede hacerse ante dicho divorcio?, ¿existen alternativas, otras experiencias en la que filosofía y espiritualidad se fecunden mutuamente?, ¿qué hay más allá de la filosofía de la religión?

Mutua fecundación

En la actualidad existen muchas y muy diferentes propuestas que pretenden volver a tejer la relación entre la filosofía y la espiritualidad. El problema radica en que la mayoría de ellas se llevan a cabo unilateralmente; es decir, parten de uno de los dos polos. Así, podemos encontrar numerosos ejemplos de filosofías que buscan dialogar con la dimensión mística de la humanidad. Un buen ejemplo es el libro *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation* (Davies y Turner, 2002), en el cual se busca rescatar la influencia de la teología negativa en la filosofía contemporánea. Sería difícil entender mucha de la filosofía continental de Heidegger en adelante, pasando por Lacan, Derrida, Foucault, Levinas y otros, sin reconocer algún influjo o interés de su parte por algo más que la mera tradición filosófica del idealismo alemán o el racionalismo del siglo xvii.

Un ejemplo que me ha interesado en particular es el llamado giro teológico de la fenomenología francesa. El término lo acuñó Dominique Janicaud (2000) para referirse a la fenomenología que surgió después de Husserl en Francia, cuyos representantes se distinguen por introducir a Dios, denominado a través de términos como Rostro, carne o fenómeno saturado, en el análisis fenomenológico. Los autores en cuestión son principalmente Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Francois Courtine y Jean-Louis Chrétien. Inspirado en esta tradición, el filósofo colombiano Carlos Arboleda Mora (2012) llega incluso a proponer una “crítica de la razón mística, no como una nueva región de la teología, sino como un desbordamiento de la fenomenología” (p. 266).

El rasgo representativo de esta filosofía es buscar desbordar la razón más allá de sus propios límites, o, dicho de otro modo, reconociendo que en muchas ocasiones la primacía no la tiene la conciencia intencional, como lo afirma la filosofía de Husserl, sino justamente un fenómeno que irrumpe en la conciencia fundándola. En ese sentido, la filosofía del giro teológico habla de lo que se ha conocido como la “inversión de la intencionalidad”, donde ya no es la conciencia la que significa al fenómeno, sino la manifestación en alteridad de este lo que interpela y convoca a la conciencia. Jean-Yves Lacoste (1984) llega incluso a hablar de una “conciencia convocada” (pp. 854-855). En otras investigaciones he intentado rastrear el influjo de la inversión de la intencionalidad en América Latina (González Gómez, 2019), en la obra de Juan Martín Velasco (González Gómez y Morales Arizmendi, 2021), así como ir más allá de ella para proponer una “mística de la inquietud” (González Gómez y Morales Arizmendi, 2021).

Todos estos esfuerzos se quedan, sin embargo, en la ampliación de la filosofía más allá de los límites estrechos en los cuales la encerró la modernidad. Sin duda la filosofía enriquece su horizonte y su labor a partir de esfuerzos como los anteriores, pero estos no dejan de ser esfuerzos filosóficos. Ciertamente se alejan del mero análisis objetivo del hecho religioso o místico para proponer una filosofía que se deja interpelar por la mística, ampliando sus nociones de conocimiento, conciencia, ética, antropología, etc. Sin embargo, a estos esfuerzos todavía les falta una transformación más radical de la filosofía por parte de la espiritualidad; es decir, un esfuerzo donde la ascética y la práctica espiritual

sean parte del propio quehacer filosófico y no únicamente un asunto a tratar filosóficamente.

No dudo que las autoras y los autores antes mencionados, y otros tantos que no mencioné, en sus vidas privadas cultiven una práctica espiritual. Es el caso por lo menos de mi persona y de Angélica Morales Arizmendi, con quien escribí dos de los artículos antes mencionados. También era el caso de Arboleda Mora y lo es de Jean-Luc Marion. Aun así, los trabajos mencionados, aunque mucho más cercanos a una mutua fecundación entre espiritualidad y filosofía que los estudios ilustrados de la religión, todavía se dan dentro de un marco bastante académico y de producción científica del conocimiento. Existen otros ejemplos de fecundación entre filosofía y espiritualidad que considero mucho más cercanos a proponer un auténtico más allá de la filosofía de la religión como un mero estudio objetivo de un fenómeno social y, por lo tanto, más próximo a un saber transformador de la persona.

Hablaré principalmente de tres ejemplos. El primero de ellos es la obra de Raimon Panikkar. Si bien los textos de este autor también suelen ser cercanos a la filosofía como disciplina universitaria, en general se alejan de ser meros análisis sobre un objeto de estudio. Entre sus páginas se puede leer la experiencia personal del autor, un contacto directo con las distintas tradiciones de las que bebe (principalmente cristianismo, budismo, hinduismo, ciencia occidental y filosofía). Sus libros son una constante invitación a vivir una experiencia, a discernirla en el contexto actual comprendiendo su historia, así como la impronta de transformar nuestro interior y nuestra vida en aras de una visión cosmoteándrica de la realidad, como él la llama. Para Panikkar, la filosofía no tendría que entenderse meramente como un amor a la sabiduría, sino como una sabiduría del amor, lo cual nos invita a reconocer la dimensión cognoscente no solo del amor sino también de la vida toda, algo que han subrayado desde siempre las distintas tradiciones espirituales.

El segundo ejemplo es el del jesuita Jorge Manzano, fallecido en 2013. Fue mi maestro y amigo. Un chamán, doctor en filosofía y experto en Nietzsche, Platón, Hegel y Kierkegaard. Su metodología de enseñanza era bastante singular. Se transformaba en el filósofo que estudiábamos en clase; buscaba encarnar la filosofía del autor y no meramente narrarla. Así, si leíamos a Platón, Jorge se

convertía en el filósofo griego y nos hablaba como si estuviera presente, defendiendo sus teorías como propias. Jorge Manzano se valía de técnicas extáticas y de manejo de energía para llevar a cabo estas sesiones. No me alcanza el espacio para profundizar en su metodología, pero basta lo dicho para ejemplificar un modo otro de entender la filosofía y su enseñanza.

En tercer lugar, está Lanza del Vasto, discípulo católico de Gandhi. En su juventud Lanza estudió filosofía en Italia. Su fastidio con la filosofía académica llegó a tal grado que incluso afirmó que dicha filosofía no podía dar cuenta ni siquiera del vuelo de una mosca, por más que escribiera enormes tratados al respecto. Inició una vida errante por los caminos de Europa en los albores de la II Guerra Mundial. En un momento dado escuchó hablar de Gandhi y viajó a la India, donde conoció al maestro de la no violencia y se hizo su discípulo. Gandhi le dio el nombre de *Shantidas* o “servidor de la paz”. Durante una peregrinación a las fuentes del río Ganges, vivió un experiencias que lo llevaron a tomar la decisión de regresar a Europa y tratar de predicar la no violencia en la tierra más inhóspita de todas, la suya. Cuando se debate internamente sobre el modo en que transmitiría este mensaje, escribió lo siguiente:

Sabía que para dar vida a esta verdad era inútil exponerla en libros, publicarla en conferencias o en discursos, teorizarla y polemizarla; que es inútil dirigirse a los curiosos que leen, que es inútil dirigirse a las multitudes que aúllan y olvidan. Pues se trata de una verdad que solo puede conocerse ejercitándola, que solo puede enseñarse ayudando a otro a ejercitarla (1954: 202).

Los tres ejemplos citados nos hablan de una filosofía performativa; es decir, de un saber que únicamente se comprende ejecutándolo en la vida concreta. En ese sentido recuperan la dimensión espiritual de la filosofía; es decir, la transformación de la persona en aras de poder acceder al conocimiento.

Finalmente, rescato de manera breve un concepto que he estado explorando recientemente junto con mi amigo el teólogo chileno Pedro Pablo Achondo Moya. Juntos decidimos escribir un libro sobre la amistad. En dicho libro (Achondo Moya y González Gómez, 2022) propongo el término de la *philia-sophia*, la sabiduría de la amistad. Conuerdo con Panikkar, Lanza y otros en

que buscan traducir filosofía como sabiduría del amor, pero habría que matizar que *philia* se refiere a un tipo muy concreto de amor: la amistad. Sigo de cerca a Iván Illich (2019) cuando dice: “Para mí, la amistad ha sido la fuente, la condición y el contexto de una posible realización del compromiso y la afinidad de ideas” (p. 180). Y más adelante:

Desde hace tiempo he visto como tarea mía explorar los caminos por los que la vida del intelecto, la búsqueda disciplinada y metódica de una visión clara y común —la filosofía, se podría decir, en el sentido de amar la verdad— puede vivirse de tal manera que se transforme en la ocasión para encender y hacer crecer la *philia* (pp. 181-182).

Menciono brevemente mi propuesta de la *philosophia* que no solamente convierte la filosofía en una sabiduría de la amistad, sino también de la relación y, por lo tanto, de la espiritualidad y del amor. Con todo, remito al libro ya en proceso de publicación para profundizar en dicha propuesta.

Hasta este momento he criticado el divorcio y la separación modernos entre la filosofía y la espiritualidad que, entre otras cosas, ha dado como resultado una “filosofía de la religión” que estudia un fenómeno desde una supuesta distancia objetiva sin comprometerse con un proceso real de transformación. También he compartido algunas visiones alternativas a dicho divorcio, desde la fenomenología de la inversión de la intencionalidad a la *philosophia*, Lanza, Manzano y Panikkar. Es hora de plantearse la posibilidad de una fecundación entre filosofía y espiritualidad que no solamente las enriquezca entre sí, sino que también de dicha fecundación surja un saber performativo capaz de arar y abrir caminos en medio del colapso civilizatorio en el cual nos encontramos. Para este fin, comparto una síntesis de algunas de las investigaciones que me han ocupado durante los últimos años, con el propósito de ejemplificar a qué me refiero con ir más allá de la filosofía de la religión.

Aportes místico-filosóficos para una crítica a la sociedad actual¹

Mi propósito es esbozar un argumento filosófico en torno a la relación entre la mística, la filosofía y la política en el mundo contemporáneo, limitándome especialmente a las luchas de autonomía y la crítica a la modernidad. En ese sentido, el objetivo principal es pensar filosóficamente las posibilidades políticas de la mística o, para decirlo de otro modo, las posibilidades de una mística política en clave convivencial o comunitaria que a su vez abra las puertas para un saber pluralista.

El proyecto referido consta de tres investigaciones que atienden a la misma inquietud y el mismo objetivo, aunque enfatizando aristas distintas de un mismo problema: ¿puede la mística ser relevante para la filosofía actual y para las luchas comunitarias contemporáneas? Esta misma pregunta puede plantearse con los conceptos más exactos y acordes según la terminología empleada en la investigación: ¿puede la mística formar parte de la insurrección en curso? Tomo el concepto de *insurrección en curso* de Gustavo Esteva (2013), quien se refiere a las distintas luchas desde abajo que se caracterizan por su accionar desde la base y organización colectiva en aras de la construcción de autonomía en las distintas áreas de la vida cotidiana. Desde esta tradición política, la cual tiene sus raíces en Iván Illich y en los pueblos originarios, particularmente en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pero también en Karl Marx, Leopold Kohr, Karl Polanyi y otros, me propongo redibujar y releer el fenómeno místico como un saber de la resistencia y la liberación.

Para ello ofreceré a continuación un pequeño vistazo a cada una de las tres investigaciones, las cuales se han ido plasmando en una trilogía que se encuentra en proceso de elaboración.

Primera entrega: El dinamismo místico

La primera investigación se gestó en mis estudios de maestría en la Universidad Iberoamericana cdmx y aparecerá publicada bajo el título *El dinamismo*

¹ Este apartado fue redactado a partir de las notas para mi presentación durante el Primer Encuentro de Filosofía AUSJAL, llevado a cabo del 18 al 19 de noviembre de 2021. Las notas aquí presentadas no fueron publicadas anteriormente.

místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo. Frente a la pregunta transversal a las tres investigaciones, en esta primera entrega busqué responder a la provocación planteada por Raimon Panikkar cuando se pregunta por la posibilidad de una auténtica filosofía intercultural. Si esta es posible, dice el autor, tendrá que darse a través de la renuncia a los principios de la certeza y la seguridad del saber moderno para abrirse a un conocimiento desde la fe y la confianza (Panikkar, 2006, pp. 123-129).

En *El dinamismo místico* contrapongo dos saberes muy distintos y hasta dispares: el primero de ellos, el cual llamé epistemología hegemónica, se dinamiza según el trípode Abismalidad-Totalidad-Idolatría. Cada uno de estos pilares surgió del estudio de tres autores; a saber, Boaventura de Sousa Santos, Emmanuel Levinas y Jean-Luc Marion, respectivamente. Este sistema de conocimiento se caracteriza por adjudicarse el único criterio de validez, imponiéndose así al resto de saberes como el único posible. Me pregunté entonces por las posibilidades críticas de lo que denominé sistema de conocimiento místico, el cual tejí en diálogo con distintos autores y autoras entre quienes se destacan los ya citados Levinas y Marion, pero también Catherine Picktock, Ángel F. Méndez Montoya, Juan Martín Velasco, Michel de Certeau, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Juan de la Cruz, Juan Arnau, Zenia Yébenes, Gustav Landauer, Iván Illich, Xavier Zubiri, Ignacio Ellacuría, Gustavo Esteva, Lanza del Vasto, entre otros. Propuse comprender el conocimiento místico como un saber performativo que se realiza al ejercerlo. Lo definí como un “dinamismo vital de apertura radical al Misterio”, y argumenté que, al caracterizarse por una especial apertura a la misteriosidad de la realidad, al cuerpo, a la encarnación y a la apófasis, resultaba de hecho un saber dinamizado desde la fe y la confianza que formaba parte de la insurrección en curso.

Segunda entrega: Religarnos

Para la segunda investigación, la cual aparecerá bajo el título *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*, me propuse continuar con la misma problemática, pero ahora centrada en una crítica expresa a la religión entendida como un entramado ideológico que, cual mito, opera a través de la idea de que todo aquello que el ser humano crea es mejor que lo que la vida ofrece según sus

ritmos propios. Acuñé el término “artificialeza”, que, aunque lo comparto con el arte, significa en mis investigaciones algo muy particular: la pretensión humana por construir un mundo paralelo y distópico a su propia imagen y semejanza. En esta investigación profundizo todavía más en los análisis sociopolíticos de raigambre illichiana, los cuales, además del propio Illich, cuentan con autores como Gustavo Esteva, Roberto Ochoa, Leopold Kohr, Karl Polanyi, Jean Robert y otros. Mi argumento principal es demostrar que la religión implanta, a partir de la conversión en un monopolio radical, la pretensión de un mundo artificial de corte patriarcal, colonial y capitalista.² Frente a esto, recuperando las propuestas de luchas autonómicas, propongo que, al igual que se sale de la sustantivación del monopolio radical a través de la verbalización de la esfera cotidiana en cuestión (por ejemplo, hablar de sanar en lugar de salud o de aprender en lugar de escuela), para liberarnos del monopolio radical de la religión es necesario recuperar el verbo religarnos. Además de los autores ya citados, en esta segunda investigación vuelvo a retomar mi definición de mística del libro anterior. Agregó también el estudio de las ideas de Abdennur Prado, María Corbí, Claudia von Welhof, Sylvia Marcos, Vanessa Pérez Gordillo, Nietzsche, Aristóteles, Francis Bacon y Carlos Mendoza-Álvarez, entre otros.

Tercera entrega: Incertidumbre radical

Finalmente, la tercera investigación, la cual presentaré con mayor detalle, puesto que apenas está en germen, quiere llevar la crítica a un ámbito que parece particularmente pertinente, no solo por su relevancia actual, sino también por su intersección entre la mística, la filosofía y la política. Estoy hablando del tema de “la incertidumbre”. Incluso algunos años antes de la pandemia global de covid-19, el término incertidumbre comenzaba a ser más recurrente en campos como el urbanismo, la psicología, la economía (aunque este, como señalaré más adelante, es de hecho su ámbito propio), la espiritualidad y la política, entre otros. Con el advenimiento de la pandemia, la palabra incertidumbre adquirió una actualidad sin precedentes. Meses antes de dicho suceso, yo había reflexio-

² Aquí entiendo religión ya no de la forma amplia y general en la que antes la entendía, sino de la forma particular en que la desarrollo en el trabajo mencionado.

nado sobre la pertinencia de pensar la incertidumbre radical dentro de este esfuerzo de investigación, por lo que estaba atento al tema cuando de pronto comencé a encontrar la palabra incertidumbre en todo tipo de espacios, como blogs, podcast, cursos, libros y conferencias. Me convencí, pues, de que se trata de un tema sin duda urgente a pensar filosóficamente.

Con todo, hay que decir que la incertidumbre es la desembocadura natural de esta trilogía, la cual comenzó con la pregunta por la posibilidad de un saber místico desde la fe y la confianza, más allá de la epistemología hegemónica de la certeza y la seguridad. Después de realizadas las dos primeras investigaciones, me doy cuenta de la centralidad de dicho problema para mi proyecto, puesto que la certeza ha sido de hecho la piedra angular de la filosofía moderna y sus aspiraciones. Propongo a continuación un primer esbozo que busca dibujar las líneas generales por donde se realizará esta tercera investigación.

Me di cuenta de que el “boom de la incertidumbre” se refería, en realidad, a la caída de ciertas certezas modernas; es decir artificiales y construidas por los andamiajes sociales de dicho proyecto. Para decirlo con mayor claridad, el grueso de ejemplos que encontré partía de constatar que aquellas instituciones en las cuales por años nos habíamos apoyado y en que confiábamos, estaban colapsando. La crisis de la covid ha sido en realidad una crisis hospitalaria, lo mismo que económica. Quienes hablan de incertidumbre se refieren a que la ciencia médica no ha logrado dar con la cura, que los hospitales no necesariamente podrán atender todos los casos, que los negocios pueden cerrar, que no se sabe si volveremos a las aulas escolares, que si será prudente o no viajar... Sí, en el fondo está la incertidumbre de la muerte, pero ¿no es esa nuestra única certeza? La incertidumbre que ahora impera es fruto del derrumbe de las certezas modernas, las cuales forman parte de lo que he llamado artificialeza, que a su vez consiste en lo que entiendo ser un mito desencarnado y religioso (esto según lo trabajé en la segunda investigación). En realidad, esta crisis puede ayudarnos a abrir los ojos a nuestra verdadera condición, la de la incertidumbre radical, que consiste en el hecho de que la vida es eso, incertidumbre.

Continué reflexionando en torno a estos puntos cuando percibí que, en lugar de asumir la incertidumbre radical, se buscaba construir nuevas certezas artificiales (como las vacunas). Algo me pareció curioso respecto del modo como se

relacionan dialécticamente la certeza y la incertidumbre. Cuando por fin comprendí mejor dicha relación fue cuando estudié más a fondo la crítica illichiana a la escasez y me di cuenta de que de hecho el binomio certeza/incertidumbre, por lo menos en la filosofía moderna, era en realidad un término económico. A partir de este punto me fue posible plantear los cimientos sobre los cuales edificaré el tercer tomo de la investigación.

Parto de la hipótesis illichiana (en adelante, cuando me refiero a illichiano no hablo exclusivamente de Iván Illich, sino de toda la tradición que lo enmarca) de que la modernidad es económica, que la economía es la episteme o el lenguaje propiamente moderno. Mi tesis es que existen por lo menos dos tipos de incertidumbre: una artificial y propiamente económica, y otra radical o mística. La primera se construye a partir de los presupuestos de la filosofía moderna en su afán por instaurar la artificialidad de una vez por todas. La segunda, en cambio, se dinamiza desde la escala humana, la apertura radical al Misterio y los sentidos comunitarios del cuidado de la vida. Veamos unas primeras aproximaciones a ambas.

La economía moderna asume como propia la lucha contra la escasez. Se define como el arte de administrar bienes escasos para un deseo humano infinito. Frente a la escasez postula la abundancia como método para superar los males de esta. Produciendo lo necesario es como lograremos amenguar las tragedias creadas por la escasez. Sin embargo, como muestran los análisis illichianos, la escasez no es algo dado. Contrario a algunos análisis marxistas (Echeverría, 1997, pp. 138-139), Illich considera que la escasez es en realidad el producto del despojo, un mecanismo artificial fruto de las propias relaciones sociales. Dicho de otro modo: el valor es fruto del desvalor, algo que ya había sido denunciado por Rosa de Luxemburgo. Por lo tanto, la escasez es en realidad la coartada que la economía moderna necesita para producir, una coartada que ella misma crea. El principio de escasez se convierte, además, en la mentalidad propia de los modernos, bajo la cual operan en cada una de sus relaciones y ámbitos. Illich, en una conversación con David Cayley (2021), señala que el *riesgo* —el cual está profundamente relacionado con la escasez, según demuestra Ulrich Beck (1998)— es “the most important religiously celebrated ideology today” (p. 22).

La escasez se contraponen a la suficiencia, ese principio tradicional según el cual se puede vivir compartiendo lo que se tiene.

Pues bien, la escasez se presenta en la lógica económica como un momento negativo de una relación dialéctica con la abundancia: superaremos la escasez para llegar a la abundancia. Sin embargo, lo que finalmente pasa es que para generar abundancia es necesario producir escasez, pues son mutuamente dependientes. La escasez no es ya un momento negativo superable, sino la positividad y la totalidad de la lógica económica. Su producir abundancia es, en realidad, producir más escasez.

Mi argumento es que lo mismo sucede en la filosofía moderna, pero en términos de certeza e incertidumbre. Mi hipótesis es que la incertidumbre es a la filosofía moderna lo que la escasez a la economía, por lo que la certeza sería a la primera lo que la abundancia a la segunda. Me parece que el hecho de que en la ciencia se hable del “principio de incertidumbre”, mientras que en la economía la incertidumbre es un concepto importante, supera la mera casualidad. Del mismo modo que la economía moderna parte de una lucha contra la supuesta escasez preindustrial, así, la filosofía moderna también quiere superar el estado de ignorancia e incertidumbre premoderno. Esta era la pretensión de Descartes y su duda metódica, por medio de la cual quería encontrar un conocimiento claro y distinto resistente a toda duda. La incertidumbre, la duda, el cuestionamiento, se presentan, entonces, en filosofía moderna como un mero momento negativo que hay que cruzar y superar para alcanzar la certeza, lo que en economía sería la abundancia. Pero, al igual que en la economía la escasez termina por convertirse en el todo, así también una incertidumbre artificial acaba por implantarse como el tono general en la filosofía moderna. En otras palabras, se parte del no-saber para superarlo con un saber (por más humildad que se aparente, la concepción moderna del conocimiento siempre quiere salir de un no-saber, importa poco si el saber que buscan sea humilde o soberbio), pero para poder seguir produciendo certezas se necesita seguir aumentando la incertidumbre.

En aras de superar la “ignorancia” premoderna, la filosofía moderna ha dislocado al ser humano al destruir sus sentidos comunitarios, narrativas, mitos y saberes que significaban la vida y, sin eliminar por ello la incertidumbre, la hacían vivible y llevadera. En su fracaso por alcanzar certezas claras y distintas

de una manera total, lo que la filosofía moderna ha provocado en realidad es más y más incertidumbre, pero una que ya no puede ser sostenida gozosamente y con sentido a partir de las narrativas comunitarias como culturas y religiones. Todo lo contrario, como resultado tenemos una lucha inacabable por forjar ciertas certezas artificiales en nuestra vida moderna, las que penden de un hilo y tambalean a la mínima sacudida, como demostró la covid.

Pero esto no es un fracaso sin más de la pretensión moderna de certeza, sino el proceso mismo de su lógica. Al igual que en la economía la escasez se vuelve el todo no solamente por el fracaso del sueño de la abundancia sino también por el hecho de que para producir abundancia es necesario producir más escasez, y así hasta el infinito, también la filosofía moderna gira y gira en la misma rueda de hámster aspirando a la certeza, pero en realidad produce más incertidumbre. Crea sus instituciones que son contraproductivas: producen más incertidumbre que certezas. Repito, una incertidumbre artificial, ya que es fruto del propio sistema.

Ahora bien, para salirnos de este carrusel interminable es necesaria una crítica radical a estos principios. Mi intención es releer el proyecto illichiano de una crítica a las certezas modernas como una crítica a la modernidad en tanto imperio de la certeza contraproductiva. Es decir, no es que haya que superar las certezas modernas para construir otras, sino que la crítica a las certezas modernas es la crítica a la civilización de la certeza. Esta civilización tiene su correlato, como ya planteaba Panikkar, en la seguridad. La seguridad es a lo social lo que la certeza es a la filosofía. Si en la segunda vimos a Descartes, en la primera habría que recuperar a Hobbes. Este creó todo su andamiaje del Leviatán con la aspiración de, ante la inseguridad del estado de todos contra todos, forjáramos un Estado soberano que creara seguridad. Pues bien, no solo ha sucedido lo contrario, sino que, del mismo modo que la abundancia va hacia la escasez en economía o la certeza hacia la incertidumbre en filosofía, la seguridad moderna va hacia la inseguridad. Necesita reproducir inseguridad para seguir aspirando a la seguridad.

¿Qué aspectos nos aporta la mística en esta discusión? Me parece que la mística, o la incertidumbre radical en términos místicos, representa un paradigma disruptor de esta lógica. Nishitani Keiji, por ejemplo, ofrece una lectura crítica

de Descartes, y junto con él a la tradición moderna, por considerar que se quedó corto en su duda metódica. Según este filósofo japonés de la Escuela de Kioto, la duda metódica cartesiana se vale de la duda, pero solo para salir de ella, reduciéndola a una herramienta metodológica. No se atreve, dice Nishitani, a quedarse en la duda. Inspirado en la tradición del budismo zen, Nishitani (2017) propone “quedarse en la gran duda”, habitar la duda como recurso filosófico (p. 55). Este esquema filosófico es propio de algunas tradiciones orientales (Sevilla, 2108), pero también del apofatismo de la mística cristiana presente en autores como Dionisio Areopagita, el autor de la Nube del No-saber, el Maestro Eckhart y Juan de la Cruz.

La incertidumbre mística se presenta, por lo tanto, totalmente distinta a la artificial promovida por el principio de escasez. En la mística, la incertidumbre no es un mero momento negativo que se quiera superar y, sin embargo, se supera en tanto negatividad abriendo la posibilidad a la potencia de la experiencia mística. Se trata de aquel vaivén sanjuanista de la nada para llegar al todo. Más no para “superar” o “derrotar” esta nada, sino para habitarla y vivir ahí la plenitud.

Pero, así como la incertidumbre artificial se encarna y materializa en, y a partir de, lógicas sociales de producción, sociabilización, subjetivación, etc., ¿tiene la incertidumbre mística una dimensión sociopolítica? Recuperando mis reflexiones del primer libro de la trilogía, considero que el saber místico es performativo y que se vive a partir de modos muy concretos de estar en el mundo. En otras palabras, la mística no ha de entenderse como una experiencia individual, sublime e incorpórea, sino como una manera concreta de vida a la cual he denominado “dinamismo vital de apertura radical al Misterio”.

Conclusiones

¿Qué surge, entonces, como fecundación entre la filosofía y la espiritualidad más allá de la mera filosofía de la religión? No un puro análisis filosófico del hecho místico que amplíe los horizontes de la filosofía, sino la transmutación de la filosofía toda en un saber performativo que transforma a la persona y al colectivo en aras de encarnar la sabiduría en la cotidianidad.

Esto no tendría por qué rechazar la capacidad analítica que ha ganado la filosofía en su versión más académica o intelectual. No estoy abogando por una

simple espiritualización de la filosofía que termine convirtiendo a esta última o en autoayuda o en la recapitulación de dogmas teológicos o metafísicos. La filosofía crítica al puro ejemplo de Kant, Hegel, Marx o Nietzsche tiene mucho que aportarnos. Perder la capacidad analítica y crítica que nos ayuda a comprendernos mejor y a nuestro entorno sería igual de catastrófico que el extremo de la pura especulación abstracta que jamás se hace vida.

Lo que intenté presentar en este ensayo fue una crítica a la filosofía de la religión a través de una fecundación muy concreta entre la filosofía y la espiritualidad; a saber, la sabiduría de vida que podemos cultivar en medio del colapso civilizatorio que acontece. Una filosofía que recupere su rasgo de espiritualidad ha de convertirse en un saber performativo, práctico y cotidiano, sin que por ello deje de lado los análisis serios acerca de la realidad. Por el contrario, puede empatar a la perfección la contemplación de lo real con los estudios estructurales de ella, la crítica deconstructiva con el conocimiento práctico, el silencio con la denuncia, la escritura con el trabajo manual..., la oración con la construcción de otro mundo posible.

Bibliografía

- Achondo Moya, P. P. y González Gómez, E. (2022). *Los llamo amigos. Conversaciones para recuperar la amistad como tejido de vida*. Santiago: San Pablo.
- Arboleda Mora, C. (2012). El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía. *Escritos*. Medellín, Colombia, vol. 20, núm. 45, julio-diciembre, 257-273.
- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bhaktivedanta Swami Prabhupada (2008). *El Bhagavad-gita tal como es*. España: The Bhaktivedanta Book Trust International.
- Cayley, D. (2021). *Ivan Illich. An Intellectual Journey*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Davies, O. y Turner, D. (2002). *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*. Cambridge: University of Cambridge.

- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.
- Esteva, G. (2013). La insurrección en curso. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Raúl Ornelas (Coord). México: UNAM.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Gómez, A. E. (2019). La inversión de la intencionalidad y su alcance liberador en América Latina. *Cultura de Guatemala*, cuarta época: año XL, vol. 1, enero-junio 43-59.
- (2020). *Encuentro, Re-ligación y diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-Re-ligioso*. Guadalajara: Samsara.
- y Morales Arizmendi, A. (2021). El concepto de inversión de la intencionalidad en Juan Martín Velasco. *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*. 29, 205-213.
- y ——— (2021). La mística de la inquietud. De la inversión de la intencionalidad a la vida conmovida. *Revista de Espiritualidad* 80, 529-561.
- Illich, I. (2019). *Los ríos al norte. Conversaciones con David Cayley*. México: Aliosventos.
- Janicaud, D., Courtine, J. F., Chrétien, J. L., Henry, M., Marion, J. L. y Ricoeur, P. (2000). *Phenomenology and the “Theological Turn”*. New York: Fordham University Press.
- Kant, Immanuel. (2020). *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.
- Keiji, N. (2017). *La religión y la Nada*. Nagoya: Chisokudo.
- Lacoste, J. Y. (1984). Expérience, événement, connaissance de Dieu. *Nouvelle Revue Théologique*, 106, 834-861.
- Lanza del Vasto (1954). *Peregrinación a las fuentes*. Buenos Aires: Sur.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pablo Maroto, D. (1979). *Amor y conocimiento en la vida mística*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española.

- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.
- Sevilla, H. (2018). *Espiritualidad filosófica. El paradigma de la vacuidad en Nāgārjuna, Samkara y Nishitani*. Barcelona: Kairós.
- Velasco, J. M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trota.
- Xirau, R. (2008). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.

Dios es un ente absolutamente infinito: La dimensión egoísta del conatus y el bien común en Spinoza

Jesús Aldalay Álvarez Campos

El que es infinito, todo lo recibe infinitamente.
Friedrich Hölderlin, *La muerte de Empédocles* (2001, p. 118).

Introducción

El sistema de Baruch Spinoza ha sido objeto de numerosas interpretaciones —a veces bastante distintas entre sí— a lo largo de la historia del pensamiento.¹ Lo cierto es que, a pesar de las recepciones y lecturas llevadas a cabo por diversos movimientos intelectuales y autores sobre el pensamiento de Spinoza, es innegable que uno de sus pilares fundamentales es la identificación de Dios (*Deus*²) con la naturaleza (*natura*) y, al mismo tiempo, con la única sustancia (*substantia*), la cual nos dice Spinoza al principio de la *Ética demostrada según el orden geométrico* (desde ahora *Ética*), al ser absolutamente infinita, consta de infinitos atributos (*attributa*) e infinitos modos (*modi*). Toda la realidad es, para Spinoza, en Dios y por Dios.

La tesis principal de este trabajo es que en el despliegue de la absoluta infinitud de Dios, a través de sus atributos y modos, en tanto que estos últimos se encuentran en una “infinita red de interconexión causal entre el todo y las

¹ Quisiera agradecer al doctor Alejandro Fuerte por invitarme a dar las dos ponencias sobre Spinoza que antecedieron a este escrito, así como a escribir el presente trabajo. También agradezco a mis padres por la atenta lectura de este texto y sus acertadas observaciones.

² Los conceptos en latín los extraemos de la edición bilingüe de la *Ética* a cargo de Pedro Lomba, editada por Trotta. Dicha edición será también la que citemos (en la forma oficial de citar la *Ética*) en el presente trabajo.

partes”³ (desde ahora “interconexión causal”), es uno de los ejes fundamentales que permiten afirmar tanto la dimensión egoísta del *conatus*, como la concepción spinoziana⁴ del bien común en la *Ética*, sin contradecirse mutuamente y complementándose una a otra.

La pregunta rectora de este trabajo es: ¿Cómo Spinoza puede hablarnos de autopreservación egoísta del *conatus* individual y, al mismo tiempo, su filosofía ética puede apelar a un bien común? Nuestra respuesta es que dichas posturas no solo no son contradictorias, sino que incluso son éticamente complementarias, gracias a la tesis de la “interconexión causal” dentro del sistema de Spinoza.

Argumentaremos lo anterior a partir de cuatro momentos: 1) Expondremos los conceptos metafísicos de sustancia, atributo y modo, así como la tesis spinoziana de que estos últimos se encuentran en una infinita red de “interconexión causal”. 2) Delinearemos la dimensión egoísta del concepto spinoziano de *conatus*. Para ello, primero nos detendremos en exponer los argumentos de Spinoza para negar el “ficticio libre albedrío humano”. 3) Expondremos la concepción spinoziana de la razón (*ratio*) y los afectos (*affectum*), y la forma como estos explican el concepto spinoziano del bien común. 4) Argumentaremos cómo la “interconexión causal” logra, en el sistema spinoziano, afirmar tanto el carácter egoísta del *conatus* como la búsqueda del bien común, sin que ambas tesis se contradigan, y mostrando que ambas se complementan entre sí.

³ A este rasgo del pensamiento de Spinoza se lo ha llamado “determinismo causal”, o *necessitarianism* en la literatura anglosajona; este último es un término más preciso, en nuestra opinión, al hacer hincapié en la intrínseca necesidad que existe entre una causa y un efecto en un sentido *metafísico*, en el sistema de Spinoza. Como sigue siendo un motivo de intenso debate académico definir cuánto se puede hablar de determinismo en un sentido *moral* en Spinoza, vamos a optar por llamar a esta necesaria e infinita concatenación de causas y efectos de los modos como “interconexión causal”, puesto que no pretendemos entrar en dichas discusiones ni comprometernos teóricamente con una postura u otra al respecto.

⁴ Seguimos a Marilena Chauí al usar la palabra *spinoziano* para referirnos al que consideramos que es el pensamiento propiamente de Spinoza, diferente de *spinozista* y *spinozismo*, palabras que caracterizan la imagen peyorativa de la filosofía de Spinoza, o lo que se suele considerar que es la obra de Spinoza en tanto doctrina (Cfr. Chauí, 2020, p. 467).

1) *Ens absolute infinitum*: Dios, atributos, modos y la interconexión causal

Para Spinoza lo que existe, lo que *es* en un sentido metafísico, es una única sustancia, así como pretende haberlo demostrado a lo largo de las primeras proposiciones de la *Ética* y después de haber definido el concepto de sustancia como aquello que es concebido por sí y que no necesita de otra cosa para existir (*Cfr.* E1Def3). Es en la quinta proposición donde Spinoza puede afirmar con rotundidad que: “En la naturaleza no pueden darse dos o más sustancias de la misma razón o atributo” (E1P5).

Demostrando que solo puede existir una sustancia, y habiendo postulado en la definición número 6 de la primera parte que Dios es “una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (E1D6), procede Spinoza a sostener en la proposición 15 de la primera parte de la *Ética* que: “Todo cuanto es, es en Dios, y *nada puede ser ni ser concebido sin Dios*” (E1P15) [Las cursivas son nuestras]. Con esto, Spinoza afirma que cuanto existe existe en una plena y absoluta *unidad*, la cual es la sustancia o Dios. Nada hay y nada es concebible al margen de Dios. Cabe recordar las apropiadas palabras de Wienpahl: “La intuición capital de [Spinoza] fue la de unidad” (1990, p. 107).

Sin embargo, no basta en el pensamiento de Spinoza afirmar la absoluta identidad de todo: i) Siendo que la realidad se nos presenta como múltiple, ¿cómo es que la única sustancia puede diversificarse de manera infinita a través de los infinitos atributos de los que consta? ii) ¿De qué manera esta es la razón suficiente⁵ de toda la pluralidad de entes que existen, y cómo al mismo tiempo tienen una esencia unitaria? Si todo *es* en y por la sustancia, se exige entonces, que todo mantenga una unión intrínseca. iii) Por lo tanto: ¿De qué clase es dicha unión?

Para poder ir contestando estas preguntas, regresemos a la definición de atributo: “aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia” (E1Def.4). A su vez, cada uno de estos atributos expresa una esencia eterna e infinita (*Cfr.* E1P11). Aun si Dios consta de infinitos atributos,

⁵ Para un interesante análisis de cómo puede entenderse la función indispensable del “principio de razón suficiente” en Spinoza, con el fin de mostrar que todo lo que existe está relacionado causalmente entre sí de manera necesaria, véase Lin (2018, p. 152).

nuestro intelecto finito solo puede reconocer dos: pensamiento (*cogitatio*) y extensión (*extensio*).

Con esto, Spinoza no solo pretende superar el sistema de Descartes ni llevarlo a sus últimas implicaciones,⁶ sino radicalizar en su propio pensamiento el hecho de que no existe algo que no encuentre su esencia en Dios. Este se manifiesta tanto como una cosa pensante como una cosa extensa. Tampoco hay una jerarquía ontológica entre estos atributos. Paralelamente, todo es pensamiento, extensión y una infinitud de atributos que no podemos captar por medio de nuestro entendimiento limitado. Como explica Luciano Espinosa en su estudio introductorio a la *Ética*:

En ambos planos se trata de conjugar la unidad y la diferencia, lo uno y lo múltiple: el ser absoluto existe en infinitas dimensiones y el individuo finito es también su fruto unitario, en su nivel, constituido de muchas maneras “paralelas” a la vez (E2P7S), que son sus modos o aspectos correlativos. No cabe concebir más riqueza ontológica (el todo plural o heterogéneo), tanto en su densidad como en su variedad distributiva (las partes-modificaciones conformadas cada una por múltiples modos), para afirmarlo sin restricciones (Spinoza, 2014 a, p. XLV).

Lo que existe no se puede reducir a un atributo o a otro,⁷ y a la vez, lo que permite la individuación de los entes particulares y finitos constituidos de *aspectos correlativos*, es el concepto spinoziano de modos, los cuales, como define Spinoza más claramente en la demostración de la proposición 28, “nada son sino *afecciones* de los atributos de Dios” (E1P28D). Mientras que los atributos expresan una esencia eterna e infinita, y por lo tanto existen necesariamente al ser afecciones de la *Natura naturans*, los modos al ser *Natura naturata*, no se conciben en sí y por sí, y su esencia no implica existencia por sí misma. Su esencia depende de la sustancia, pero Dios no depende de sus modos.

⁶ Como han sostenido desde bastante tiempo autores como Hegel (1955, p. 280).

⁷ Seguimos a Davidson (2005, p. 308), cuando nombra este aspecto del sistema spinoziano *conceptual dualism*: El pensamiento y la extensión son irreductibles entre sí.

Ahora nos detendremos brevemente en lo que Spinoza entiende por infinito (*infinitum*). Si bien distingue tres clases de infinito, a nosotros nos interesa la primera: se dice “infinito en su naturaleza”, aquello que se caracteriza por ser ilimitado, sea en su género, sea absolutamente. Lo ilimitado de los atributos pertenece a esta clase de infinito, pero ellos no lo son absolutamente sino en su género; lo único que es absolutamente infinito es Dios, pues existe por su propia necesidad y es completamente indeterminado (no le va a su esencia ninguna negación). Con respecto a la distinción entre infinito en su género e infinito absolutamente (ambos perteneciendo a la clase infinito por naturaleza), Steven Nadler explica que:

A bodily substance can be limited only by another bodily substance. But if, as IP5 implies, there is just one bodily substance, then that bodily substance is unlimited and is thus infinite in its kind. It does not follow, however, that the bodily substance is absolutely infinite or unlimited, since there may be much of reality that does not belong to its nature. By contrast, something is absolutely infinite if every possible positive reality belongs to its nature (...). *An absolutely infinite being encompasses everything that is real* (Nadler, 2006, p. 67) [Las cursivas son nuestras].

Frente a los atributos y aún más radicalmente frente a los modos, Dios es absolutamente infinito e indeterminado a obrar por otro: como consecuencia, la única existencia que no necesita de otra es la de Dios, y por lo tanto es libre. Los modos, en cambio, siempre están determinados por Dios y, siendo finitos, no solo

son distintos y negativos,⁸ entre sí, sino también están supeditados a una red de causas y efectos interconectados *ad infinitum*, al ser estos nada más que afecciones diversificadas e individuadas de manera infinita de los atributos. Como dice el propio Spinoza en su epístola 32: “Por conexión [*coherentia*] de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe mínima contrariedad entre ellas” (Spinoza, 1988 a, p. 236). Más adelante afirma que:

De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada (...) sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones (*Ibid.*, p. 237).

La relación que existe entre los modos y sus infinitas *determinaciones* causales es esencial en el sistema de Spinoza, pues explicita cómo Dios se diversifica a través de su infinitud. En este aspecto, Deleuze (2006, p. 107) y Della Rocca (Melamed, 2018, p. 109) concuerdan en que la relación de inherencia de los modos a Dios se identifica plenamente con la relación causa-efecto que existe entre todos los modos en su propia interconexión y Dios: a este aspecto del sistema de Spinoza es lo que llamamos “interconexión causal”. De igual manera,

⁸ Consideramos en este trabajo que el carácter negativo de las determinaciones de los modos, junto con el carácter positivo de la distinción entre ellos, es igualmente importante, frente a las afirmaciones de Hegel en boca de Deleuze y del propio Deleuze (*Cfr.* 2006, pp. 22 y 110-113). En este aspecto estamos de acuerdo con Nadler (2020, p. 143). No solo hay una distinción positiva entre los modos, sino también, como Spinoza le hace notar a Jeller en su epístola 50, “la determinación es negación” (Spinoza, 1988 a, p. 309), y lo único que es absolutamente indeterminado (se nos dice a lo largo de la *Ética*); esto es: que no tiene rasgo de negatividad al ser libre, es Dios. Hacemos notar esto porque consideramos que la relación entre determinación-distinción, negatividad y positividad sirve en el sistema de Spinoza como un importante elemento teórico para hacer inteligible el rasgo egoísta del *conatus*, como expondremos en la siguiente parte de este trabajo.

Pedro Lomba identifica la esencia supeditada del humano a la *Natura naturans*, con su actuar y padecer en dicha interconexión infinita del todo con las partes:

El hombre no es un ser sustancial, sino una modificación finita de esa Sustancia necesariamente única cuya esencia o naturaleza es su propia potencia, y que por ello el hombre, como toda cosa singular existente en acto, es modificación finita de esa potencia, esto es, a la vez causa y efecto de otras cosas singulares (es, actúa y padece necesariamente *dentro de la infinita red de determinaciones causales a que hemos de llamar Dios, Sustancia o Naturaleza*) (Spinoza, 2020, p. 23) [Las cursivas son nuestras].

Ahora podemos recalcar más claramente dos aspectos relevantes sobre los principios metafísicos en Spinoza y contestar a las preguntas antes aducidas:

- 1) Dicha infinita red de determinaciones causales; esto es, la “interconexión causal”, es la tesis spinoziana que permite explicar cómo la realidad, siendo una sustancia, se manifiesta como múltiple al diversificarse pluralmente de manera infinita, y, al mismo tiempo, cómo mantiene una latente unidad ontológica al ser la esencia individual de cada ente que existe, una modificación de la sustancia. Como se señaló, la razón suficiente de todo lo que existe se ve explicitada en la “interconexión causal” de los modos. Todo lo que existe tiene una causa racional que lo antecede. Esto responde a las preguntas I y II antes aducidas.
- 2) Esta a su vez, le permite a Spinoza reafirmar (porque ya estaba presupuesto en las primeras definiciones de la *Ética*) el hecho de que lo único que no está supeditado por otro a obrar y que es causa de sí es Dios (puesto que es lo único absolutamente infinito), y por lo tanto es libre, mientras que los atributos son solo infinitos en su género, y los modos individuados y finitos están totalmente determinados por el entramado de causas y efectos de los que son partícipes. A la pregunta III respondemos: la clase de relación que guardan los entes entre sí, en medio de la sustancia, es de una infinita “interconexión causal”.

De estos dos rasgos del sistema spinoziano podrán desprenderse los argumentos que nos permitan demostrar cómo es que la “interconexión causal” es la tesis spinoziana que permite afirmar la dimensión egoísta del concepto de

conatus y la búsqueda de un bien común sin contradecirse mutuamente, y a su vez mostrando cómo ambas posturas se complementan, como veremos en la última parte de este trabajo.

2) La negación del libre albedrío humano y la dimensión egoísta del concepto de *conatus*

Como se señaló anteriormente, lo único libre es Dios. Es causa de sí mismo, y no está coaccionado por ninguna otra cosa para obrar al ser absolutamente infinito. Los modos, por otro lado, están determinados por una infinitud de causas, y están diversificados de la manera más plural posible al ser distintos y diferentes entre sí. De esto se sigue que los modos no tienen ninguna facultad absoluta. Como afirma Spinoza en la proposición 48 de la segunda parte de la *Ética*: “No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente está determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito” (E2P48).

Posteriormente, Spinoza afirma en el corolario de la proposición 49 que: “La voluntad y el intelecto son uno y lo mismo” (E2P49C). De manera polémica contra el sistema cartesiano que afirmaba un “imperio dentro de otro imperio”, Spinoza considera que el intelecto (*intellectus*) y la voluntad (*voluntas*) en los humanos son uno y el mismo (pues Dios es pensamiento y extensión), y ambas facultades (que son una y la misma) se encuentran supeditadas a la infinitud absoluta de la *Natura*. Somos parte unitaria de un imperio mayor, una causa más, determinada por otras infinitas causas que desconocemos. Por lo tanto, no somos libres. Spinoza no lo podría explicar mejor que en su carta 58:

Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose (...) Aún más, conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza, cuanto puede, por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan solo es consciente de su *conatus* y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en su movimiento no es sino que así lo quiere. Y esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y

que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados (Spinoza, 1988 a, p. 337).

Los humanos creen ser libres de querer, más no saben por qué quieren lo que quieren. Somos arrastrados por estas causas que nos determinan (y aquí recordemos que “toda determinación es negación”), teniendo simplemente conciencia de nuestros apetitos y esforzándonos por saciarlos creyendo que eso es lo mejor para nosotros. Este constante esfuerzo de perseverar cada uno en su propia esencia es lo que Spinoza llama *conatus*. ¿Cómo entiende Spinoza dicho concepto? En la tercera parte de la *Ética* Spinoza, en la proposición número 6, nos dice que: “Toda cosa se *esfuerza*, en cuanto está en ella, por *perseverar* en su ser [Unaquaeque res, quantum in se est, in suo ese *perseverare conatus*]” [Las cursivas son nuestras] (E3P6).

Todo ente individuado, en tanto es un fruto unitario de la pluralidad de la sustancia, se esfuerza por maximizar su potencia⁹ (*potentia*); esto es, su capacidad de actuar y no solo de padecer, respecto de lo que la esencia de cada uno considera que es apto para sí misma, y por lo tanto *desea*. Como señala el propio Spinoza: “El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre, en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada” (E3AD1). Aunque creamos que algo es bueno en sí mismo, y perseveremos en encontrarlo, no deseamos eso porque sea bueno, sino, como explica Spinoza “lo llamamos *bueno* porque lo deseamos” (E3P39S).

⁹ En la traducción de las obras completas de Spinoza en inglés por Curley (Spinoza, 1985, p. 501), la palabra *potentia* (E4Def7) se traduce por *power*, que igualmente en la lengua española (*poder*), alemana (*Macht*) y latina (*potestas*) se relacionan con el dominio sobre otros. En la traducción alemana de la *Ética*, la palabra *potentia* se traduce como *Vermögen* (Zeno.Org, 2022) (E4Def7), emparentada con el verbo *mögen* (desear, querer) y con *Fähigkeit* (capacidad para hacer algo). Igualmente, la palabra *potencia* en español (que usa la traducción de Lomba de *potentia*) es definida por la RAE como: “capacidad para ejecutar algo o producir un efecto” (DLE, 2020). Tanto la traducción en español de la palabra *potentia* como la alemana resaltan el hecho de que la *potentia* se emparenta con la *capacidad* para producir o hacer algo, y también el hecho de que esa capacidad está en concordancia con el *deseo*, más que con el dominio sobre eventos o personas. Esto es importante de recalcar para entender mejor el concepto de *conatus*.

Así como Dios se despliega de infinitas maneras individuadas (modos), diferentes y distintas entre sí, cada modo busca *preservar* en su ser, maximizar su potencia de manera distinta. Como expresa Steven Nadler en *Think Least of Death*:

The model of human nature is the human being that is most successful in its striving for power [*potentia*] and perseverance. It is the human being of maximal *conatus*. If every individual is, essentially and by its nature, striving to maintain its being and even increase its power then this condition of maximal power is the ideal toward which every individual naturally and necessarily —that is, objectively and by its nature— strives. A tree is striving to be a maximally powerful tree, and a giraffe is striving to be a maximally powerful giraffe (2020, pp. 28-29) [Las cursivas son nuestras].

Como se puede observar, todo ser, siendo un modo (humano o no humano), se esfuerza por maximizarse, todo ente individuado persevera por mantener su propia existencia a partir de lo que desea, y entre todos los modos, dichos deseos y esfuerzos son distintos y diferentes entre sí. Como el propio Spinoza afirma en la proposición 57 de la tercera parte de la *Ética*: “Un afecto cualquiera de un individuo discrepa del afecto de otro tanto cuanto la esencia de uno difiera de la esencia del otro” (E3P57).

En el esfuerzo que ejercen todos los modos por perseverar su propio ser, existe una profunda dimensión negativa y de diferencia (determinación). Es negativa y determinada desde el momento en que el deseo de cada modo *no es* el deseo del otro. Por ejemplo, el gozo que puede experimentar un melómano al escuchar una sinfonía es diametralmente diferente del gozo que puede experimentar un chef profesional al degustar su platillo favorito, y qué decir entre el gozo de un perro y el de una abeja. Es en esta *determinatio* en tanto *negatio* donde los modos, quienes no poseen facultades absolutas y están coaccionados por infinidad de causas, pueden diferenciarse de manera individuada en tanto a su *conatus*. Como *Natura naturata*, hay tanta disparidad de deseos como individuos existiendo.

Sin embargo, también existe una profunda dimensión positiva (distinción) entre los *conatus* individuados. Para Spinoza, sea el esfuerzo que sea, *todos* sin excepción, perseveran por maximizar su propia potencia de obrar. Esto es, todos buscan lo que creen que es mejor para sí, y todo ente rehúye de aquello que lo haga peligrar y lo coaccione a padecer o destruirse. El árbol evitará todo aquello que no lo permita tener frondosas y verdes hojas, al igual que un humano evitará aquello le impida conseguir lo que juzga como bueno (lo que *desea*), aun si entre el gozo de un árbol y un humano (y a su vez entre otros humanos) existe un infinito océano de diferencia.

Todo lo que existe lucha por sobrevivir de la mejor manera posible. Por más que busquemos lo “peor”, nunca lo buscaremos *qua* peor en sí, sino convencidos de que nos hará sentir satisfechos y potentes. La búsqueda de la “autodestrucción” en sí es una *contradictio in adjectio*.

A partir de estas consideraciones podemos delinear el carácter egoísta del concepto spinoziano de *conatus*. Nuestra caracterización está en concordancia con la interpretación de Nadler a la que él llama *psychological egoism* (2020, p. 130). La teoría del *conatus* puede entenderse sin contradicción alguna como cierta forma de “autopreservación” o “automantenimiento”, como ha sido entendida desde hace tiempo por autores como Benett o Hampshire (Cfr. Bennett, 1990, p. 253-257), y más recientemente por Della Rocca (Cfr. 2008, pp. 159-160), quienes afirman, junto con Nadler, que Spinoza parte del supuesto de que el egoísmo —en un sentido no-peyorativo, sino haciendo alusión al hecho de que la búsqueda de la “autopreservación” nunca podrá estar al margen del deseo individual— es la condición necesaria para entender el concepto de *conatus*.

Igualmente, Antonio Damasio en su profundo libro *En búsqueda de Spinoza*, hace hincapié en la dimensión tanto “egoísta” como “etológica” del *conatus* cuando dice: “¿Qué es el *conatus* de Spinoza en términos biológicos actuales? Es el conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones *internas* o *ambientales*, buscan tanto la supervivencia como el bienestar” (2016, p. 47) [las cursivas son nuestras].

Es importante hacer notar esto, porque el *conatus* individual de cada modo no existe aislado, sino se relaciona necesariamente con las potencias individuales de todos los demás modos. En la *Natura* spinoziana no podría haber seres

encarcelados en una realidad solipsista. Sin embargo: i) ¿Se puede hablar en Spinoza de alguna unión de los *conatus* en busca de un bienestar común? ii) ¿Puede uno llegar a acuerdos, en medio de una encarnizada lucha por la supervivencia de los *conatus* individuados? En la siguiente parte de nuestro trabajo responderemos estas preguntas.

3) *Homini igitur nihil homine utilis: Razón, afectos y el bien común*

A pesar de la pluralidad de *conatus* y su carácter egoísta, así como de la inmensa diferencia y distinción que existe entre los modos, Spinoza añade a su teoría ética otros dos elementos que permiten a los modos no solo ver por su propio bien, sino también unir potencias para llegar a acuerdos sobre *qué es mejor para todos*. Estos dos elementos son su concepción de la razón y de los afectos. A continuación, expondremos brevemente la concepción spinoziana del bien (*bonum*) y del mal (*malum*), así como la relación que mantiene con la razón y los afectos, y de qué habla Spinoza cuando menciona el bien común en la *Ética*.

Primero, es importante que exponamos las definiciones que da Spinoza en la cuarta parte de la *Ética* del bien y el mal: “Por bien entiendo aquello que sabemos con certeza que nos es útil” (E4Def1). Y más adelante: “Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que nos impide que nos apropiemos de algún bien” (E4Def2). Como se puede observar, Spinoza equipara el bien con lo que nos es útil (*utilis*). Y lo que nos es útil, para Spinoza, nos ayuda a maximizar nuestra potencia y nos brinda bienestar a partir del deseo consciente de lo que buscamos.¹⁰ Lo que es malo es aquello que nos impide, por lo tanto, maximizar nuestra potencia y “autopreservarnos” de manera óptima. Aquí seguimos en sintonía con la teoría spinoziana de *conatus* y su dimensión egoísta.

Sin embargo, es menester hacer notar que, así como no pueden existir facultades absolutas en los modos, tampoco existe bien o mal, utilidad o inutilidad, en sentido absoluto. Como dice el propio Spinoza en uno de sus primeros escritos, el *Tratado de la reforma del entendimiento*:

¹⁰ Seguimos a Deleuze (2006, p. 67) en esta interpretación de lo “útil” en Spinoza, identificándolo con lo “bueno”.

Hay que señalar que el bien y el mal solo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se pueda decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. Nada, en efecto, *considerado en su sola naturaleza*, se dirá perfecto o imperfecto; sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza (Spinoza, 2014 c, p. 102) [Las cursivas son nuestras].

Como se puede observar en la cita anterior, Spinoza “des-absolutiza” el bien y el mal, y estos están supeditados a los modos.¹¹ Lo único absoluto, hay que recordar, es la *Natura naturans*. Por lo tanto, lo que juzgamos como bueno o malo, perfecto o imperfecto, está supeditado a nuestra individual y egoísta potencia de obrar y autopreservarnos. Pero, ¿es que acaso Spinoza afirma un egoísmo radical en el cual todos estén en libertad de hacer lo que quieran, al ser todos no más que modos con *conatus* que buscan su utilidad? El propio Spinoza parecería decirnos esto incluso en el *Tratado político*:

Y así concluimos que no está bajo la potestad de cada hombre el usar siempre la razón, ni estar en la cumbre más alta de la libertad humana; y sin embargo, está bajo ella el que cada uno, en cuanto de él depende, intente siempre conservar su ser, y (porque cada uno tiene tanto derecho como fuerza tiene por su potencia) está bajo ella el que cualquier cosa que cada uno, sea sabio o ignorante, intenta y actúa, eso lo intenta y actúa por el derecho supremo de la naturaleza. De esto se sigue que el derecho y la norma de la naturaleza, bajo los cuales todos los hombres nacen y en gran medida viven, nada prohíben, a no ser lo que nadie desea o lo que nadie puede (Spinoza, 2014 b, pp. 354-355).

Sin embargo, como expresó Spinoza en la cita anterior, aunque no esté en nuestra potestad usar siempre la razón, podemos *usar* la razón. Nuestro *conatus*,

¹¹ Esta línea de pensamiento ya se encontraba bastante madura desde el brillante “borrador” de la *Ética* que escribió Spinoza alrededor de 1660: el *Tratado breve*. La expulsión del “bien” y el “mal” absoluto del sistema spinoziano, relegado a la particular naturaleza individuada de cada humano, es lo que le permite defender su polémico argumento de la imposibilidad de la existencia del diablo y los demonios (Cfr. Spinoza, 1990, p. 162).

que busca constantemente lo útil, puede verse potencializado por el “segundo género de conocimiento”; según Spinoza: la razón, la facultad que percibe “las cosas bajo una especie de eternidad” (E2P44C2). Respecto a la relación entre razón y utilidad, Jonathan Israel nos dice que:

Quando cada hombre busca su propio beneficio de acuerdo con la razón, los hombres son más útiles unos para otros y la vida social se desarrolla mejor. Pues cuanto más busca cada persona su propio beneficio y se esfuerza por preservarse, más dotada de virtud está, o lo que es lo mismo, mayor es su poder de actuar en concordancia con las leyes de su propia naturaleza, esto es, de vivir según la guía de la razón (2012, p. 301).

Es la razón en el sistema de Spinoza la que permite armonizar los *conatus* y lograr en un primer momento que la ética spinoziana no se quede en un egoísmo ético radical —contestando así a la pregunta I de la parte anterior—, sino que la razón puede unir los esfuerzos en una utilidad común, a partir de la búsqueda de lo que es mejor para uno mismo *qua* modo, sabiendo que, en una sociedad de modos racionales que también buscan lo mejor para ellos, todos en conjunto buscarán lo que es más útil (respondiendo a la pregunta II de la parte anterior).

Cabe hacer una pregunta: ¿Cómo puede la razón, en Spinoza, estar *facultada*, por decirlo de alguna manera, para conocer lo que es común a muchos? A través de las nociones comunes (*notiones comunes*). ¿Qué son las nociones comunes y cuál es su función respecto del desempeño de la razón? Las nociones comunes, como explica de forma clara Luciano Espinosa en su estudio introductorio a la *Ética*, son:

ideas adecuadas que recogen una “composición” de elementos y propiedades (...) lo que se completa en un plano práctico con la consideración positiva de cuanto es concordante con el sujeto en diferentes grados y escalas. Al límite, puede decirse que las nociones comunes son una suerte de “tejido conectivo” entre mente y mundo, pues captan los nexos físico-ontológicos de la realidad que permiten orientarse bien y dan lugar a los afectos dichosos igualmente unitivos (Spinoza, 2014 a, p. c1).

Mientras que la imaginación (*imaginatio*), el “primer género de conocimiento”, solo puede captar lo “singular” de manera completamente subjetiva y fragmentada a partir de ideas confusas o inadecuadas, como “consecuencias sin premisas” (E2P28D), la razón conoce a través de los *tejidos conectivos* de las nociones comunes, lo cual le permite lograr que un afecto se transforme de un afecto pasivo (que siempre implica tristeza [*tristia*]) a un afecto activo (que siempre implica un paso a una mayor perfección; esto es, a una capacidad mayor de obrar o actuar [*ago*] y no solo padecer [*patior*]).

Por lo tanto, es digno de la razón hacernos experimentar afectos que impliquen alegría (*laetitia*) y maximizar nuestra potencia para no dejarnos arrastrar demasiado por pasiones tristes, aceptando al mismo tiempo la pluralidad infinita de potencias y afectos entre los modos. Ahora bien, es menester detenernos brevemente en la teoría spinoziana de los afectos.

Para Spinoza, todos los cuerpos (*corporis*) dejan una huella o impresión en los otros cuerpos. Esto es lo que Spinoza llama *afección (afecctio)*. Ahora bien, los afectos o sentimientos, como Spinoza los define, son “las afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o coercida, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo” (E3Def3). Los afectos, a su vez, pueden ser acciones o pasiones, dependiendo de cuánto podamos pasar de una mayor perfección o pasar a una menor perfección.

Para Spinoza solo existen tres clases de afectos primordiales: La alegría, la tristeza y el deseo. De ahí se derivan todos los demás afectos o sentimientos, como la amistad, los celos, la ambición, el amor, etc. La transición de una mayor o menor perfección, depende de cuánto experimentemos afectos alegres o pasiones tristes. De manera radical, Spinoza considera que las pasiones tristes solo pueden conducirnos a obstruir nuestra capacidad de actuar; esto es, de preservar nuestra existencia. La pasión triste es siempre impotente (*Cfr.* Deleuze, 2006, p. 39).

Es innegable, sin embargo, que siempre vamos a padecer afecciones que nos pueden conducir a experimentar pasiones tristes. En medio de la lucha por la existencia de *conatus*, la cual puede llegar a ser descarnada, no podemos mantenernos siempre haciendo que nuestra potencia se vea maximizada por la alegría. No solo eso: no tenemos libre albedrío. Estamos supeditados al

entramado de causas y efectos al ser parte de la sustancia: no tenemos control sobre qué sentir o qué no sentir. Entonces, podemos aducir a una pregunta: I) ¿Qué nos corresponde hacer en medio de las infinitas “modulaciones” de afectaciones, que suelen experimentarse como pasiones tristes, en medio del caos y la incertidumbre? Es en este momento cuando la teoría spinoziana de la razón y los afectos se conjuga.

Es la razón en Spinoza la que nos puede conducir a conocer de mejor manera nuestros afectos y convertirlos en acciones (en vez de pasiones) en la medida de lo posible, para poder incrementar nuestra virtud (*virtus*), la cual, como señala Deleuze, se identifica plenamente con el *conatus* (Cfr. 2006, p. 126). Contestando a la pregunta i): es el ejercicio de la razón lo que nos corresponde hacer aun sin tener libre albedrío, es de hecho, *lo único que está en nuestra potestad*. El propio Spinoza nos dice que: “Cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo, y sus afectos, si no absolutamente, sí al menos en parte, clara y distintamente y, en consecuencia, de hacer que padezca menos por ellos” (E5P4S).

Este carácter de “autoconocimiento”¹² ejercido por la razón es lo que permite a Spinoza hablar de un bien (o utilidad) común. Solo los humanos que actúan bajo la guía de la razón (esto es, conociendo las causas de sus pasiones tristes y convirtiéndolas en afectos activos felices), la cual ve las cosas “bajo una especie de eternidad”, y por lo tanto ve lo común a muchos (gracias a las nociones comunes), pueden ser “muy agradecidos entre ellos”, y unirse en la búsqueda de la utilidad común, alejados de la envidia, los celos, la ambición, la ira etc.; esto es, alejados de pasiones tristes. Como explica de manera bella Deleuze:

¹² Este “autoconocimiento de la razón” lo acentúa claramente Lloyd en su libro *Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* cuando dice que: “We become self-determined through understanding the causes that determine us. He does [Spinoza], it is true, say that to anything to which I am determined by an affect that is a passion, I can also be determined by reason without that passion. But this does not mean that reason is a separate motivating force from passion, like the Cartesian will. Spinoza's point is rather that, for any determinate state in which the mind is affected by passion, reason can transform that passion by replacing the inadequate idea it involves with a more adequate one” (1994, p. 96). “Razón” y “afectos” se complementan, y recordando que el “intelecto” y la “voluntad” son una y la misma cosa, ambos son igualmente importantes en la búsqueda del “bien común”.

Por mucho esfuerzo que se haga por perseverar, aumentar la potencia de acción, experimentar pasiones alegres, llevar al máximo el poder de ser afectado, no se sale uno con la suya sino en la medida en que se esfuerza uno por organizar sus propios encuentros: es decir, por encontrar entre los otros modos aquellos que convienen a la propia naturaleza y armonizan con uno mismo, y por encontrarlos bajo aquellos aspectos en que precisamente convienen y armonizan. Ahora bien, este esfuerzo es el de la Ciudad y, de forma aún más profunda, del de la Razón (2006, pp. 125-126).

Gracias a todo lo antes dicho, Spinoza puede afirmar en la cuarta parte de la *Ética* que:

Así pues, nada hay más útil para el hombre que el hombre. (...) De lo cual se sigue que los hombres (...) que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, nada apetecen para sí que no deseen para los demás hombres. Y así, son justos, fidedignos y honestos (E4P18S) [Las cursivas son nuestras].

Y es así como se explica el “bien común” en el sistema spinoziano.

Sin embargo, hasta este punto podemos hacerle dos objeciones a la ética spinoziana: i) No parece convincente que, después de haber postulado que el bien y el mal al estar supeditados a la potencia de cada modo (esto es, en sintonía con el egoísmo del *conatus*), pueda existir algo así como un bien común; si bien la razón puede ver lo común a muchos, no se ha hecho hasta ahora mención de qué es exactamente eso común. Podríamos decir con Spinoza: tenemos en común una misma naturaleza. Aun si es cierto, afirmamos con esto algo tan trivial como decir “somos seres vivos”. No implica algo relevante en términos éticos. Por lo tanto, es contradictorio afirmar que se puede buscar el bienestar de manera egoísta, y al mismo tiempo afirmar que se puede buscar un bien común.

ii) Esta objeción está supeditada a la anterior: al no ser absolutos el bien y el mal en el sistema de Spinoza, siendo relativos a cada modo, y de negar el libre albedrío humano, se sigue la tesis de que “todo es irrestrictamente válido” en sentido ético (a lo que desde ahora llamaremos “relativismo ético”). Tanto podemos buscar la utilidad común, como podemos simplemente ver por nuestro propio

bien, aun si actuamos en detrimento del bien del otro. Al fin y al cabo, ambos bienes son igualmente válidos, y ambas posturas son válidas en términos éticos.

En la siguiente y última parte de este trabajo argumentaremos que la “interconexión causal” es uno de los ejes principales bajo los cuales se puede afirmar en el sistema de Spinoza tanto el carácter egoísta del *conatus* como el bien común sin caer en contradicción (refutando la objeción I) y cómo, al mismo tiempo, ambas tesis son complementarias y no se cae en un “relativismo ético” (refutando la objeción II).

4) Interconexión causal: La posibilidad y la complementariedad ética del carácter egoísta del *conatus* y la búsqueda del bien común en Spinoza

Para Spinoza todo tiene una causa o razón.¹³ En la *Natura* nada surge de la nada: todo es en Dios y por Dios, y todo se encuentra interconectado *ad infinitum*. Como se explicó en la primera parte de este trabajo, lo único libre es Dios, por no estar supeditado a ninguna determinación; es absolutamente infinito y causa de sí. Como seres finitos que somos, estamos determinados por este tejido infinito de causas y, por ello, no tenemos libre albedrío.

De manera coherente con los conceptos metafísicos de sustancia, atributos y modos y su “interconexión causal”, al plurificarse Dios a través de sus atributos y a su vez de los modos, siempre vamos a padecer afecciones (las impresiones en nosotros de causas externas), y estas se vuelven afectos en la medida en que incrementan o disminuyen nuestra potencia. Por lo tanto, los afectos (sentimientos) activos de alegría, y las pasiones de tristeza, también encuentran una explicación causal en nosotros: mientras más seamos conscientes de dichas causas, de la sucesión de impresiones que nos llevaron a padecer, de mejor manera podemos ser más libres y autónomos.

Por lo tanto, el anteriormente mencionado “autoconocimiento” de la razón es un conocimiento de causas: de aquello que nos determina a padecer. Al saber la *ratio* o *causa* de por qué sentimos pasiones tristes, podemos tener más ideas adecuadas (*ideae adaequatae*). ¿Qué son, entonces, las ideas adecuadas?

¹³ Y aquí hay que recordar que Spinoza suele identificar *causa* con *ratio* (Cfr. Davidson, 2005, p. 307).

Mientras que las ideas inadecuadas son, como se expresó antes, “consecuencias sin premisas” y producto de la imaginación, las ideas adecuadas, siempre verdaderas y propias o de la razón o del tercer género de conocimiento, la intuición (*intuitio*),¹⁴ son las que captan lo que es común a muchos. ¿Qué es lo común a muchos? Aquí podemos afirmar: La “interconexión causal” que nos relaciona a todos de manera intrínseca. Como señala Nadler:

But if the adequate ideas of reason are to show *what* things really are, then they must also provide the right kind of causal information and show *why* things are as they are and why they could not have been otherwise. The adequate knowledge of something requires knowledge of its causes (2020, p. 43) [Las cursivas son de Nadler].

Ahora bien, en la parte anterior de este trabajo, afirmamos que la razón conoce a través de las nociones comunes, las cuales son ideas adecuadas. No habíamos expuesto qué hace a una idea adecuada, porque consideramos que, si no fuera por la tesis spinoziana de que todo se encuentra interconectado de manera causal, el ejercicio de la razón en su sistema sería una quimera nada más.

Lo común en Spinoza y su conocimiento adecuado no es condición necesaria de la “interconexión causal”: la “interconexión causal” es *conditio sine qua non* de las ideas adecuadas de la razón. Contestando a la objeción 1 que hicimos en la parte anterior (si todo busca su propio bien egoístamente, no puede existir un bien común), podemos ahora afirmar que las nociones comunes de la razón son las que nos permiten, usando la metáfora de Spinoza, conocer las “premisas” de la conclusión, y comprender el hecho de que todos somos parte de una red infinitamente causal llamada *Natura naturans*, sustancia, o Dios. Las premisas, en este caso, son las causas y la conclusión son nuestros padecimientos. Al respecto, Deleuze nos dice que:

¹⁴ Por razones de delimitación, no nos es posible detenernos respecto de la naturaleza de la intuición; lo importante aquí es recalcar qué es lo “común” que captan las ideas adecuadas, en este caso de la razón, a partir de las nociones comunes, como se verá a continuación.

Mientras que la geometría no capta sino relaciones *in abstracto*, las nociones comunes nos las hacen captar tal y como son, o sea, tal como se encarnan necesariamente en los seres vivos, en los términos variables y concretos entre los cuales se establecen. En este sentido, son las nociones comunes más biológicas que matemáticas, y componen una geometría natural que nos hace comprender la unidad y composición de la Naturaleza entera y los modos de variación de esta unidad (2006, p. 116) [Las cursivas son de Deleuze].

La objeción 1 señalaba que participar de una misma naturaleza no es un argumento éticamente válido. Ahora podemos afirmar que somos parte de *la Naturaleza* en el sentido causal antes mencionado. ¿En qué sentido esto es relevante en términos éticos? En el hecho de que nos hace conscientes de que todos padecen por causas la gran mayoría de las veces desconocidas¹⁵ (ideas inadecuadas, que solo pueden engendrar pasiones tristes), y que estamos determinados por ellas (al no tener libre albedrío).

La razón contempla las cosas “bajo una especie de eternidad”: por lo tanto, en vez de ver seres fragmentados, puede reconocer el intrínseco entramado de causas que nos llevan a todos a sufrir y a hacer sufrir. Una pasión triste, como el odio, la envidia o el coraje, solo puede producir pasiones tristes. Una venganza, por ejemplo, nunca podría para Spinoza engendrar verdadera felicidad. La mayoría del tiempo, sin embargo, todos estamos *determinados* por dichas pasiones, como seres impotentes, ciegos, irracionales y crueles. Por ello Spinoza puede sostener que “esta doctrina nos enseña a no odiar ni despreciar a nadie” (E2P49S).

¹⁵ Davidson se equivoca al considerar que Spinoza pretendía desarrollar una psicología que comprendiera de manera absoluta la infinidad de causas que nos determinan a obrar (Cfr. 2005, pp. 312-313). Spinoza sabía que era imposible, siendo seres finitos, conocer completamente el orden absoluto de las causas (1988 a, p. 235). Solo Dios podría conocer en su totalidad dicho orden. Entonces, ¿hasta qué punto podemos conocer las “causas” que nos llevan a padecer? Como dice Alanen: “[Spinoza] may as well have accepted that explanations can come with different grades of distinctness. Where we cannot have complete adequacy we must live with more or less brute connections, and finding that they follow some regular and general patterns will help us do that” (2018, p. 337).

Esto nos conduce de nuevo a la objeción 1: ¿Cómo pueden coexistir el egoísmo y el bien común sin contradecirse éticamente? Aceptando la infinita diferencia negativa de los *conatus* perseverando por su existencia; siendo conscientes de que el bien y el mal son relativos a los modos, Spinoza nos invita a no “despreciar” lo que los otros consideran que es su propio bien. Así como el atributo del pensamiento no es ontológicamente superior al atributo de la extensión, y viceversa, ningún modo es *éticamente* superior a otro en un sentido absoluto. Lo que yo considero que me da gozo *no es* lo que tú consideras que te da gozo.

A pesar de que todos buscamos potencializar nuestra capacidad de obrar, las personas racionales¹⁶ —aquellos humanos virtuosos que ven más allá de lo contingente y fragmentado, y buscan padecer menos por las pasiones tristes— pueden, aun con la distinción que existe entre ellos como seres individuados, unirse para potencializarse en conjunto, en la búsqueda de la virtud (autopreservación) de uno con el otro como fin en sí mismo. Para Spinoza, es el entendimiento (*intelligere*) de la “interconexión causal”, a través del conocimiento de las causas por las cuales padecemos, el que puede unir los corazones y las mentes bajo un mismo estandarte: mi propio bien exige tu propio bien. Nadler lo explica de la siguiente manera:

To the extent that I, a rationally virtuous agent, can successfully help some other person to be virtuous and guided by reason, that person will do only what is truly good for his nature – that is, the human nature. But this nature is exactly what he has in common with me and all other human beings. Thus, *what this other, newly rational person now strives for is what is good not only for himself*

¹⁶ Se podrá preguntar, entonces, ¿qué se puede hacer respecto de aquellos que no buscan (buscamos) liberarse de las pasiones ni ejercer su razón? Quien ha comprendido esta pregunta mejor que nadie, y la ha respondido de manera profunda, es Alanen, cuando nos dice que: “But we get a few clues as to how those of us who were born and raised with more vices than (intellectual) virtues can get as much as started on the project of freeing ourselves from the excessive bondage of passions. In his more realistic moods, Spinoza may be resigned to the fact that since there is not much to be done about this, *the best we can do is learn to tolerate, without harming, one another* (2018, p. 341) [Las cursivas son nuestras]. En el sistema de Spinoza se respeta el hecho de que nadie está obligado a *querer liberarse de las pasiones*.

but for all human beings, including myself (Nadler, 2020, p. 143) [Las cursivas son nuestras].

Por ejemplo, si yo intento ser consciente de aquello que me hace sufrir a través del ejercicio de mi razón, me doy cuenta de que puedo prever muchos infortunios si vivo en una sociedad segura, en vez de en la intemperie de una selva o un bosque, y así sufrir menos. Mi bienestar será alcanzado de manera más fácil si vivo en comunidad que si lo hago solo, como “una bestia o un Dios”. Sin embargo, sé que en una sociedad tengo que acatar reglas y normas sociales para convivir en paz con los otros.

Guiado por la razón, puedo hacer lo posible por maximizar mi potencia y convivir de la manera menos odiosa y violenta posible. Así como busco mi propio bienestar en una sociedad, busco el bienestar de los demás: un humano potente (virtuoso), en Spinoza, no es un ser aislado, sino aquel que puede convivir en paz con los otros para estar en paz él mismo, aceptando sus diferentes y distintos esfuerzos por ser felices y mantener su propio bienestar. Mi *conatus* se ve potencializado solo en la medida en que lo hace el de los otros. Como se puede apreciar, el egoísmo y el bien común pueden coexistir en el sistema spinoziano sin contradecirse, y así respondemos a la objeción I.

Sin embargo, esto no termina de hacer frente a la objeción II: Al ser el bien y el mal relativos a cada uno, ¿qué me puede obligar a actuar por el bien común y no solo el mío? Si bien para Spinoza lo bueno y lo malo son relativos a cada persona, de aquí no se sigue que su teoría sea un relativismo ético. No todo es válido éticamente. Para Spinoza existe un *summum bonum*, y es el conocimiento de Dios. Esta relación entre el bien egoísta, el bien común y el conocimiento se aprecia claramente en la proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética*: “El bien que para sí apetece todo aquel que sigue la virtud, lo desea también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tengan de Dios” (E4P37).

Del hecho de que el bien esté supeditado a cada modo no quiere decir que haya relativismo moral en el sistema de Spinoza. Como indica Nadler:

There is nothing here that is not consistent with Spinoza’s repeated claim that nothing is good in itself, on its own, or “considered in its own nature”, since

nothing is good except insofar as it is a cause of joy in some individual and aids it in its striving. Spinoza does say at one point that “by good here I understand every kind of joy and whatever leads to it”. This suggests that there is *one* thing that, for any individual, is good on its own, and not merely instrumentally, as a means to joy – namely, the increase in power that is joy itself (2020, p. 30) [Las cursivas son de Nadler].

En congruencia con todo esto, lo que más nos puede acercar al bien, y por lo tanto al bien común, es el conocimiento adecuado de Dios; esto es, el conocimiento de carácter racional o intuitivo que nos permite contemplar las cosas como necesarias, eternas, en una infinita interconexión del todo (“interconexión causal”). Al concebir que somos en Dios y por Dios, y que existe una profunda interconexión del todo, podemos maximizar nuestro *conatus* de la mejor manera posible: esto es, alcanzar el bien para mí y los otros.

Tanto Youpa (Cfr. 2010, p. 257) como Deleuze (2006, p. 69), Nadler (2006, p. 229) y Alanen, quien nos dice que “solo existe un *conatus* en la mente, y este es el de entender” (2018, p. 33) [La traducción es nuestra], enfatizan que Spinoza, aun aceptando la enorme pluralidad que engloba el concepto bien y que no es absoluto, consideran que existe un *summum bonum*, y acentúan que dicho bien “objetivo” en el sistema spinoziano es el *entendimiento* o *conocimiento* de Dios, y con ello de nosotros mismos como parte de su infinitud absoluta. Y con esto hemos refutado la objeción II.

Es así como podemos afirmar la tesis defendida en este trabajo: la “interconexión causal” es la *conditio sine qua non* de que no exista contradicción entre la dimensión egoísta del *conatus* con la búsqueda de un bien común. No solo eso: en el sistema spinoziano hay una aceptación plena y profunda de una pluralidad de búsquedas por el bien, pero al final del día, si todos buscan perseverar en su ser, la mejor forma de lograrlo es a través de la obtención del eterno y perfecto *Dei cognitionem*, y así, de manera racional, conociendo las causas de nuestro sufrimiento —lo único que verdaderamente está en nuestra potestad— y haciendo lo posible por dejar de ser impotentes esclavos de las pasiones, podemos ser lo más útiles a nosotros mismos y al prójimo, en una comunión de amistad, benevolencia y agradecimiento.

La dimensión egoísta del *conatus* se ve así complementada éticamente por la búsqueda del bien común, y viceversa: sin ser un “relativismo ético”, la concepción spinoziana del bien considera que, al buscar mi propia utilidad, si soy racional, busco la utilidad común, y viceversa. Y lo que mejor puede maximizar nuestra potencia de actuar; es decir, de experimentar afectos de alegría, es el adecuado conocimiento de Dios como una infinita, perfecta e inmutable “interconexión causal”.

Conclusión

Como conclusión, podemos afirmar que, en el pensamiento spinoziano, concebir a Dios como un ente absolutamente infinito, el cual es la íntima naturaleza de todo lo que existe y en el cual todo se encuentra interrelacionado, como el todo con las partes, es lo que permite a Spinoza equilibrar dentro de su propio sistema la apertura a una infinitud de búsquedas por el propio bien, una pluralidad de deseos y esfuerzos individuales, con la unión de los humanos en una búsqueda, siempre libre, de un bien común y más excelso: el conocimiento de la “interconexión causal” del todo, el pleno reconocimiento de que nada es libre más que Dios, y de que todo está determinado a perseverar en su existencia. De esta comprensión nace el esfuerzo por conocer las causas que nos vuelven impotentes, y el deseo de ser libres no solo individualmente sino en conjunto. Tolerancia y libertad van de la mano en el sistema de Spinoza.

Hay que recordar que Spinoza pulía lentes y era diestro haciéndolo. Su sistema puede entenderse como un esfuerzo por aclarar los cristales con los cuales nos hemos acostumbrado a ver a los otros y a nosotros mismos. A través del pensamiento de Spinoza, nuestros lentes deteriorados por la ilusión de la finitud, la confusión y la tristeza, pueden mirar a través de una plena y vital óptica de la interconexión del todo, y reconocer en cada uno de los seres que existen, han existido y existirán, la esencia absoluta que los une como una sola mente y un solo cuerpo: El reflejo de Dios ahora se manifiesta en todo lo que vive. Spinoza ha pulido nuestros lentes con infinitud.

Bibliografía

- Allanen, Lilin (2018). The Metaphysics of Affects or the Unbearable Reality of Confusion. En Della Rocca, Michel (Ed.). *The Oxford Handbook of Spinoza* (pp. 314–42). New York, USA: Oxford University Press.
- Bennett, Jonathan (1990). *Un estudio de la Ética de Spinoza*. México DF. México: FCE.
- Chau, Marilena (2020). *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. México DF. México: FCE.
- Damasio, Antonio (2016). *En busca de Spinoza*. México DF. México: Booket.
- Davidson, Donald (2005) Spinoza's Causal Theory of the Affects. En *Truth, Language and History*. New York, USA: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, España: Tusquets.
- Della Rocca, Michael (2008). *Spinoza*. New York, USA: Routledge.
- DEL (s/f). Potencia. En *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <https://dle.rae.es/potencia>. Consultado: 7 de julio de 2022.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. México DF. México: FCE.
- Hölderlin, Friedrich (2001). *La muerte de Empédocles*. Barcelona, España: Acantilado.
- Israel, Jonathan (2012). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México DF. México: FCE.
- Lin, Martin (2018). The Principle of Sufficient Reason in Spinoza. En Della Rocca, Michel. (Ed.). *The Oxford Handbook of Spinoza* (pp. 133–154). New York, USA: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve (1994). *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*. New York, USA: Cornell University Press.
- Melamed, Yitzhak (2018). The Building Blocks in Spinoza Metaphysics. Substance, Attributes, and Modes. En Della Rocca, Michel (Ed.). *The Oxford Handbook of Spinoza* (pp. 84–113). New York, USA: Oxford University Press.
- Nadler, Steven (2006). *Spinoza's Ethics. An Introduction*. New York, USA: Cambridge University Press.

- (2020). *Think Least of Death. Spinoza on how to live and how to die.* New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Spinoza, Baruch (1988 a). *Correspondencia.* Madrid, España: Alianza.
- (1988 b). *The Collected Works of Spinoza*, vol. I. New Jersey, USA: Princeton University Press.
- (1990). *Tratado breve.* Madrid, España: Alianza.
- (2014 a). *Spinoza I. Obras: Ética.* Madrid, España: Gredos.
- (2014 b). *Spinoza II. Obras: Tratado teológico-político. Tratado político.* Madrid, España: Gredos.
- (2014 c). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos.* Madrid, España: Alianza.
- (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid, España: Trotta,
- Wienpahl, Paul (1990). *Por un Spinoza radical.* México DF. México: FCE.
- Youpa, Andrew (2009). Spinoza's Theory of the Good. En Koistinen, Olli (Ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* (pp. 242–257). New York, USA: Cambridge University Press.
- Zeno.Org. (2022). *Baruch de Spinoza. Ethik. In geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen.* Disponible en: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Spinoza,+Baruch+de/Ethik/4.+%C3%9Cber+die+menschliche+Unfreiheit,+oder+die+Macht+der+Affekte>. Consultado: 7 de julio de 2022.

Vida filosófica, examen y ejercicio espiritual

Pedro Antonio Reyes Linares

Introducción

Tal vez fue el libro de Pierre Hadot, publicado en 2003, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Hadot, 2006) el que volvió a traer al horizonte esta relación que había quedado un tanto ignorada, si no es que francamente contestada, en el desarrollo de la filosofía como disciplina académica formal desde el siglo XVIII. El texto de Hadot recogía un conjunto de ensayos que ampliaban tesis presentadas en trabajos anteriores y ponían en claro el curso de su pensamiento respecto del lugar que ocupaban las prácticas espirituales en la conformación de la reflexión filosófica. Facilitaba el trabajo de Hadot el que estas prácticas hubiesen sido sistematizadas por los movimientos monásticos desde los primeros siglos de la era común, en manuales que fueron paulatinamente llamados “ejercitatorios” y que tomarían, ya en los albores de la edad moderna, la forma a que Hadot refiere explícitamente en su texto, los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola.

Para Hadot, los ejercicios de Ignacio dan la pauta y el modelo básico de estas prácticas espirituales que caracterizan a la filosofía antigua, y transmiten así esta rica tradición para quienes se inician, no solo en el mundo de la oración, sino también en las delicias de la vida filosófica. No pretendo aquí hacer un recuento exhaustivo de estas prácticas, sino mostrar simplemente dos ejemplos que, desde mi experiencia propia en la espiritualidad y en la filosofía, podrían ser fundamentales y comunes en una y otra prácticas. Después, simplemente, quisiera hacer algunas observaciones generales sobre lo que este enfoque de la filosofía desde la espiritualidad puede aportarnos en el conocimiento de nuestra propia profesión.

La filosofía como ejercicio espiritual: la definición de Ignacio de Loyola

Cuando Ignacio de Loyola presenta su definición de los *ejercicios espirituales*, llama la atención la amplitud que le concede, ciertamente contrastante con lo que los afanes secularizadores de la Ilustración definieron como frontera para las prácticas religiosas (espirituales o edificantes):

La *primera anotación* es que por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales (EE 1).¹

Con esta definición podemos incluir en este tipo de ejercitadores lo mismo a Kepler (2014) contemplando los movimientos de las estrellas, a través de sus ejercicios matemáticos, así como también a una persona que, llamada a dar su testimonio en un juicio, examina lo vivido para poder dar cuenta de su experiencia, de la mejor manera posible, para hacer honor a la verdad. Ambas actividades son comunes en la profesión filosófica: la primera en el ámbito de la contemplación y el asombro, que hace que se escapen a los filósofos, como Kant (2013) ante el cielo estrellado y su propia conciencia, expresiones donde revelan no solo la estructura de su pensamiento, sino también sus sentimientos más íntimos de gozo y estupefacción que quedan ante lo descubierto; la segunda, en el ámbito del examen o del discernimiento, cuando quien hace filosofía ha de volver sobre sus propios enunciados y argumentos para tratar de darles la mayor claridad posible, sintiendo el rigor y el placer de su intención profesa de

¹ En la tradición ignaciana, los ejercicios espirituales se citan según la forma canónica con las siglas EE, e inmediatamente el numeral a que corresponde el texto. Por ejemplo, en este caso, EE 1. Las citas de los EE están tomadas de Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales. Autobiografía*. Ediciones Mensajero, Bilbao, s/l, p. 11.

servir a la verdad, pues confía en que ese servicio es lo mejor que puede ofrecer con su vida a la humanidad, al mundo e, inclusive, al Creador. Quisiera, pues, centrarme en estas dos actividades que podemos distinguir entre las que menciona el autor de los *Ejercicios*, porque podrían ayudarnos a pensar las estrechas relaciones entre la espiritualidad y la filosofía. Después de tratar un poco más ampliamente estas, me referiré, sin embargo algo más brevemente, a las otras que aquí se mencionan.

La contemplación: el ejercicio de dejarnos conducir por la alteridad

Empecemos por la contemplación. Su importancia no puede ser exagerada en el libro de los *Ejercicios*, pues constituye realmente el ejercicio central, que nos coloca en el ámbito de aquel que se comunica con nosotros, reinando en su alteridad. A diferencia de lo que algunos autores modernos han propuesto, los *Ejercicios* no son un manual de autorrevisión, de la que se pudiesen sacar ciertas pistas de disciplinamiento o de mejoramiento de la propia persona. Este tipo de ejercicio no cumpliría con el presupuesto fundamental de un material que se define como *orante*, pues lo que ha de procurarse en la oración es precisamente la comunicación del “Creador con su criatura” (EE 15), y tanto el que hace los ejercicios como quien los propone han de tener plena conciencia de que es este su objetivo principal. La contemplación es precisamente la disposición, querida y buscada, de dejarse colocar en el ámbito de esa alteridad con plena apertura hacia lo que ella quiera mostrar.

Podríamos pensar que se trata de algo parecido al asombro (*thaumazein*), que Aristóteles (2015. *Metafísica* 1 983a, pp. 11-20) consideraba el inicio de todo conocimiento.² Pero nos exige pensarlo no como una mera pasividad, casi una emoción paralizante, donde nuestras facultades quedan impedidas de su propio acto. La contemplación ignaciana, como la aristotélica, es una actividad vivida con todos los sentidos, donde quien contempla se dispone y dirige su atención,

² Ugalde (2017) nos recuerda que este primer asombro no es tanto por las cosas en tanto son, sino por no ser lo que son, lo que convierte al asombro desde el *pathos* de lo particular al movimiento hacia lo universal que promete responder a la pregunta por el “qué” de las cosas percibidas.

según el modo de sus diferentes sentidos, hacia lo que aparece, tratando de seguir con fidelidad su aparición. Se trata de una disposición fenomenológica cuyo objeto se presenta primero como una historia, “traer la historia” (EE 102), la llama Ignacio, donde con puntos breves condensa la escena proponiendo el fondo y el contexto en que se da y la serie de acontecimientos que ocurren en ella. De este modo, no quedamos colocados ante un objeto solitario, desligado de los otros, sino ante la historia, ante el devenir de lo que está dándose, con sus movimientos y evoluciones, desplegándose por partes hasta llegar a la conclusión que señala la literalidad del texto. Es este panorama activamente poblado el que habrá de ser recorrido por quien contempla, no como un espectador, sino como un participante dispuesto al servicio, a colaborar en que la escena llegue a su cumplimiento.

Pero lo que puede resultar más importante de la contemplación, en relación con el ejercicio filosófico, es que es conducida por la alteridad de lo que ahí se presenta.³ Pide un distanciamiento de los propios intereses y afectos, para dejarse afectar por lo otro, o el otro, que ahí se hace presente. No es un ejercicio llevado por la imaginación, y tal vez está ahí la principal dificultad del ejercitante para practicarlo, sino donde la imaginación asiste a poblar un espacio abierto por la vida del otro, por su presencia, por sus acciones, donde se puede sentir y experimentar el núcleo íntimo que va dando fundamento y forma a esas acciones. Es un ejercicio, por tanto, de dejar que las cosas se muestren por sí mismas, y en eso radica su capacidad veritativa, que aquí se presenta en su dimensión más ostensiva. “Como si presente me hallase” (EE 114), dice Ignacio, y ese presente no es el del propio control o proyección, sino, por el contrario, imita el tiempo real del presente, el que consiste en darse, en abrirse para darnos un espacio de atención y, solo a través de esta, de realización.

Podríamos decir, entonces, que la contemplación nos entrena precisamente en la consideración de la alteridad, sin intentar montar en ella los supuestos que nos lleven a una rápida interpretación. El servicio que el acompañante de

³ Franz Jalics comenta en este punto: “Este salir de sí se refleja en ser personas cada vez más desprendidas de sí y más capaces de alteridad, tanto divina como humana” (Jalics, 2018, p. 10). Esta capacidad de alteridad es ciertamente deseable en la filosofía, especialmente la de raigambre fenomenológica.

este ejercicio espiritual hace consiste, precisamente, en detener esa tendencia a correr a la interpretación y empezar a hacer desde ahí la proyección de nuestra vida. La persona que así se ejercita ha de aprender a vivir en paz en la alteridad, dejándola que sea otra y soberana en su experiencia, y manteniéndose en silencio hasta que sea llamada, tal vez, a actuar en colaboración con esa alteridad.

Y tal vez no será llamada, no tendrá que actuar ni transformar la escena, por ejemplo, cuando contempla las propias ataduras de sus facultades (EE 58): inteligencias capturadas por ideas que quieren mantenerse a rajatabla frente a la alteridad que pide respeto, sensibilidades abrumadas por el miedo y la ansiedad de perder el lugar del control, voluntades debilitadas por la convicción de que ya está contada la gran historia y ninguna alteridad puede modificar sus líneas fundamentales. Ahí, lo principal no es moverse rápido para mostrar que las ataduras no existen, sino, por el contrario, dejarse tocar por la impotencia y la vergüenza de que estén ahí y con tanta fuerza, para precisamente ser capaces de captar la ayuda que viene a encontrarnos en nuestra vida, en el suelo que nos sostiene, la compañía que nos conforta, la alteridad que nos llama y nos trae una palabra de confianza para empezar a proyectar y buscar una vida más libre de aquellas ataduras.

A mi modo de ver, este estilo de espiritualidad contemplativa trae una gran oportunidad a la práctica filosófica, pues el objeto de esta no puede ser colocado en una autorreflexión, sino precisamente en el ejercicio cotidiano de dejarse hacer por la alteridad. Ir a las cosas mismas, como dice el lema fenomenológico, implica dejar que las cosas se muestren por sí mismas y, mostrándose, nos dejen ver también las propias dificultades para abrirse a esa mostración original y que realicen, ellas, la liberación de nuestras facultades para darles otra vez libre juego, uno que pueda ser verdaderamente gozoso, porque responde con ligereza y gracia a la alteridad. La contemplación nos enseña que la alteridad no es un obstáculo para nuestra libertad, sino, por el contrario, es ella la que la llama, la promueve y le da potencia infinita y lugar concreto donde realizarse. Por eso, este ejercicio contemplativo podría ser el entrenamiento en lo sublime, en aquello que rebasa y excede nuestra finitud, pero manifestándose precisamente en ella, mostrándonos, como a Kant, la grandeza de nuestro espíritu, no soberano absoluto, sino humilde testigo y compañero de la alteridad.

Las formas prácticas del ejercicio, que el libro de Loyola recupera, pueden ser también indicaciones importantes para quienes quieren entrenarse en el ejercicio filosófico. Ya hemos hablado de la historia, que ha de ser resumida en puntos rápidos y provocadores por quien da los ejercicios, de modo que se dé espacio libre a la alteridad que se comunica para que haga su propio camino con el contemplador; es una indicación pedagógica que me parece sumamente importante para quienes pretenden iniciar a otras personas en la filosofía. El profesor, es decir, el que profesa este estilo de convicción de que la alteridad guía y se ejercita cotidianamente en ella, ha de saber dar las pistas suficientes para que se inicie el juego, sin que pretenda agotarlo en todas sus aristas o cubrir todas las posibles salidas en falso. Ha de confiar en el carácter vivo de la alteridad, que es la que verdaderamente enseña, y esperar a recibir el testimonio del ejercitante para entonces volver a ofrecer una u otra pista, alguna observación, que pueda potenciar más el ejercicio ya iniciado. Largas exposiciones pueden más bien enfriar el ejercicio y hacer al ejercitante más dependiente de la voz de quien le propone los ejercicios, que de la alteridad que se guía a uno y a otro.

También me parece importante la aplicación de sentidos que propone Ignacio (EE 66-70). Se trata de un ejercicio de atención que va recorriendo las distintas maneras en que la alteridad nos va afectando: mirar, escuchar, captar, tocar, sentir el ambiente, la tensión, dejarnos mover en la emoción, sentir nuestras tendencias a actuar... El ejercicio consiste en poner una atención explícita a cada uno de estos modos, para que nos vaya descubriendo la riqueza de la escena que se contempla; es decir, en la que estamos inmersos. Cada uno de los sentidos se conecta con los demás, no de una manera directa, sino en el ambiente y la historia que la escena entera presenta, creando significados en ella que podrían haber quedado de lado. Por ejemplo, en una escena tan anestesiada como el nacimiento de Jesús, por las múltiples representaciones inodoras de ella, poner la atención en el olor de los animales que pueblan el espacio del pesebre nos puede llevar a descubrir en la escena cómo el niño viene a nacer con tantos trabajos, en tanto pobreza (EE 116), recuperando entonces el valor y la dignidad del trabajo y la colaboración que pueden sostener una vida frágil en medio de

una situación tan escandalosamente precaria.⁴ La aplicación de sentidos puede llevarnos, también en la filosofía, a evitar las abstracciones acostumbradas y dejarnos recuperar la riqueza y diversidad de lo real que nos motiva a pensar. Por debajo de nuestros constructos e imágenes late un mundo de olores, sabores, esfuerzos, sudores, perspectivas, noticias, orientaciones, tensiones, cuya recuperación podría también enriquecer las preguntas y búsquedas que desde ahí podemos plantear.

Finalmente, la contemplación llega a este punto de proyección, después de habernos entrenado en esperarlo con paciencia al grado de verlo venir como un don, como un darse de las cosas mismas en nosotros, y no como una conquista arrebatada con esfuerzo (que al contemplativo puede hacerle dudar de su veracidad). Ignacio usa para este momento un verbo antiguo, “reflectir”, que nos pone en el campo semántico del “reflejo”.⁵ ¿Cómo es que la luz de lo contemplado ilumina ahora mi propia vida? ¿Cómo me hace conocer lo que mis facultades pueden ser y los modos en que se acercan a la alteridad? ¿Cómo me revela mis supuestos y prejuicios, algunos que me apresuran y me hacen perder el ritmo de la alteridad, y cómo se suavizan y liberan mostrándome nuevas posibilidades abiertas en la alteridad? ¿Y cómo me deja en un ambiente de emociones, sentimientos y deseos que me hacen sintonizar cada vez más con la alteridad de las personas y situaciones que pueblan la escena? ¿Qué pensamientos vienen naturalmente de esa sintonía y cuáles surgen como en contrario con ella? Mucho habrá todavía que caminar en la filosofía, pero hemos sido colocados en el comienzo, y con un tono afectivo (de libre sintonía) que puede servirnos de guía en lo que haya de venir.

⁴ Se trata del “comenzar por abajo” que Falque (2017) recuerda como un imperativo fundamental para la filosofía, reconociendo el límite de nuestra humanidad, como algo no especulativo, sino práctico, y que pide acción concreta de descender a las oscuridades que nos hermanan en misericordia, y desde ahí hacernos cargo de nuestro encargo de hacernos trascender.

⁵ Es interesante la recuperación que Adolfo Chércoles (2009, pp. 1-2) hace de las raíces del término y su aplicación en la metodología ignaciana.

La meditación: ejercitarnos en el dulce juego del pensamiento

Por supuesto, el ejercicio al que la filosofía nos ha acostumbrado más es el de la meditación. Sin embargo, este puede ser mejor conducido cuando se ha ejercitado primero en la contemplación sosegada, de modo que pueda tomar ese tono afectivo que pueda conducirla en la *meditatio*, que es una especie de vuelta sobre nosotros mismos. La meditación toma como referencia la propia experiencia y alguna medida que sobre ella podamos tener. En los ejercicios espirituales de Ignacio, esta medida pueden ser los diez mandamientos, los pecados o virtudes capitales, las palabras del Padre Nuestro o alguna otra consideración que la tradición nos hereda como canon de realización. Pierre Hadot (2006) recupera, en este sentido, el ejercicio filosófico de volver sobre las sentencias antiguas de los maestros, repitiendo las palabras una y otra vez, al tiempo que se deja fluir la propia experiencia sintiendo su acuerdo o distancia de estas palabras. Se genera así un diálogo, como aquel que decía Platón (*Sofista* 263e 3-5; 264a9-b1), del alma consigo misma (o podría ser entre dos almas también), pero mediado por las palabras de la tradición. Las palabras de la tradición son acicate para confirmar el propio pensamiento o para tratar de mostrar que hay otro camino posible, que no las descarta por completo, pero que les pide ajustes para seguir mostrando su valor como guía en el camino.

Para considerar el valor de este ejercicio espiritual en el quehacer filosófico, basta con mirar las múltiples obras que se desprenden de aquí.⁶ Recuperan la contemplación y la ponen en relación con lo que la misma humanidad ha encontrado como guía, y se disponen a dejarse enriquecer por esa tradición, o a enriquecer la tradición con la novedad de la propia experiencia. “No es exactamente como la tradición nos ha dicho, pero puede ser así comprendido”, “confirma lo ya propuesto por...”, “permite observar un aspecto no considerado

⁶ Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1977) son un ejemplo notable y privilegiado del género y su importancia filosófica. No hay que desligarlas tampoco de las *Reglas para la discreción del espíritu* (1984) del mismo autor francés, con claros acentos ignacianos.

en...”. No una filosofía a martillazos,⁷ sino una que valora el esfuerzo ajeno, sintetizado en esta entrega de reflexiones, y lo considera interlocutor válido de la propia experiencia, en tanto ayuda a iluminarla, y a descubrir mayores profundidades en ella.

Y si es verdad que podría parecer un ejercicio sumamente conservador, por su reverencia de la palabra ya dada, también puede mostrar su potencialidad para abrir caminos de libertad a las personas que meditan. Ejemplo notable de esto es la consideración, por ejemplo, de los escrúpulos, donde la persona (atormentada por la tendencia a tomar al pie de la letra los cánones y las reglas) logra colocarse frente a la sentencia con la distancia que le permite su afecto y su experiencia, para comprender con mayor profundidad lo que verdaderamente está haciendo, y cómo cumple con el espíritu del canon, aunque no parezca coincidir con su letra. El descubrimiento de esta libertad para la interpretación del espíritu de la letra me parece que es una de las grandes riquezas que el ejercicio de la meditación trae a la filosofía.

Pero podríamos también recuperar otra posibilidad que la meditación adquiere cuando se piensa desde la espiritualidad, mucho más avezada a mantener unidos afecto y pensamiento que nuestra práctica a veces excesivamente racionalista. Un elemento fundamental para quien hace una meditación espiritual es la atmósfera en que la lectura la envuelve. Esa atmósfera es la que va conduciendo a la persona a la comprensión del contenido de la meditación, pero, sobre todo, la que le pone en comunión con quien comparte con ella su experiencia y con aquel a quien se dirigen ambos pensamientos, el de la persona que con su experiencia da los términos a la meditación, así como también la propia experiencia de la persona que medita. Comprensión y comunión van aquí de la mano, de modo que la recta comprensión nace de la participación en una comunidad interpretativa, al mismo tiempo que la comunidad se fortalece y enriquece por lo que la persona que medita va comprendiendo, incluso cuando

⁷ Tomo la expresión en su sentido más popular de destruir toda la tradición anterior, y no tanto en la más precisa acepción que Nietzsche (2006) le daría en su *Voluntad de poder*, pues es una riqueza para la meditación localizar también lo que resuena al ser golpeado por el martillo, mostrando los huecos que verdaderamente existen en sus aparentemente consistentes y bien fundadas fórmulas y sentencias.

propone su experiencia como una revisión o corrección a lo que medita, pues enriquece también las vías posibles a las cuales la experiencia puede llevar. Sin pretender llegar a un análisis profundo del asunto, pero me parece que cuando se habla, en algunos análisis epistemológicos como el de Bernard Lonergan, con su categoría de *insight*,⁸ o el de Robert Pennock, con la idea de un *instinto para la verdad*,⁹ esta atmósfera, de comunión que da comprensión y comprensión que enriquece la comunión, puede resultar una buena pista. Tal vez podría también ser un modo de recuperar y comprender adecuadamente el adagio medieval de “Crear y entender”, donde el creer, la fe, no sería una ciega adhesión, sino precisamente como lo entiende la teología del *sensus fidei*, una comunión en una comunidad de comprensión.¹⁰

La participación en esta comunión podría interpretarse, en términos espirituales, con lo que varios místicos comunican como una experiencia de sensación térmica. Hay escritos que, al meditar, provocan un calor suave, un calor violento y apasionado o tal vez una frialdad indiferente. Para Ignacio de Loyola esta era una indicación clara de la lejanía que la persona podía tener con quien era el autor del material de meditación. No es que hiciera un juicio sobre la validez o no del contenido, pero ayudaba a captar la disposición personal para recibir lo que la persona tiene que decir. Tampoco significa, según las indicaciones que Ignacio da a los estudiantes de la Compañía de Jesús, que hayan de descartarse los textos que nos enfrían, ni que hayan de abrazarse sin miramiento los que nos traen esa sensación de calor. Es simplemente hacerse consciente de la recepción que hacemos de ello en una primera instancia, para advertir que hemos de dedicar más tiempo, paciencia y esfuerzo para alcanzar alguna comprensión, o que hemos de mantener la atención presente y un sano

⁸ Bernard Lonergan. *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. Sígueme, Salamanca, 1999.

⁹ Robert T. Pennock. *An Instinct of Truth. Curiosity and the Moral Character of Science*. MIT Press, Cambridge, 2019.

¹⁰ Consultar: Comisión Teológica Internacional, *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2014.

distanciamiento para poder discernir lo que el texto mismo nos está diciendo de lo que yo mismo puedo asumir por mi propio entusiasmo.¹¹

Examinar la conciencia: el ejercicio de distinguir los movimientos interiores

Esto nos pone en ruta del tercero de los elementos prácticos consignados en el párrafo de los ejercicios espirituales que hemos citado, que me parece importante para la labor filosófica. Se trata del examen. Aunque ha sido desprestigiado como una revisión estrictamente moral, la práctica original es mucho más amplia y tiene raíces y tradición filosóficas desde muy antiguo. Aparece profusamente como el ejercicio socrático por excelencia,¹² al grado de que el pensador griego consideraba que una vida sin examen no merecía la pena vivirse, y así lo transmitió a Platón y a otros pensadores y autores que nos dejaron testimonios de su práctica. Indudablemente, era una práctica aceptada en los tiempos del autor de la *Primera carta de San Juan*, en ese mundo judeogrecorromano que habitaba, cuando invitaba a “examinar todo espíritu” (1Jn 4, 1), o la fórmula más radical de Pablo de Tarso “exámenlo todo, retengan lo bueno” (1Tes 5, 21), y es así como se entiende también en el mundo del desierto al que se retiran los primeros maestros de la espiritualidad cristiana. Pero su práctica rebasa estos ámbitos del cristianismo y se puede encontrar en múltiples tradiciones religiosas como un elemento constante y que así también nos prepara para emprender diálogos entre diferentes experiencias de fe, doctrinas y espiritualidades.

El ejercicio del examen implica reconocer el espíritu que nos está moviendo, captando primero el tono afectivo en que nos deja, después dar cuenta pormenorizada de los pensamientos que surgen en ese tono afectivo (los que lo nutren y

¹¹ Para profundizar en el significado de la experiencia térmica para Ignacio de Loyola, consultar la entrada “Calor”, de José García de Castro, en Grupo de Espiritualidad Ignaciana, José García de Castro (Dir.). *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 1. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao, 2007, pp. 255-260.

¹² Así lo planteaba Rodolfo Mondolfo en su conferencia ya clásica “La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles”, publicada en la revista *Humanidades*, vol. 34, Filosofía, La Plata, 1954, pp. 7-30. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf. Consultado: 18 de mayo de 2022.

también los que lo resisten) y, finalmente, el tipo de inclinaciones a la acción que se están motivando a partir de los afectos y pensamientos. Estos tres elementos nos permiten descubrir, a la luz de experiencias anteriores de contemplación y meditación, si nos estamos moviendo en la dirección en que esas experiencias provechosas y gozosas nos han movido antes, o si estamos emprendiendo una dirección contraria o distinta de aquellas. Nuevamente, no se trata meramente de conservar el impulso anterior sin discernimiento. Es probable, como también nos recuerdan Ignacio y Sócrates, que el movimiento de un “buen espíritu”, un *daimon* que fuera *eros*, como diría Diótima (Platón, *Banquete* 203a), resulte violento y disruptor respecto de una vida que se ha olvidado de su verdadero sentido y se ha encerrado en formas de vivir o de pensar que no muestran ni suficiente consistencia, ni profundidad, ni pura intención de bien y que, aunque parezcan firmes, realmente nos extravían y no resisten el examen.¹³

Entonces como ahora, nada hay más común en la apresurada vida que esta constatación, aunque falte toda la voluntad para empezar a dar pasos en contra de ella. Pero tampoco se trata de que el examen sea siempre disruptor, sino pide un ejercicio todavía más sutil que permita tener conciencia de la atmósfera afectiva en que nos situamos, detenerse a considerar si el principio, el medio y el fin del pensamiento resultan coherentes, y si el fin que propone a la acción mantiene la apertura respetuosa y reverente a la realidad de las otras personas, de los otros seres con que se habita el mundo, a la verdad de la contingencia propia y del mundo, sin abandonar la inmensidad excesiva del deseo.¹⁴

El examen intenta ser una práctica de reverencia a la realidad en su verdad: respetando lo mudable y cambiante porque realmente lo es (no queriendo entonces perpetuarlo a fuerza), y respetando también la inmensidad de los anhelos

¹³ Los interlocutores de Sócrates resultan interesantes ejemplares de este estilo de resistencia. Por ejemplo, ver el diálogo platónico de *Eutifrón* (Platón, 2019), donde el protagonista se considera a sí mismo tan experto en piedad como para atreverse a acusar a su padre de impío ante el tribunal ateniense, y se resiste a verse descubierto por Sócrates en su desvarío cuando las preguntas de este así lo evidencian.

¹⁴ Es interesante considerar aquí las reglas de discernimiento que Ignacio propone para la segunda semana de ejercicios. Están en el libro de los Ejercicios entre los números 328 a 336 (de consideración de los pensamientos) y del 337 al 344 (para considerar la distribución de limosnas).

e ideales (no queriendo necesariamente convertirlos en hechos o estructuras materiales que, por definición, son corruptibles). El espíritu, como decía Kierkegaard (2016), nos ayuda a asumir con humildad y gozo la contingencia y el arraigo en la bondad material de las cosas de nuestro cuerpo, que nos pide que todo se encarne, y también lo inmenso y excesivo de nuestros ideales, que nos hacen suspirar y anhelar que sea la eternidad quien vista cada encarnación, aunque sepamos que eso no lo podemos lograr nosotros y hemos de dejar nuestro anhelo abierto al don sobrenatural.¹⁵

El examen, pues, no nos pide una medida sobrenatural que nos oprima y nos haga reclamar siempre nuestra pobreza moral. Por el contrario, el examen nos devuelve gozosos a nuestra humanidad, que puede levantarse confiada, mostrar sus luchas, trabajos, errores, extravíos (que es lo que significa originalmente la palabra “pecado”), porque sabemos que todo esto nuestro no es lo definitivo, y no podemos gloriarnos ni de las hazañas ni lamentarnos de los pecados, como si fuéramos nosotros los jueces y señores de la eternidad. También nos previene, el examen, de aplicar esa medida de eternidad a las obras y trabajos de otras personas, de modo que no caigamos en la trampa de suponerlas “divinas”, exigiendo a tal o cual persona, por ejemplo, a un autor, que todo su trabajo sea inmaculado, y descartar su esfuerzo a la menor evidencia de un error.

Así, en ese reconocimiento mutuo del valor de nuestros esfuerzos, el examen nos abre a la colaboración humana (y divina), sostenida siempre en la certeza de que toda persona está esforzándose en el mundo, apoyada en el trabajo de otras muchas personas (humanas y divinas), descubriendo todas ellas su dar y recibir esfuerzos como un don que las rebasa y del cual el origen se pierde en el tiempo; ese al que se apunta solo con la oración cuando se le llama “Padre” o “Madre”. El examen nos coloca en la perspectiva de la vida que pasa, acompañada de otras vidas igualmente pasajeras, reconociendo y pidiendo, unas y

¹⁵ Su libro *El concepto de la angustia* (Kierkegaard, 2016) es un largo examen conducido por el espíritu desde su aparición inmediata (como desmayado en la sensibilidad) hasta su aparición propiamente dicha como autor de la síntesis de lo finito (cuerpo) y lo eterno (alma) en el instante, que muestra la insuficiencia del examen psicológica y su necesaria trascendencia a una consideración agradecida y reverente (dogmática) del don recibido con él.

otras, que su contingencia sea recibida en algo originario, último y mayor que lo que construyen todas ellas. Así, el examen nos pide reconocernos sostenidos en eso mayor, llamado tal vez Naturaleza, como en los antiguos griegos que interpretaron su experiencia desde la necesidad soberana, o tal vez Libertad, como la pensaron los hebreos, descubriéndose partícipes de una relación iniciada gratuitamente por alguien más. Entre estos dos términos, tal vez algunas según las concepciones de otras formas de vida. Indudablemente, el examen de la tradición cristiana nos pediría optar por la segunda opción.¹⁶ Pero, como hemos dicho, el examen es una práctica mucho más universal y sus colores pueden ser muy diversos.

Conclusión: invitar al reencuentro

Con estos breves apuntes he querido señalar escuetamente la profunda relación que la filosofía y la espiritualidad guardan desde hace ya muchos siglos. No es una relación que se defina primero conceptual o ideológicamente, aunque indudablemente diversos sistemas filosóficos están profundamente imbricados con doctrinas espirituales y religiosas de las cuales es muy difícil o imposible separarse. Es, más bien ante todo, y tal vez en esto haya una posibilidad de una mayor universalidad, una vinculación práctica, en un conjunto de prácticas, hábitos y disposiciones que se han cultivado para formar lo que podríamos llamar el núcleo de una vida filosófica.

Las grandes tradiciones religiosas y del pensamiento en nuestra amplia humanidad dan testimonio de múltiples maneras en que se ha practicado (ejercitado) esta relación. He intentado poner aquí solo algunos ejemplos de la tradición ignaciana, que tiene el mérito de haber sintetizado y preparado estos puntos para la práctica cotidiana. El ejercicio de estos ejemplos podría permitir el reconocimiento de nuestras propias maneras de hacer la filosofía, y extender así lo que Hadot dijo de la filosofía antigua, también a otras formas de filosofía en nuestro tiempo. No nos parece en absoluto que estas prácticas hayan caído en desuso o que su propuesta a vivir resulte poco actual para enfrentar

¹⁶ Es muy interesante considerar la peculiaridad que el cristianismo ofrece en el concierto de las religiones, de acuerdo con el análisis de Gesché (2011): ateísmo suspensivo y monoteísmo relativo.

los problemas que nos mueven a pensar. Encontrar métodos y actitudes que nos permitan facilitar la contemplación sosegada y admirativa de la alteridad, que nos indiquen el modo gozoso de volver sobre nosotros mismos y conocer nuestro propio pensamiento con detalle, de examinar nuestros movimientos interiores conforme se va desarrollando el flujo de nuestros pensamientos, emociones, imaginaciones, etc., me parece valioso para poder abordar las grandes interrogantes de nuestro tiempo y, sobre todo, para ayudar a quien filosofa a sostenerse en la actitud básica que mantiene la voluntad de pensar y de verdad: la esperanza.

Y es que la filosofía es primordialmente un hacer, pero uno que nace de movimientos que, desde el fondo de nuestra intimidad —tal vez más íntima que mi propia conciencia, como diría Agustín de Hipona (2017, *Conf.* 3, 11)— nos indican lo que vale la pena recorrer, escudriñar, discernir y evaluar, porque todavía hay palabras que pueden dar sentido a nuestras vidas y a nuestras comunicaciones. Todavía se requieren prácticas, profundamente saboreadas y discernidas, que nos permitan encontrar las raíces de nuestros males, pero sobre todo de nuestros múltiples esfuerzos por hacer la vida buena, y encontrar las mejores vías a crear para poder dejar que esos esfuerzos florezcan. Entiendo la filosofía como ese esfuerzo incesante por encontrar esas vías. Las prácticas espirituales que hemos recuperado y que dan forma a ese esfuerzo filosófico son una llamada de atención al contexto interior en el cual va naciendo la filosofía, y un recordatorio de que tenemos una guía que, desde nuestra más profunda intimidad, nos acompaña en la tarea. Si el recuento de estas prácticas y su descripción pueden dar algún sentido y esperanza a nuestras búsquedas actuales, creo que el objetivo será cumplido y habrá una posibilidad de diálogo, de la renovación de un diálogo abandonado en un momento dado, entre la filosofía y la espiritualidad.

Bibliografía

- Agustín, San (2018). *Confesiones* (Trad. José Cosgaya). Madrid: BAC. BAC Minor.
- Aristóteles (2015). *Metafísica* (Trad. Tomás Calvo), Barcelona: Gredos. Biblioteca Clásica.

- Comisión Teológica Internacional (2014). *El “sensus fidei” en la Vida de la Iglesia*. Madrid: BAC.
- Chércoles, A. (s/a) “Reflectir” (pp. 1-2). Asociación Chércoles Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. Disponible en: <https://www.acheesil.com/wp-content/uploads/2009/10/reflectir.pdf>. Consultado: 18 de mayo de 2022.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Trad. Vidal Peña). Madrid: Alfaguara. Clásicos Alfaguara.
- (1984). *Reglas para la discreción del espíritu* (Trad. Juan Manuel Navarro Cordón). Madrid: Alianza Editorial.
- Falque, E. (2017). “Une Vision Décidée du Monde”. En Falque, E. y Soullignac, L. (Ed.). *François Philosophe* (pp. 145-170). París: Salvatore.
- Gesché, A. (2011) *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis* (Trad. Luis Rubio). Salamanca, España: Sígueme.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana (2007). Calor. En el *Diccionario de espiritualidad ignaciana* (volumen I). José García de Castro (Dir.), pp. 255-260. Bilbao, España: Mensajero-Sal Terrae.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía Antigua* (Trad. Javier Palacio). Madrid: Siruela. Biblioteca de Ensayo 50 (Serie Mayor)
- Jalics, F. (2018). *La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos*. Barcelona: Christianisme i Justicia. Cuadernos EIDES 8.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (Trad. Pedro Ribas), Madrid, España: Taurus.
- Kepler, J. (2014). *El secreto del universo* (Trad. Eloy Rada), Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kierkegaard, S. (2016) *Migajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos* (Trad. Darío González y Óscar Parcero). Madrid: Trotta. Escritos, vol. 4/2.
- Lonergan, B. (1999). *Insight: Estudio sobre la comprensión humana* (Trad. Francisco Quijano). Salamanca, España: Sígueme.
- Loyola, I. (s/a). *Ejercicios espirituales. Autobiografía*. Bilbao, España: Ediciones Mensajero.
- Mondolfo, R. (1954). “La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles”. *Humanidades*, vol. 34. Filosofía, pp. 7-30. La Plata, Argentina.

- Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1830/pr.1830.pdf. Consultado: 18 de mayo de 2022.
- Nietzsche, F. (2006) *Voluntad de poder* (Trad. Aníbal Froufe) Buenos Aires: EDAF. Biblioteca EDAF.
- Pennock R. T. (2019). *An Instinct of Truth. Curiosity and the Moral Character of Science*. Cambridge, Estados Unidos: MIT Press.
- Platón (2019). *Diálogos I* (Trad. Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual), Barcelona: Gredos. Nueva Biblioteca Clásica.
- (1988). *Diálogos v: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Trad. María Isabel Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero). Barcelona: Gredos. Biblioteca Clásica.
- (1988) *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (Trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo). Barcelona: Gredos. Biblioteca Clásica.
- Schökel, L. A. (Ed.) (1996). *Biblia del peregrino. Edición de estudio*, t. III: Nuevo Testamento. Estella, España: Verbo Divino-Mensajero.
- Ugalde, J. (2017) “El asombro, la afeción originaria de la filosofía”. *Areté*, vol. 29, núm. 1. Lima. Disponible en: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2017000100007. Consultado: 18 de mayo de 2022.
- Zubiri, X. (2013). *El hombre y Dios*. Nueva edición, Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

El problema ambiental: la superación del antropocentrismo y el fatalismo escatológico a la luz de la Metafísica oriental, la ecología profunda y la *Laudato Si'*

Fabián Acosta Rico

En el interés de señalar cuáles son las causas del utilitarismo que, con menosprecio, ve a la Madre Tierra como una simple dispensadora de recursos, deduje, partiendo de la aún vigente influencia del antropocentrismo, que esta desacralización de la Naturaleza deriva de una incorrecta interpretación de textos sagrados como la *Biblia* y el *Corán*. A la vez, intenté subrayar que existe un fatalismo de raíz religiosa y otro cientificista que insisten en que la hecatombe ambiental es inevitable. En ese tenor, señalo que para vencer estas dos visiones es necesario revirar hacia la vieja sabiduría oriental en busca de claves para una transformación de las sociedades consumistas de la modernidad; igual se considera necesario tomar nota de las críticas y propuestas expresadas por el Papa Francisco en *Laudato Si'*. La idea es que necesitamos redefinir nuestra relación con la Naturaleza para subsistir como especie. De eso trata el presente artículo.

Dijo con justa razón el filósofo español Ortega y Gasset: “yo soy yo y mi circunstancia”, y precisó que, si no salvo mis circunstancias, obviamente peligro yo. Si en vez de hablar de circunstancias hacemos referencia directa al mundo y, en particular, a la naturaleza, la afirmación obliga apelar a un sentido de responsabilidad que nada tiene de desinteresado, dado que nuestra supervivencia está supeditada a una correcta gestión de los recursos que nos dispensa la Madre Tierra.

A propósito de este término, Madre Tierra, hay que reaprender como humanidad a dirigirnos a la tierra con conceptos que expresen más respeto, reconocimiento y agradecimiento, como veremos a lo largo de este artículo. La tierra nos facultó directamente la vida y la sustenta en todas sus formas desde las más

simples hasta las más complejas. La idea de llamarla madre es una idea vieja que aún tienen presente pueblos indígenas y culturas tribales de todos los continentes.

Para desandar este camino de deslinde con nuestras circunstancias o entorno hay que recapitular en la historia de las ideas, ¿cómo aprendimos a perderle el respeto a la Madre común de todas las creaturas del mundo?, ¿de qué manera la filosofía oriental, en sintonía con la doctrina ambientalista de la Iglesia católica promovida por el Papa Francisco, puede ayudarnos a irnos desmarcando de nuestra utilitarista y cosificada idea de la naturaleza? Este es un punto que intentaré esclarecer. Pero antes, es necesario revisar cómo desacralizamos a la naturaleza hasta la edificación de una civilización que la ha reducido la función de dispensadora de recursos, equivocadamente pensados como inagotables.

Es muy sonada la acusación que, como reprimenda cultural, se cierne sobre la Revelación judeo-cristiana acusándola de sustentar un antropocentrismo que convirtió al ser humano en dueño de la creación. Las palabras del sagrado libro, la *Biblia*, desde una exégesis condescendiente con la pretensión de exaltarnos como hijos predilectos y privilegiados del Creador, entiende que en la tarea encomendada por Dios a Adán de darles nombre a todas las bestias del campo y todos los pájaros del cielo hay una suerte de apropiación, pues la acción denominativa debería implicar un dominativa (Sagrada Biblia, 2011, Génesis 2:20). Dios da y quita. Pero por el pecado original, enseñan las Sagradas Escrituras y la doctrina cristiana, perdimos el paraíso y fuimos condenados a penar en una tierra maldecida:

...maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas, y comerás hierba del campo. Comerás el pan con sudor de tu frente, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste sacado; pues eres polvo y al polvo volverás (Sagrada Biblia, 2011, Génesis 3:18).

Se entenderá, entonces, que mediante el esfuerzo y el cansancio sobrellevados en el trabajo será como legítimamente volveremos a apropiarnos de aquello que perdimos por el pecado. Como señala Tomás de Aquino, el ser humano no fue concebido para vagar por las selvas y bosques como una bestia salvaje; por el contrario, su privilegiada naturaleza, dada por Dios, le depara un mejor

destino: vivir en asociación con sus semejantes bajo la égida de un soberano cuyo propósito último es aprontar los medios materiales para que las personas recuperen la gracia a través de la mediación de la Iglesia.

Desde esta inteligencia, la naturaleza y sus recursos serían medios para alcanzar lo celestial haciendo un uso legítimo de lo terreno o mundano y, en dicho uso, la naturaleza sería de nuevo re-sacralizada. A la luz de las obras de San Agustín y de Aristóteles, entendía Tomas de Aquino que era natural y hasta providencial el dominio del hombre sobre las cosas naturales, y que dicho dominio se había menoscabado por el pecado (De Aquino, p. 57). La idea del señorío del ser humano sobre la naturaleza se replica en la fe islámica, a la cual podemos considerar la última revelación en la línea sucesiva del judeo-cristianismo. En las escrituras coránicas, igual que en la *Biblia* y la *Torá*, se lee que: “Él (Dios) es Quien creó para vosotros cuanto hay en la tierra” (El Sagrado Corán 2:29). Y a Adán se le encomendó darles nombre a todos los seres (en esta generalización cabe suponer que no solo a los animales sino también a todas las creaturas sin excepción) (El Sagrado Corán 2:31). Para dignificar aún más al ser humano y dejar en claro su prevalencia, ordenó Allah a todos sus ángeles prosternarse ante Adán, y todos lo hicieron, con excepción de Iblis; este ángel infiel es mejor conocido en el mundo cristiano como Lucifer (El Sagrado Corán 2:34).

Y Lucifer terminó enseñoreándose del mundo. En efecto, sería efectivo y acertado pensar que en la transición cultural de las sociedades nómadas a las agrícolas los ahora habitantes de las ciudades antiguas vieran el bosque y a la selva como un lugar siniestro y amenazante. Al despunte de las culturas tribales, esta idea desacralizante de la naturaleza se perfiló en los ritos iniciáticos de tránsito a la adultez, como explica Mircea Eliade:

en la ceremonia o ritual iniciático, el joven es separado de su familia y llevado a la espesura herbal: la jungla o el bosque como espacio natural, permuta o se recrea como un lugar de muerte en su abrazadora exuberancia y oscuridad simbolizará al inframundo (Eliade, 1981, p. 8).

Sean los hindús, los egipcios o los babilonios, todos entendieron sus ciudades como el verdadero hábitat natural del ser humano, y su construcción debía

seguir, en su trazo, los patrones de un modelo arquetípico, entiéndase el de la ciudad celeste habitada durante la Edad de Oro. Lo circundante a la ciudad, la naturaleza inhóspita y agreste, junto con los mares desconocidos y los desiertos desafiantes, significa los confines que aún permanecen en el caos; no han sido debidamente cosmizados por la labor ritual y edificante del ser humano; entiéndase: no han sido ordenados y armonizados para obedecer a las demandas trascendentes o mundanas del ciudadano (Eliade, 2001, p. 11). No es que la naturaleza sea mala en sí misma, sino que más bien es mostrenca, bruta y caótica; tiene que ser domesticada por el actuar esclarecido, cosmológicamente, de arquitectos y constructores.

En la Edad Media, la satanización de la naturaleza fue más completa y deliberada; el bosque era concebido como un refugio de paganidad y hechicería: brujas y hechiceros practicaban durante las noches, al resguardo de los árboles, todo tipo de rituales y orgías demoniacas o aquelarres. El bosque resultaba también el hábitat de todo tipo de bestias, como los osos y lobos, que aventajaban al ser humano en fuerza y letalidad y, además, osaban depredarlo (cabe aquí mencionar los cuentos de hadas, como el de Caperucita Roja asechada por el maligno lobo, personificación del mal).

En resumen: el bosque oscuro y siniestro, poblado por servidores del mal y, junto con ellos, por maleantes. Además de refugio de animales malignos, es considerado, al igual que en los pueblos tribales, como un lugar maligno o demoniaco al que hay que conquistar con la fuerza espiritual de la Revelación y el ritual. En medio del bosque, un enclave espiritual se erguía desafiando a sus pobladores siniestros, lugar de oración y contemplación, el monasterio o la abadía eran la residencia rural de hombres y mujeres consagrados. La naturaleza impura, marcada por el pecado, debía ser bautizada en la intención de expiarla y purificarla, como lo hacían los españoles y portugueses en las tierras americanas. Para tomar posesión de ellas, en nombre de Jesucristo, instalaban la Cruz redentora (Eliade, 2001, p. 11).

Sirvan estas referencias para demostrar cómo las religiones antiguas, y con ellas las de cuño judeocristiano, daban literalmente una “patente de corso” a los sacerdotes para desplegar a sus urbanistas y constructores en la acción de someter una porción de la naturaleza, a la que se redimía mediante las bendiciones y

rituales, para servir de hábitat digno del ser humano. No sería exagerado sostener que esta concepción creacionista y dualista del mundo, en todo contraria al panteísmo, influyó, en las etapas anteriores al surgimiento del capitalismo, en nuestro desdén hacia la naturaleza. Con el advenimiento del mercantilismo, y finalmente con la consolidación del capitalismo, nuestro previo distanciamiento de la Madre Tierra le facilitó a esta humanidad ya secularizada su apoderamiento de la naturaleza bajo cerrados criterios utilitaristas; el mundo anchuroso y rico es tierra de conquistas para los artífices de un progreso capaz de sortear cualquier desafío que le plante el entorno agreste.

El progreso puede mutar en fatalidad ante el espectáculo de selvas arrasadas y especies extintas debido a la necesidad impuesta por el impulso tecnológico impaciente de alcanzar un mayor dominio de la naturaleza y de sus fenómenos. Acabar con el mundo y sus riquezas naturales, ¿no será acaso una especie de condena cifrada en las leyes del cosmos? Nuestro destino común es una especie de apocalipsis ambiental, cultural e incluso antropológico.

El genio del novelista inglés J. R. R. Tolkien imaginó en su saga *Señor de los Anillos* un reino yermo y sombrío cuyos habitantes, criaturas repugnantes y proletarizadas, los orcos, pasaban los días entregados a la industria y en impaciente espera por ser llamados a la guerra (Tolkien, 2012). Ese reino es *Isengard*, dominio y bastión del mago traidor y oscuro *Saruman*; sus huestes de orcos son la fatalista figuración, deforme y decadente, de una humanidad por venir tras el advenimiento de una *dark age*.

Para evitar la llegada del caos y la oscuridad, encarnados en seres malignos y monstruos poderosos, se vuelve imperiosa la acción heroica de los elegidos de la Luz. Pero estos campeones del orden pueden fallar o fracasar en su lucha contra las fuerzas del mal, como lo presagian las mitologías vikingas cuando hablan de un *Thor* vencido por la serpiente titánica, cuya victoria traerá para el mundo la quietud infernal de los hielos del *Ragnarok*.

Estas visiones mitológicas y literarias, ¿podrían influir en nuestra idea de que un tiempo de desventura está por venir, el cual determinará la decadencia de la civilización, el envilecimiento del ser humano y la devastación de la naturaleza? ¿No será que nos estamos convirtiendo en esos orcos imaginados por Tolkien y siendo más contemporáneos en nuestras apreciaciones, quizás nos estamos

semejando a los zombis que se estrenaron en el cine con las películas de George A. Romero, a los que podríamos considerar como una metáfora antropológica del individuo engendrado por nuestra moderna civilización, el cual, avasallado por sus apetitos, naturales o artificiales, los sigue como único comando de su consumismo desenfrenado? Al *homo consumista* o zombi no le importa o le es indiferente los altos costos ambientales de su confortable estilo de vida. Que la naturaleza resista, pues no estoy dispuesto, plantado en la inmediatez de mi hedonismo individualista, a reconsiderar y frenar mi desenfreno y derroche de recursos cada vez más escasos, como el agua, por poner un ejemplo.

¿Hay que resignarse, entonces? Pareciera sensata una indolente pasividad ante un desenlace inevitable de muerte y devastación presagiado por las viejas concepciones cíclicas del tiempo. Como lo explica Mircea Eliade en su obra *El mito del eterno retorno*, el hinduismo desde siempre ha concebido que el tiempo es cíclico: tiene un comienzo, un devenir, una conclusión y un resurgimiento. La primera edad, o yuga y, por cierto, la más larga, duró cuatro mil años, y fue un tiempo de felicidad y prosperidad en el cual imperaban la armonía y la proximidad con lo divino. En orden decreciente de duración, y partiendo de más a menos en cuanto a la comunión con el Espíritu, las siguientes eras o yugas van siendo cada vez más cortas y sombrías: y la actual, el Kali yuga, es de tan solo mil años, como explica Eliade:

A las disminuciones progresivas de la duración de cada nuevo yuga corresponde en el plano humano una disminución de la duración de la vida, acompañada de un relajamiento de las costumbres y de una declinación de la inteligencia. Esta decadencia continúa en todos los planos —biológicos, intelectuales, éticos, sociales, etcétera— y alcanza un relieve más destacado en los textos puránicos (Eliade, 2001, p. 71).

Ante la fatalidad que nos conduce a la resignación de que todo está perdido, y va a su inevitable declive la civilización y con ella el medio ambiente, aparecen otras doctrinas y corrientes culturales que, sin negar el declinar del mundo, enarbolan un optimismo que afirma que, a pesar de los signos adversos, todo va a estar bien, pues al final de la ruta está un seguro y predecible resurgimiento

(Eliade, 2001, p. 93). Así lo creyó el marxista, confiado en lo infalible de las leyes del materialismo dialéctico, al señalar que el agravamiento de la crisis social, política, económica..., resultante de las más marcadas desigualdades, sobre todo materiales, entre los dueños de los medios de producción y el proletariado, desembocaría en una revolución que, con el tiempo cobraría, dimensiones mundiales a cuyo triunfo sucedería una edad de oro: una sociedad utópica, sin propiedad privada y, por ende, exenta de clases sociales; en este paraíso terrenal del proletariado, la única explotada sería la naturaleza a través de la fuerza de trabajo potencializada por las cada vez más desarrolladas y avanzadas herramientas y máquinas.

Los signos de los tiempos para muchas mentes pesimistas son diáfanos y transparentan un fatídico desenlace para la humanidad y su entorno. Estamos condenados y no podemos hacer nada para revertirlo. El apocalipsis, incluido el ambiental, nos aguarda. Por mucho que nos esmeremos, todas las utopías fracasaron, incluida la comunista, así que solo nos queda contemplar la marcha de los acontecimientos de forma inexorable o desesperada, da igual. Pero en medio de la vorágine de la modernidad, con su trepidante marcha hacia delante del precipicio, una parte de la humanidad, está segura en credos que confían en que una redención también es posible; una orquestada por las mismas leyes que operan la marcha y el destino del cosmos. En efecto, hablamos de los creyentes en la *New Age* que militan en un abigarrado conglomerado de movimientos neorreligiosos y neoespiritualistas. Los amigos e hijos de la Madre tierra confían, como afirma Marilyn Ferguson, que, como nunca sin una motivación externa, dígase de las viejas ideologías y religiones, muchos se están ocupando de los males del mundo gracias a un despertar espiritual interior (Ferguson, 1994, p. 32).

Para este credo neoespiritualista, un activismo libre, que desconoce diferencias culturales, étnicas, culturales..., y, por el contrario, favorece la convergencia en los propósitos comunes de una humanidad que cree en un mejor mañana, se viene gestando desde hace décadas dentro de este movimiento *New Age*. No importa cuán avanzado esté el mal o cuán palpable sea la agonía de la naturaleza y sus creaturas, las podremos salvar porque al final del ciclo cósmico no aguardan la destrucción y la barbarie, sino el paraíso y el renacimiento.

Un renacimiento que será alcanzado con la superación de las individualidades como un ejercicio necesario para vencer todo egoísmo. Una conciencia trascendida tiene claro que todos formamos una sola hermandad más allá de los lazos familiares, culturales, nacionales y religiosos; la gran fraternidad entre todos los hombres y mujeres se cimentará en un amor universal que habrá superado todas sus connotaciones sentimentales y cursilerías (Ferguson, 1994, p. 101).

Estamos en las vísperas, entona este discurso acuariano, de militante y sobrado optimismo, de convertirnos en la humanidad que estamos destinados a ser, sin duda más fraternal, que dejará atrás todas las hostilidades y desencuentros y evolucionará gracias a un despertar espiritual. Para encontrarse con Dios, no habrá necesidad de buscarlo en los templos, su divina semilla germinará en cada uno de nosotros (Ferguson, 1994, p. 426).

Un nuevo mundo nos estaría aguardando, uno más verde y floral donde una humanidad, renovada espiritualmente, poseedora de una afinada conciencia planetaria, optaría por un nuevo tipo de civilización: una más respetuosa y conectada con la Madre Tierra. Al final, todo va a estar bien, porque ese es el camino que tomará irremediamente la evolución humana y planetaria.

Si las viejas y nuevas escatologías nos condenan o redimen en cuanto a la posibilidad de poder salvar o no al planeta, otras escatologías más apegadas a las ciencias también hablan del seductor “canto de la sirenas” del progreso y de cómo este previsiblemente nos está conduciendo a nuestro naufragio ambiental. Tal parece que quisiéramos ser devorados por nuestras ambiciones y codicias. Como razona Noah Harari en su afamada obra futurológica *Homo Deus*, estamos cegados por nuestros deseos de lograr cada vez mayor poder y confort. El autor optimistamente celebra que la humanidad les haya ganado la partida a las pandemias, las hambrunas, las guerras e incluso a la pobreza, pero advierte que estos logros jamás serán suficientes; con denodado frenesí y valiéndonos de nuestras avanzadas máquinas, hemos estado apretando ese cuerno de la abundancia a que llamamos naturaleza sin ponernos ningún límite; no hay freno alguno para nuestra insaciable sed de progreso. Hay mucho de necedad en nosotros como humanidad inducida por nuestro modelo socioeconómico de cuño capitalista, sin darnos cuenta, insistimos en querer seguir disfrutando de una civilización que, al consentirnos, ha terminado malcriándonos:

Cuando llega el momento de elegir entre crecimiento económico y estabilidad ecológica, políticos, directores de empresas y votantes casi siempre prefieren el crecimiento. En el siglo XXI vamos a tener que hacerlo mejor si queremos evitar la catástrofe (Noah Harari, 2016, p. 10).

Como humanidad, sostiene nuestro historiador israelí, vamos hacia adelante; nuestros logros presentes en el campo de la ciencia, la tecnología y la economía no hacen sino alentarnos y ponernos metas cada vez más altas. Los nuevos horizontes que con el poder de nuestro ingenio e inventiva intentaremos franquear serán superar la vejez, revertir nuestras limitaciones genéticas, trascender la muerte y, por qué no, alcanzar la divinidad al precio que sea (Noah Harari, 2016, p. 11).

El precio lo han estado pagando, desde hace décadas, o más bien centurias, la flora y la fauna silvestres. Como en las distopías futuristas que muestran una tierra devastada por la contaminación, carente de zonas naturales y sin animales salvajes, es probable que, en un mañana no tan lejano, los únicos seres vivos que prosperen en la tierra sean los humanos y, con ellos, los animales de granja y de compañía junto con las plantas que cultivamos para nuestra alimentación u ornato. Garantizado nuestro sustento, ¿qué nos importan los ecosistemas y su delicado equilibrio? Sin ellos, rezarán los credos tecnofílicos más radicales, podríamos sobrevivir como especie. No hay nada que la tecnociencia, en su ascenso o progreso, no pueda solucionar en el ahora o, si no, en el mañana. Un dato que saca a colación Noah Harari es el de la biomasa de todos los seres humanos en comparación con la de los animales silvestres; si pesáramos a todos los seres humanos del planeta, es decir, a los siete mil millones que lo habitan, el resultado serían 300 millones de toneladas; con los animales de compañía y los criados para nuestra alimentación, su peso sería de 700 millones. En cambio, la fauna libre apenas completaría unos 100 millones de toneladas (Noah Harari, 2014, p. 306). Queda claro que nuestra tendencia depredadora consustancial a nuestra cultura consumista nos ha conducido a devastar a las creaturas salvajes, a expoliar los océanos y a cazar sin escrúpulos ni freno a todo tipo de animales hasta su extinción.

La ingenuidad y la indolencia de los que creen en soluciones milagrosas dispensadas por la tecnociencia, en lo tajante al deterioro ambiental, adolece de

una total miopía ante la realidad que nos advierte que, sin naturaleza (o Madre Tierra), difícilmente lograremos sobrevivir como especie. El desorden climático provocado por los altos índices de contaminación emitidos por nuestras fábricas y automotores, la sobreacumulación de basura suscitada por nuestra cultura de lo desechable, los desastres ambientales provocados por el ser humano, claro que nos afectan. La naturaleza, según ha demostrado la ciencia, no puede ser destruida, el ser humano, sí. Como lo explica Noah Harari, hace 65 millones de años un asteroide impactó la tierra y provocó la extinción de los dinosaurios, abriéndole camino a la evolución de otras especies, como lo fueron los mamíferos. Hay contados seres vivos que, en medio de nuestro desastre ecológico, prosperan, entre ellos las cucarachas y las ratas: no sería descabellado pensar, como hace nuestro historiador que, tras un infierno y una hecatombe nuclear, de entre las ruinas salgan airoso estos animales e insectos, y que a la vuelta de algunos millones de años una especie de ratas inteligentes celebren nuestro autoaniquilamiento, pues sin él, ellas no habrían logrado prevalecer (Noah Harari, 2014, p. 307).

No resulta lo más inteligente contemplar el apocalipsis ambiental desde ningún posicionamiento y arista; ya vimos también que considerar la naturaleza como nuestro terreno de conquista, por ser esta una especie de herencia divina, ha resultado pernicioso y perjudicial incluso para nosotros mismos; igual no podemos sujetarnos irracionalmente a la idea de que nuestro desastre ambiental es irremediable porque así lo dictan las leyes de los ciclos cósmicos; por el contrario, nada ganamos sonriéndole a posturas más optimistas de corte neoespiritualista convencidas de que final todo se remediará gracias a la fraternidad universal o que, cuando todo parezca más perdido, vendrá en nuestro auxilio alguna especie de hermanos ascendidos o salvadores de otros planetas (como los pleyadianos). Dándole en parte la razón a la *New Age*, hace falta un cambio de mentalidad, una revolución planetaria de la conciencia; pero esta no ha de ser espontánea, sino deliberada, y necesitará un sólido sustento teórico; *por eso*, resulta necesario volver a la sabiduría ancestral de las grandes civilizaciones y de los pueblos originarios. De igual manera, muchas respuestas y guías para resolver nuestras actuales crisis las podemos encontrar en las teologías con sentido y sello ambientalista.

Doctrinas como la taoísta, la hinduista y la budista pueden ayudarnos a resacralizar a la naturaleza a la vez que pueden enseñarnos a asumir un estilo

de vida más sabio y amigable con el medio ambiente. Hay que entender que el problema ambiental no se resolverá si no estamos dispuestos a renunciar a nuestra sociedad de consumo, la cual ha sido totalmente exitosa en su propósito de mantenernos adormilados creyendo que podemos seguir sobre explotando a la naturaleza por tiempo indefinido... Hay que superar, a la luz de los credos espirituales y religiosos, el binomio explotador (el ser humano) y explotada (la naturaleza), y abrirse a una concepción más integrista del mundo en la cual aceptamos ser parte (solo una parte) de un gran todo.

El libro sagrado del Taoísmo, el *Tao Te Ching*, escrito por Lao Tsé, sostiene, desde sus principios metafísicos, que todo proviene del Tao (el Absoluto, lo Divino...); de esa fuente común emanaron, divididos en pares de opuestos, *yin* y *yang*, todas las criaturas, y se llenaron de la energía universal, el *chi* (LaoTsé, 2008, p. 25). Mas no existe la dicotomía entre creador y creación, ambos son, en sustancia, Uno. Por tanto, lo trascendente y lo inmanente, en perfecta comunión, gozan de idéntica dignidad por ser uno solo. En esta afirmación hay una clara sacralización de la naturaleza (LaoTsé, 2008, p. 3).

Para la cosmología taoísta, el universo cerrado y finito, cielo y tierra, son duraderos, no porque existan en sí mismos ni para sí, sino porque fueron creados por Tao y en Él existen. (LaoTsé, 2008, p. 6). Y junto con la creación está el ser humano, quien en ningún sentido está separada de ella; el pensar lo contrario es un error. Esa es la persistente equivocación de nuestro individualismo moderno que, justificando su dominio y apoderamiento de la naturaleza, la ha entendido como un conjunto de componentes combinados, articulados entre sí mecanicistamente, sin comprender que es más una totalidad orgánica, un ser vivo, donde todos estamos interconectados; en este gran todo confluyen lo material, lo psíquico y lo espiritual hacia un eterno presente donde el pasado y el futuro son simples ilusiones; ante esa bastedad, se afirma la levedad de la existencia del ser humano. La sabiduría taoísta nos demanda ver con respeto y admiración la naturaleza, en la cual, más que integrados, estamos inmersos (Gómez Arévalo, 2006, p. 75).

En cuanto a nuestra forma de proceder con la naturaleza obliga a que aprendamos que el propio Tao no actúa directamente en el mundo material; sin embargo, como apunta Lao Tsé, la Creación en su totalidad procede de Él, de

su arte. De igual manera, se debe actuar para lograr que todo esté en armonía; para que fluya la energía universal, el *chi*, a través de todo lo vivo o con movimiento (LaoTsé, 2008, p. 22).

El *chi* está presente en todo, como señala Gómez Arévalo, desde los animales inferiores hasta los sistemas solares. Sin esta universal energía, todo sería materia inerte. Esta energía, el *chi*, la debemos entender también como la inteligencia más íntima de la naturaleza; de ella emanan todas las fuerzas mentales, químicas y físicas que conforman la realidad (Gómez Arévalo, 2006, p. 78), de tal suerte que obliga a que veamos con respeto a la naturaleza, pues no es simple materia que por una suerte de causas azarosas y afortunadas ganó orden y armonía; por el contrario, hay un principio energético-inteligente gobernándola, al cual también nosotros nos debemos como parte de la gran totalidad que es el mundo en perfecta comunión con el Tao.

Por tanto, no hay que obsesionarse con la idea de imponer nuestra egida y voluntad sobre el mundo; en la naturaleza está el Tao, es su recipiente, necio resulta querer gobernarlo. Al intentarlo, te embarcas en una lucha que terminarás perdiendo, y te traerá llanto y debilidad; lo inteligente y noble es no oponerse al flujo armonioso de la existencia; este proceder te hará florecer en armonía y fortalecerá (LaoTsé, 2008, p. 19). A contracorriente de nuestro afán moderno de querer transformar la naturaleza adecuándola a nuestras necesidades y deseos, el Taoísmo propone vivir en medio de ella sin intentar modificarla sustancialmente. Es la ley de la no intervención que implica dejar a los seres seguir su curso natural. Como señalé, gracias al Tao, primeramente, y después al *chi*, la naturaleza sabe qué curso seguir, es perfecta en sí, no precisa un nuevo arquitecto e ingeniero que la encauce y ordene (von der Forst Ateaga, 2006, p. 16)

Los que viven en perfecta armonía con el Tao, al igual que Él, traen paz y armonía al mundo y a la naturaleza. En esta armonía, el hombre sabio se mantiene en la no acción, la cual, según reza el Taoísmo, no implica la total pasividad e indolencia, sino la integración perfecta al orden natural; quien así procede le dispensa el bien al mundo:

Gracias a Ellos, el cielo está puro y la tierra es sólida, la naturaleza es tierna y los ríos son caudalosos, los valles florecen, los seres se multiplican, los héroes

del Camino espiritual son los modelos dignos de imitar. ¡Esto es lo que aseguran Aquellos Que alcanzaron la Unidad! Si no hubiera existido..., el cielo no habría sido puro; la tierra se habría agrietado por la sequía; la naturaleza habría dejado de dar su belleza; los valles habrían dejado de florecer y se hubiesen convertido en desiertos; los seres vivos habrían dejado de multiplicarse (LaoTsé, 2008, p. 24).

La naturaleza no es tierra de conquista, dominación y explotación, no para el Taoísmo. Considerar lo contrario implica desconocer su carácter sagrado y su perfección cósmica. La doctrina de Lao Tsé nos invita a la paz, a la serenidad y a la contemplación de un mundo vivo e integrado orgánicamente por los dictados y determinaciones del Tao.

La idea de la perfecta comunión y unidad entre el Espíritu y la naturaleza, la cual desmiente toda visión dualista que los distancia y diferencia, también está presente en el Hinduismo. En uno de sus principales texto sagrados, el Bhagavad-Gita, Krishna, el señor del Universo, le señala a su desconsolado amigo, el guerrero perfecto, Aryuna, que todo procede de Él y en Él desaparece todo lo existente. En lo descrito como una auténtica epifanía, el dios y avatar desplegó toda su grandeza ontológica y su amigo pudo contemplarlo en toda su infinita grandeza. En esa arrobadora visión, la Divinidad instruye a Aryuna acerca de cómo Él, igual que el Tao, lo abarca todo, y todo sin excepción se desprende de su magnificente presencia:

¡Yo soy el sabor del agua, oh Kaunteya, Yo soy el brillo de la Luna y la luz del Sol, y el Pranava, y el Conocimiento Universal, y la Voz Cósmica, y el humanitarismo en las personas!

¡Yo soy el aroma puro de la tierra y el calor del fuego! ¡Yo soy la vida de todo lo que existe y la hazaña de los guerreros espirituales! (Bhagavad-Gita, 2008, p. 51).

En esta idea de la sacralidad de la naturaleza hay una invitación al respeto por todas las formas de vida; en especial por los animales entre los cuales son especialmente cuidados y venerados monos, elefantes, tigres, cobras y, muy en particular, las vacas (bendecidas por Krishna en su advocación de Gopala). No

es gratuito, sino una consecuencia de su cultura y religión, que la India sea el país con el mayor número de personas vegetarianas en el mundo; el 31% de su población no consume carne, y religiones como el Jainismo siguen con celo la idea de no matar, al grado de que sus seguidores prefieren andar descalzos para no dañar ni siquiera a los insectos más diminutos con los que pudieran toparse. Como dice el Bhagavad-Gita: “La compasión hacia los seres vivientes la tiene aquel que posee naturaleza Divina” (Bhagavad-Gita, 2008, p. 118).

Una vía más introspectiva que ofrecen las doctrinas orientales para lograr un entendimiento menos utilitarista de la realidad y de la naturaleza es la que ofrece el Budismo. Si queremos plantearnos una relación más sana y armónica con nuestro entorno social, cultural y natural, debemos transformarnos en seres de entendimiento y de probada y auténtica espiritualidad. El camino no es fácil. El principal adversario es el ego que nace del deseo y apego al mundo; un mundo que, al igual que él, es transitorio, efímero y, por tanto, irreal. Vivimos dormidos, y en nuestro letargo deseamos que las cosas sean de determinada manera; el deseo solo nos conduce al sufrimiento y al desaliento: superar el pensamiento en su embriaguez existencial de fantasías es el obligado requisito para lograr el despertar.

Mientras el ego se mantenga firme en sus deseos y apegos, permanecerá en el letargo, la ignorancia y en el sufrimiento. Sus apegos son amarras que lo mantendrán atado kármicamente a una realidad efímera. Entiéndase que el Budismo no está por la labor de desacreditar ontológicamente la realidad, el mundo, y con ellos a la naturaleza; propone seguir una existencia de desapegos que nos invite a vivir con modestia, pero felices, liberados de todo consumismo. Las enseñanzas de Buda conducen, como comenta Arturo Arroyo, a la benevolencia, la cual, por un lado, implica no hacer daño y, por el otro, invita a la moderación o el Camino del Medio. Quien se conduce por el Camino del Medio no incurre en el apego a las cosas del mundo; pero tampoco cae en la negación absoluta de ellas (Arroyo, 2011, p. 7).

Sin invitar a la cósmica sacralización de la naturaleza, como hacen el Taoísmo y el Hinduismo, el Budismo, desde la transformación y la liberación del individuo, apela a la sensatez que se infiere de su ancestral sabiduría. Entiende que desde siempre los seres humanos nos hemos valido de la naturaleza para

nuestro sustento, pero en las últimas épocas nuestros malsanos apetitos nacidos de nuestra sociedad de consumo nos han conducido a la desmesura; compramos con incontinenencia, adquirimos más de lo que necesitamos, y en nuestro excesos sobreexplotamos a la naturaleza sin reparar en la ley del Karma, que nos enseña que toda acción tendrá obligadamente su consecuencia. El Budismo no habla de castigos divinos; en su manera de entender el universo a toda causa corresponde un proporcional efecto. El ser humano, más temprano que tarde, cosechará lo que sembró. Lo ideal, en términos del Budismo, en nuestra relación humano/naturaleza, es obtener solo lo indispensable de los tres reinos: el mineral, el animal y el herbal, minimizando al máximo nuestra intervención en ellos. Sabiendo que estamos interconectados con la naturaleza universal, lo sensato es dejar de martirizarla con nuestro desmedido afán de lucrar a consta de ella, en el entendido de que todo el mal que le procuramos por nuestra ambición y confort se nos revertirá. No dañar para no ser dañados (Arroyo, 2011, p. 8).

Buda se propuso ayudar a los congéneres de su época y de los años venideros a superar el sufrimiento; partiendo de este propósito, no se entiende la insensatez de los individuos de la modernidad y de la sociedad de consumo, en continuar con un modelo de explotación que ha lacerado a la naturaleza sin obtener a cambio la felicidad del ser humano. Entiéndase que saturarnos de bienes no necesariamente nos ha hecho dichosos, quizás ha sido todo lo contrario: nuestro afán de poseer nos ha esclavizado en el empeño de adquirir y después en el de conservar. El dejarnos convencer por la miopía filosófica de nuestro ego de procurarnos la mayor cantidad de placeres y el buscar destacar o sobresalir ante los demás no han redundado en una mejora en el nivel de nuestra felicidad (Arroyo, 2011, p. 9):

El hecho de ignorar la naturaleza de las causas y los efectos que permean nuestros estímulos sensoriales en sociedades donde la opulencia y el individualismo tienen gran legitimación nos mantienen encerrados en el Samsara o el círculo interminable de nacimiento, sufrimiento y muerte (Arroyo, 2011, p. 12).

Sin caer en los sincretismos optimistas de la *New Age*, un movimiento filosófico ambientalista se ha dado a la tarea de retomar las enseñanzas sapienciales

del Budismo para salir en defensa de la naturaleza. La denominada Ecología profunda fue fundada en 1982 por el filósofo noruego Arne Naess; sus inspiraciones son el pensamiento de Baruch de Spinoza, junto con el Budismo. La Ecología profunda propone un cambio de paradigma: sustituye la ecología antropocéntrica y tecnocrática por una Ecocéntrica.

Este cambio de mentalidad explicita la necesidad de abordar el problema ambiental no solo desde la óptica científica sino también desde la humanista, o, como dice Valera, urge el empleo de las herramientas no-científicas, como la filosofía y la propia religión, las cuales pueden darnos perspectiva y oportunidades de reflexión no solo para hacer una valoración de la grave situación que afrontamos, sino también para inducir un cambio moral y cultural en el individuo de la modernidad (Valera, 2017, p. 402).

Seguir con la mentalidad de que somos los señores de la creación resulta anticuado e inapropiado en nuestra necesidad de abordar los actuales problemas ambientales. Para autores como Toledo, necesitamos hacer de lado nuestro partidismo ideológico y sectarismo nacionalista, pues la apuesta más pertinente es una conciencia de especie que conlleve un hermanamiento planetario en el cual todos los seres humanos se solidaricen entre ellos y de paso muestren compasión y empatía con todas las creaturas vivientes (Toledo, 2003, p. 64). En esta ruta hacia la dignificación de la naturaleza, desde siempre nos han tomado ventaja los pueblos indígenas; desde sus saberes ancestrales, han mantenido una comunión respetuosa con la naturaleza a la cual no solo reconocen como la dispensadora de todos los bienes, sino también como la fuente de su identidad y madre de toda las creaturas, incluido el ser humano.

La ecología profunda está en sintonía con el ecoindigenismo; ambos proponen una visión no occidental y no dualista de la naturaleza. Los fundamentos de esta ecología alternativa propuesta por Naess son, como se dijo, la visión del mundo del Budismo, la ética de Gandhi y una cosmología inmanentista fundamentada en la filosofía de Spinoza (Valera, 2017, p. 407).

Desde sus fundamentos spinozianos, Naess llega a una idea de la naturaleza muy similar a la que proponen metafísicamente el Taoísmo y el Hinduismo. Este es un dato para valorar, en el propósito de sacralizar una naturaleza reducida utilitarista a la dignidad de simple proveedora de materias y recursos. Ante la

mirada atenta y filosófica de esta nueva ecología, Dios ya no está más distanciado del mundo; por el contrario, cada creatura del mundo es participe de su presencia; es la perfecta causa inmanente de todo lo existente. La naturaleza en esencia es divina, y merece por tanto un mejor y más respetuoso trato de nuestra parte. Dios se manifiesta en ella; más allá de lo conceptual, no hay ninguna distinción entre creatura y creador. Se supera así el viejo dualismo que permite todas las licencias para tomar posesión y hacer uso incontinente de la Naturaleza: “Dios es la Naturaleza misma, y no hay nada más allá de Él/Ella” (Valera, 2017, p. 409).

Superado el dualismo, cae la concepción utilitarista que sostiene con arraigo en el antropocentrismo que el mundo existe en función de nosotros y de nuestras necesidades. O, como dice Valera, el desarrollo y el prosperar de la vida humana y no humana sobre la tierra tienen en sí un valor intrínseco no supeditado a ninguna búsqueda de provecho o ganancia. Nos hemos habituado a mercantilizar a la Naturaleza, extraviados en un consumismo materialista y hedonista a los cuales no sería exagerado calificar de signos inequívocos de una crisis espiritual a la que teólogos y filósofos señalan como la culpable de nuestros males: por su causa la humanidad y el planeta están enfermos.

Para curarnos se hace necesario retornar, como hace la ecología profunda, a esquemas de pensamiento metafísicos y teológicos que dispongan en nosotros un proceder con el mundo y con la Naturaleza en el cual no hagamos valer ningún tipo de superioridad ontológica como especie dominante y último eslabón de la evolución. Al respecto, Valera destaca las inspiraciones metafísicas del pensamiento de Naess, cuando sostiene un *igualitarismo biosférico* que si, por un lado, defiende el derecho a vivir y a desarrollarse de todas las creaturas y afirma su valor intrínseco, por el otro no le niega su estatus al *homo sapiens*: “su gigantesca creatividad comparada con los monos, la complejidad única de la comunicación humana, la capacidad de autorrealización, etcétera” (Valera, 2017, p. 417).

En comunión con la Ecología profunda, la teología católica también ha hecho suya la preocupación por el deterioro ambiental y coincide con ella en la propuesta de que la solución al daño que seguimos infringiéndole a la Madre Naturaleza no necesita solamente medidas tecnológicas y planteamientos ecoló-

gicos. Hay la emergencia de también acudir a la sabiduría ancestral, a la filosofía y a la teología en búsqueda de directrices que redefinan nuestros propósitos como humanidad. ¿Para qué estamos en el mundo? ¿Cuál es nuestro lugar en el gran concierto del cosmos?

Una de las aportaciones más importante de los teólogos católicos y de los pontífices a la reflexión de los apremios ecológicos que aquejan al mundo consiste en cómo los han vinculado con los problemas sociales. Entienden, desde su enfoque religioso, que la sobreexplotación de los recursos naturales, la contaminación, el agotamiento del agua, entre otros males, tienen una correlación directa con la pobreza y la marginación. Leonardo Boff es actualmente un exponente de este posicionamiento a favor de encontrar una forma alternativa al actual modelo capitalista depredador y excluyente. Desde la teología de la liberación, Boff ha sabido llevar su crítica social a la reflexión a favor de la sustentabilidad y la explotación justa y razonable de los recursos naturales, desde la inteligencia de lograr su distribución y aprovechamiento en socorro de los más pobres, en lo que denomina una teología ecológica (Toledo, 2003, p. 81).

Abonando a esta teología ecológica, el Papa Francisco emitió el 24 de mayo de 2015 su encíclica verde la *Laudato Si'*, *sobre el cuidado de la casa común*. El pontífice se suma a la idea de que la humanidad transita por una crisis espiritual que ha traído un sinfín de males al mundo. Señala puntualmente que hemos crecido pensando equivocadamente que somos los propietarios de la tierra. Esta equivocada creencia nos ha hecho incurrir en un sinfín de pecados: violencia, explotación, codicia, hedonismo..., que se ven reflejados en los síntomas de la enfermedad que aqueja a la naturaleza (Francisco, 2015, p. 5).

Desde fundamentos distintos, pero coincidiendo en la emergencia de rescatar a la naturaleza del actual modelo de depredación irracional e insostenible, la ecología profunda y la *Laudato Si'* le proponen al individuo de la modernidad una reorientación de su pensar, sentir y hacer ante la naturaleza que apela a la espiritualidad y a la religión. Enfoques distintos, pero un idéntico propósito sustentado en la idea de promover una revolución de las conciencias. Hemos mal interpretado el mensaje de la Biblia, lo advierte el Papa; Dios nos encomendó el mundo y es nuestro deber ante Él velar por todas las diversas formas de vida (Francisco, 2015, p. 7). Nos invita a ser fraternos con la naturaleza, como lo fue

San Francisco, quien supo ver en la creación la presencia del Creador (ojo: el Papa no está invitando a ninguna suerte de panteísmo como una interpretación superficial del Taoísmo o Hinduismo podrían sugerir), y en este acercamiento respetuoso se renuncia a convertir la naturaleza: “en un mero objeto de uso y de dominio” (Francisco, 2015, p. 8).

En este afán de mercantilizar la vida y la realidad en todos sus aspectos, muchos están tranquilos en la confianza de que la tecnología, ligada a las finanzas, revertirá con éxito nuestros desastres; idea por lo demás equivocada, que adolece de una perniciosa ingenuidad. Muchas veces, intentando apagar un fuego que nosotros mismos provocamos, terminamos encendiendo uno nuevo. En este punto, el Papa es afín al principio budista y taoísta de intervenir con mesura solo lo necesario en el cauce de la naturaleza, pues, queriendo sanarla, terminamos dañándola más: “los constantes desastres que el ser humano ocasiona provocan una nueva intervención suya, de tal modo que la actividad humana se hace omnipresente, con todos los riesgos que esto implica” (Francisco, 2015, p. 27).

Intervenir menos y no esperanzarnos en que el progreso tecnológico y los avances de la ciencia lo solucionaran todo sin un verdadero cambio de fondo en lo ético, lo moral, lo político... (Francisco, 2015, p. 43). Estamos obligados como humanidad a un cambio de estilo de vida para frenar males como el calentamiento global. De no hacerlo, y a la brevedad, no solo estará en riesgo la naturaleza, nuestra casa común, sino también nosotros nos pondremos en grave riesgo. Deben pesar sobre la conciencia de la humanidad sus errores, el despilfarro y el mal gastar de los talentos (entiéndase la creación) que de Dios recibimos. Como están las cosas hasta hoy, se puede afirmar: “que la humanidad ha defraudado las expectativas divinas” (Francisco, 2015, p. 44). Y, rematando esta apelación a Dios como fiscal de nuestras acciones, Francisco nos interpela para que hagamos bien nuestro trabajo como guardianes de la creación e instrumentos del Todopoderoso en sentido de procurar que: “nuestro planeta sea lo que él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud” (Francisco, 2015, p. 40).

Nos hemos desviado radicalmente del original propósito divino respecto de la creación, de la casa común. Citando el *Génesis*, Francisco hace la remem-

branza exegética de armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado; dicha armonía, deliberadamente fue rota por el ser humano a consecuencia de su soberbia y su egolatría, que lo incitaron a querer ser como Dios. Sin optar por una postura tan radical como la del Budismo, que nos invita a vernos como iguales antes las demás criaturas, Francisco llama al individuo de la modernidad a reconocerse como lo que es, una criatura limitada, obligada, como sugiere el Taoísmo, a reconciliarse y a reintegrarse a la naturaleza (Francisco, 2015, g. 48).

A lo largo de su encíclica, el Papa insiste en que la naturaleza es nuestra casa y, aunque no invita como el Hinduismo, el Taoísmo, el Budismo y la Ecología profunda a resacralizarla, sí reconoce que ella nos ha precedido, que su verdadero y definitivo dueño es Dios, y por tanto no puede haber sobre la naturaleza una posesión absoluta: “De este modo advertimos que la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas” (Francisco, 2015, p. 50).

Para superar el antropocentrismo, el fatalismo apocalíptico e incluso el optimismo tecnofílico respecto de nuestros problemas planetarios ambientales, es casi obligatorio un cambio cultural que revolucione nuestras conciencias. Ante problemas actuales y propios de la modernidad y de su modelo progresista, depredador y explotador, no necesitamos, como humanidad, inventarnos una nueva filosofía o teología: las claves de la solución las podemos encontrar en las milenarias escuelas y doctrinas metafísicas y, si lo preferimos, en la Biblia, a la luz de una exégesis como la que propone el Papa Francisco; una que nos invita a trascender nuestra egolatría y soberbia y a ser responsables e indulgentes con la Madre Tierra.

Bibliografía

El Sagrado Corán (2005). El Salvador: Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra.

Bhagavad-Gita (2008). Canadá: New Atlanteans.

Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (2011).

España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Arroyo, A. (2011). *Algunas observaciones a la relación entre la ética budista y el desarrollo sostenible, el consumo y la felicidad*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Serie Documentos de Trabajo, Red de Pos-

- grados, CLACSO. Documento núm. 7. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/posgrados/20120420011300/Arroyo.pdf>. Consultado: 28 de enero de 2022.
- De Aquino, T. (s/f). *Del gobierno de los príncipes*. Argentina: Editora Cultural Bs. Aires.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. España: Guadarrama.
- (2001). *El mito del eterno retorno*. Argentina: Emecé Editores.
- Ferguson, M. (1994). *La conspiración de Acuario*. España: Año Cero.
- Francisco (Papa) (2015). *Laudato Si Sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.
- Gómez Arévalo, J. A. (2006). Interconexión hombre-mente-naturaleza desde el Taoísmo, una mirada desde el Yin-Yang. *Hallazgos*.
- Guénon, R. (1997). *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*. España: Paidós.
- Khisty, C. J. (2014). *Budismo y ecología profunda*, noviembre-diciembre Disponible en: <https://arjunabarcelona.files.wordpress.com/2015/03/2014-1112-sophia-budismo-y-ecologc3ada-profunda.pdf>. Consultado: 26 de enero de 2022.
- LaoTsé (2008). *Tao Te Ching*. Canadá: New Atlanteans.
- Noah Harari, Y. (2014). *De animales a dioses*. España: Titivillus.
- (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. México: Debate.
- Toledo, V. M. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento, de la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: Universidad Iberoamericana.
- Tolkien, J. (2012). *El señor de los anillos*. (2ª parte) *Las Dos Torres*. España: Booket.
- Valera, L. (2017). La dimensión religiosa de la ecología. La ecología profunda como paradigma. *Teología y vida*.
- Von der Forst Ateaga, S. (2006). Relaciones sociedad naturaleza y el Taoísmo (tesis). Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades.

Humanismo, ética y espiritualidad. Puntualizaciones desde la filosofía franciscana

Jesús Arturo Navarro Ramos

A la memoria de Juan Francisco,
franciscano extramuros.

Introducción

El presente trabajo asume que es posible establecer una relación entre filosofía y espiritualidad. En este caso se ha tomado como referencia para la reflexión filosófica el pensamiento franciscano. Se trata de un acercamiento sintético a algunas ideas de San Buenaventura y Duns Escoto, bajo el supuesto de que pueden favorecer el diálogo en dos direcciones: reconocer la dimensión espiritual en su pluralidad, que se expresa de manera singular en las personas buscadoras de absoluto, y establecer algunas posibilidades de diálogo con la forma como se concretizan las experiencias espirituales en el marco de tiempos de crisis de las verdades absolutas.

Si bien la filosofía franciscana se configura en el marco de la iglesia católica medieval, las puntualizaciones derivadas de las ideas seleccionadas de San Buenaventura y Escoto se plantean como actuales en la medida en que —sin dejar de reconocer la matriz religiosa que les dio origen— logran dar lugar a la experiencia espiritual del sujeto individual, para abrirse incluso al encuentro con los que son, piensan y creen diferente. A lo largo del trabajo se recorren tres experiencias de encuentro del generador del movimiento religioso que están en los orígenes de la filosofía franciscana: el encuentro con el leproso, los diálogos con el sultán Malik al-Kamil, y el reconocimiento de la fraternidad con el agua, el aire, el sol, el fuego y la lluvia, a quienes llama hermanos. De su análisis se

concluye que lo humano y su vinculación con el mundo serán los parámetros de Francisco de Asís para configurar la vida espiritual de sus seguidores. Cuando estas ideas permean la reflexión filosófica aparecen tres criterios en torno a lo humano, la convivencia y la experiencia espiritual concreta, que se convierten en lo que aquí se ha denominado puntualizaciones desde la filosofía franciscana hacia la espiritualidad.

Finalmente, la reflexión se detiene en la multiplicidad de búsquedas espirituales, algunas dentro de las instituciones religiosas, pero otras al margen de ellas. Ahí las puntualizaciones permiten señalar la convergencia en lo humano y lo singular para concluir que existe cierta analogía que puede abrir a las personas a profundizar y compartir experiencias espirituales que a veces parecen incommunicables.

La filosofía franciscana. Una mirada al pasado desde el presente

Hace más de 800 años, se inició el movimiento franciscano como un grupo creyente que busca retomar la vivencia originaria del cristianismo. Sin pretensiones de hacerlo, acabó convirtiéndose en su momento en un referente de la reforma de vida de la Iglesia junto con otros grupos mendicantes. El grupo franciscano se inscribe como un movimiento de radicalización de la opción por la pobreza en medio de otros grupos, como valdenses, cátaros y los pobres de Lyon, entre otros. Este grupo minorista, por su radicalidad de vida, se llamó hermanos menores para diferenciarse de los diversos grupos de “pobres” en la Europa medieval.

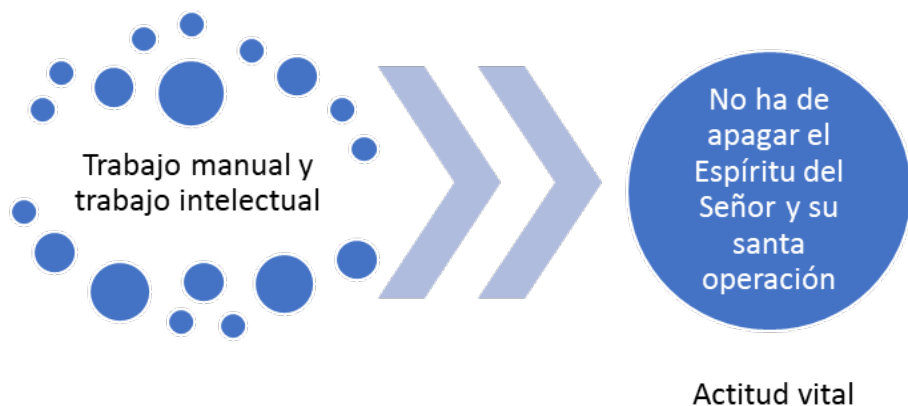
La idea de los seguidores de Francisco era alejarse de aquello que consideraban que podía convertirse en obstáculo para la vida evangélica; entre ellos el uso del dinero, los puestos que derivan en posiciones de poder, los signos asociados a las personas pudientes —tales como andar a caballo, usar calzado, tener variadas y ricas vestimentas, comer manjares y bebidas delicadas, y los estudios—. En la primera época la práctica del grupo era recibir a los candidatos sin exigencia de estudios, tal como lo señala la referencia planteada en la Regla de vida del grupo:

que se guarden los hermanos de toda soberbia, vanagloria, envidia, avaricia, cuidado y solicitud de este siglo, detracción y murmuración, y los que no saben letras, no se cuiden de aprenderlas; sino que atiendan a que sobre todas las cosas deben desear tener el espíritu del Señor y su santa operación.

Con ello, el movimiento franciscano establece unas coordenadas ante el estudio de las letras, la filosofía y la teología: los primeros franciscanos no condenan el estudio, pero consideran que en ocasiones puede ser fuente de soberbia; la otra interpretación es que el estudio —en caso de tenerlo— debe estar en relación con la intención suprema que Francisco de Asís denomina “tener el espíritu del Señor y su santa operación”. Esta expresión, como se verá más adelante, está asociada al trabajo manual (Segunda regla, p. 136, cap. v, 2). El esquema siguiente muestra las coordenadas desde las cuales se ubica el estudio en el pensamiento del fundador del movimiento. La actitud vital es no apagar la operación del Espíritu, y acceder al trabajo como medio de sustento.

Ilustración 1

Estudio y trabajo en el pensamiento de Francisco de Asís



Fuente: Elaboración propia.

Con estas coordenadas, no fue fácil para los franciscanos acceder al estudio de la filosofía, si bien hay que señalar que no fue el fundador quien generó los

obstáculos; pues, cuando conoce en 1224 que uno de sus frailes —Antonio de Padua— está enseñando en Bologna, le escribe una brevísima nota donde señala “Me agrada que enseñes la sagrada teología a los hermanos, con tal que, en el estudio de la misma, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla” (Carta a San Antonio, p. 75 CtaAnt 2).

Francisco de Asís muere en 1226, y cinco años después —en 1231— se puede ver a algunos frailes en la universidad, atendiendo a una petición del Papa. Con ello se inicia a mediados del siglo XIII la escuela franciscana de teología y filosofía, con estudiantes en Oxford y París. El ambiente académico de este momento está permeado por el platonismo agustiniano y una fuerte influencia del aristotelismo. De acuerdo con Merino (2004), existe una alianza natural entre el pensamiento de San Agustín y los ideales de Francisco de Asís, lo que favorece la formulación teórica de la experiencia franciscana del mundo y de la vida (2004, p. 40).

Una de las primeras problemáticas con que se tiene que lidiar al hablar de filosofía franciscana son sus orígenes medievales. Particularmente cuando se rechaza la escolástica y se considera este periodo desde la suposición de referirse a un tiempo oscurantista. Si bien hay que reconocer estas críticas, se debe señalar su carácter ideologizado. En este periodo es fundamental la gestación de una referencia inicial a lo humano como eje de la reflexión subordinada a realizar lo que se supone en la época es la voluntad de Dios. Lo humano y su vinculación con el mundo serán los parámetros de Francisco para configurar la vida espiritual de sus seguidores; por ello, como se ha expresado anteriormente, el estudio está asociado al trabajo manual, aunque sin desconocer el intelectual, tal como señala en la *Carta al Hermano Antonio*, donde retoma una expresión de la Regla de vida (Carta a San Antonio, Segunda Regla).

En el primer periodo de la filosofía franciscana aparecen varios personajes que se convierten en referentes del campo: Alejandro de Hales, Roberto Grosseteste, San Buenaventura y Juan Duns Escoto. En sus obras se abordan distintos temas: lógica, ética, teoría del conocimiento, metafísica, teología natural, cosmología, ética y antropología. Actualmente los estudios realizados en la filosofía franciscana abordan temas preocupantes como economía, política, ecología,

comunicación, era digital, educación, entre otros.¹ Como puede observarse, la variedad temática abordada en la filosofía franciscana se decanta en sus orígenes por la abstracción y el manejo del lenguaje, en tanto que en el último siglo se ha acercado a reflexionar sobre la vida cotidiana, con sus problemáticas comunes. Se trata de un giro que, más allá de la comprensión epistemológica, recurre a la hermenéutica para vincularse con el cambio político (Merino, J. A., 1991, p. 44). Esto sucede en temas como los ya mencionados: educación, medios de comunicación, paz, ecología, entre otros. Frente a esto, conviene preguntarse, ¿dónde queda el abordaje de la espiritualidad? ¿Qué sucede en el pensamiento franciscano respecto de este asunto?, ¿cómo se plantea hoy?

Ante todo, hay que señalar que en la primera época del pensamiento franciscano se privilegia la experiencia religiosa católica como elemento que ayuda a comprender la espiritualidad. No había otra forma, dado el contexto sociopolítico religioso del medievo. Esta experiencia religiosa está vinculada a la experiencia humana del encuentro en tres niveles: el personal, el social y el ecológico. Para referirme a estos niveles se muestran aquí tres momentos de la vida de Francisco de Asís: el momento personal se expresa en el encuentro con los leprosos, que en el Testamento es reconocido como central: “me era muy amargo ver a los leprosos, pero el Señor me condujo entre ellos y los traté con misericordia” (Testamento, pp. 147 Test 1-2). El momento social puede referirse, entre otras acciones, al encuentro de Francisco con el Sultán que posteriormente se verá reflejado en la Regla, al señalar cómo deben conducirse los hermanos al ir por el mundo, sea entre los sarracenos, sea entre otros creyentes, “cuando van por el mundo, no litiguen ni contiendan con palabras, ni juzguen a los otros; sino sean apacibles, pacíficos y moderados, mansos y humildes, hablando a todos honestamente, como conviene” (Segunda Regla, pp. 133 2R 3,10-11). Este momento de diálogo entre Francisco y el Sultán resulta central para reconocer que el contacto con el creyente de otras tradiciones espirituales puede ser fecundo para el desarrollo humano. El momento ecológico encuentra

¹ Para ver la temática actual de la filosofía franciscana puede consultarse el sitio de la Universidad Antoniana donde se desarrollan estas propuestas. Disponible en: https://www.antoniano.org/carbajo/prof_bibliografiaView.php?lg=es&id_utente=550.

su mejor expresión en el *Cántico de las Criaturas*, que refleja la experiencia profunda del encuentro con la naturaleza: sol, agua, fuego, aire, tierra (Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*). Se trata de un lenguaje simbólico que expresa que “indiscutiblemente, Francisco tiene una experiencia cósmica de lo sagrado, una comunión con Dios por las cosas, en el hontanar de las cosas. Y su *Cántico del Sol* expresa sin duda alguna esta dimensión de su experiencia religiosa” (Leclercq, 2022).

La espiritualidad se concibe en este momento fuera de marcos teóricos como el encuentro cotidiano. Se trata de un encuentro que no tiene nada de misterioso, sino de ecológico; es decir, de aquello que vialmente es central. Es el reconocimiento de la propia casa donde se habita: el cuerpo propio, la valoración de los otros cuerpos que irrumpen en la propia vida y el descubrimiento de una relación que se expresa en la fraternidad universal.

Si bien muchas de estas ideas han sido rastreadas en las búsquedas espirituales derivadas de la nueva era, o en el acceso a espiritualidades que buscan en el hontanar de la espiritualidad sin religión, se puede señalar al menos su cercanía con esta espiritualidad franciscana del siglo XIII.

Detengámonos ahora en la forma como esta experiencia de interioridad permanece en el pensamiento franciscano.

Filosofía franciscana y espiritualidad. Puntualizaciones

La experiencia del fundador no fue olvidada por los filósofos franciscanos al estar en la universidad. Es posible señalar cierta continuidad en el método de acercarse a la realidad. En el pensamiento filosófico franciscano se parte de un ejercicio de reflexión antropológica con profundos vínculos con el entorno. Esto permite que la experiencia del mundo sea el referente posterior y último de los conceptos trascendentes. Esta manera de entender el acceso al conocimiento se vincula con el pensamiento agustiniano que señala la centralidad del conocimiento interno en el cultivo de la espiritualidad: “Tú, en cambio, estabas más dentro de mí que mi más profunda interioridad y por encima de lo más alto a lo que podía yo llegar” (Agustín, p. 198).

Estos temas serán incorporados posteriormente en el planteamiento hermenéutico, donde “el acceso al saber de las realidades naturales, según San

Buenaventura, se realizará —siguiendo a Aristóteles— a partir de la actividad de los sentidos internos y externos” (Merino y Martínez, *Manual de filosofía franciscana*, p. 11). Este registro de la experiencia es llevado a la abstracción, que produce posteriormente conceptos universales.

De los conceptos que tratamos en este trabajo: *humanismo, ética y espiritualidad*, se puede, entonces, señalar que son fruto de un proceso experiencial llevado a la reflexión que se sistematiza. En este sentido, los tres conceptos se mueven y desarrollan en el ámbito estrictamente de lo humano, en una especie de primer escalón del conocimiento. No se trata de buscar inicialmente referencias de corte religioso a estos conceptos, sino de entenderlos como fruto de la acción humana. Lo humano, la convivialidad —como expresión de la ética— y la apertura a lo que anima la vida —como síntesis de la espiritualidad—, son ante todo experiencias humanas débiles a las cuales los términos pueden intentar precisar con el consiguiente aislamiento para definir un solo modo de entenderlos, poniendo en riesgo la pluralidad de expresiones de lo humano, la convivialidad y lo que anima la vida. Se trata de conceptos débiles, dado que se recrean en cada persona. Si bien existen descriptores que ayudan a dar forma a estos conceptos, al final no se trata de definiciones acabadas de manera absoluta. Viene nuevamente a la memoria, para ilustrar la debilidad de los conceptos, el planteamiento de León Felipe: “Sabemos que no hay tierra ni estrellas prometidas. Lo sabemos, Señor, lo sabemos y seguimos contigo trabajando” (León Felipe, 1974, p. 24).

La suposición de saberes espirituales fuertes ha generado sistemas religiosos que entran en conflicto cuando se privilegia la objetivación de estos saberes. Esta confrontación entre sistemas religiosos que se descalifican ha generado una lucha por la verdad, en ocasiones acudiendo al plano teológico y en otras rechazándolo. Al respecto, Duns Escoto “concluye que el entendimiento humano requiere un saber ulterior, el que le es ofrecido por la revelación” (Merino y Martínez, *Manual de filosofía franciscana*, p. 16), pero esto no implica que los conceptos no puedan ser tratados en el ámbito inmanente. Se trata, entonces, de reconocer dos formas de abordar los conceptos: el modo que tiene referencias teológicas y el que tiene solo referentes inmanentes. Ambas formas son vali-

dadas como vías de acceso al conocimiento porque han iniciado su operación en la experiencia.

Hay que señalar que, en el modo franciscano de entender las cosas, existe una doble distinción que permite dialogar con diversas perspectivas teóricas, espirituales, creyentes o no. La primera es el planteamiento de conceptos inmanentes que son releídos en el plano de los aportes de la revelación, lo que lo acerca a la teología, las tradiciones de sabiduría y las ciencias religiosas. La segunda se encuentra en el abordaje de conceptos solo desde la perspectiva inmanente, que permite acercarse a planteamientos actuales, como lo es la búsqueda de la espiritualidad sin religión, una religión sin Dios o una espiritualidad desinstitucionalizada.

Esta sería una primera puntualización desde la filosofía franciscana: la comprensión de la espiritualidad, que está necesariamente vinculada con lo humano a través de la experiencia del sujeto, tiene dos caminos, entre los cuales el inmanente ofrece opciones de dialogo con quienes no tienen o no aceptan una perspectiva creyente.

La segunda puntualización sigue la reflexión de Escoto sobre la inteligencia. Duns Escoto entiende que la inteligencia es dinámica con un doble movimiento: el del sujeto y el del objeto, donde el sujeto tiene una actividad creadora en el proceso de conocimiento. En este proceso hay una disposición a mirar lo singular antes que lo universal (Merino y Martínez, *Manual de filosofía franciscana*, p. 60). Esto se opone a dos planteamientos: el platónico agustiniano —representado por Enrique de Gante—, que pone el peso en el sujeto que conoce y el objeto pasa a segundo término, y al planteamiento aristotélico-tomista, donde el objeto actualiza y perfecciona el conocimiento, sea que se presente como causa eficiente, sea que se presente como formal. De seguirse la primera posición, la espiritualidad convierte a la persona en conocedor absoluto (infinito en potencia), lo cual se contradice con la experiencia. Si se sigue la segunda posición (la aristotélico-tomista), la espiritualidad o “la dimensión espiritual quedaría reducida a un simple mecanismo registrador de hechos y acontecimientos” (Merino y Martínez, *Manual de filosofía franciscana*, p. 61). Para Escoto, el conocimiento se configura a partir de una inteligencia creadora que

es —al mismo tiempo— modificada por el objeto. Se trata de una correlación que afecta al sujeto y al objeto.

El problema de pensar la espiritualidad en una sola vertiente —la del sujeto que tiene experiencia espiritual o la del objeto espiritualidad— está en que se origina una epistemología que privilegia la oposición entre el sujeto y el objeto. En una reflexión que privilegia los conceptos débiles o ajustados a cada contexto, como es el actual, esta puntualización sobre la comprensión permite dialogar teniendo en cuenta la dinámica real del sujeto que conoce y el proceso del conocimiento, así como la valoración de las perspectivas singulares, lo cual marca distancia con las pretensiones de absoluto (iluminismo platónico) o las mecanicistas que centran su valoración en el objeto (abstracción aristotélica).

La tercera puntualización remite al valor de la analogía que abre a la trascendencia. La analogía como camino de semejanza con lo trascendente es un planteamiento de San Buenaventura en oposición a Tomás de Aquino que usa la analogía para hablar de la diferencia. El padre Philotheus Boehner señala en su texto sobre las conferencias de San Buenaventura —dictadas en el verano de 1947— que la analogía es un tema que se “desenvuelve en una visión comprensiva del universo basada en una valoración positiva de la creación en general y de cada criatura en particular” (Boehner, 1957, p. 90). De esta comprensión de la analogía San Buenaventura establece la analogía de las criaturas con Dios en distintos niveles, según sea la analogía: sombra, vestigio, imagen y semejanza (Boehner, 1957, p. 91). Una espiritualidad —según el pensamiento franciscano— que recupera al hombre, es una espiritualidad que recupera a Dios. Así lo entiende San Buenaventura cuando señala que existe una disposición general del ser humano para su retorno a Dios, a pesar de las distancias particulares—conscientes o no— que se han construido.

Los objetos y el mundo material son el camino de retorno a Dios; sin embargo, no se trata solo de los objetos físicos o que están fuera de nuestra mente sino también de los que se encuentran dentro. Esto implica cierta contemplación de ambos, pues

unas cosas están fuera de nuestra la mente, otras, dentro y algunas otras sobre nuestra mente. Las cosas que están fuera de nuestra mente son seres corporales,

es decir vestigios de Dios. Las que están dentro, son el alma y sus facultades. Estas representan la imagen y semejanza de Dios (...), las que están en nuestra mente es Dios en su pura espiritualidad (Boehner, 1957, p. 107).

Es decir, la revaloración de la relación entre la analogía y la vinculación con Dios a partir del conocimiento implica una recuperación de la antropología que Duns Escoto aborda en su análisis de la naturaleza y la dignidad humanas. Para Escoto el hombre tiene vestigios de Dios, dado que “el hombre no es su cuerpo ni su alma sino el compuesto de ambos, es un *mixtum*” (Boehner, 1954, p. 148).

Se trata de una valoración de lo individual que permite —como señaló León Felipe— corroborar que “para cada hombre guarda un rayo nuevo de luz el sol... y un camino virgen: Dios” (1974, p. 3). Esta puntualización permite señalar que la filosofía franciscana reconoce la existencia del sujeto individual y el camino personal para acceder a Dios a través de las mediaciones analógicas diferenciadas —como se ha señalado—, sean sombra, vestigio, imagen o semejanza.

En suma, la relación entre filosofía franciscana y espiritualidad tiene su punto de partida en las tres puntualizaciones que se han señalado. Uno: la espiritualidad está necesaria y primariamente vinculada con lo humano a través de la experiencia del sujeto. Dos: el reconocimiento de lo singular permite dialogar la propia experiencia espiritual teniendo en cuenta la dinámica real del sujeto que conoce y el proceso del conocimiento, así como valorar las perspectivas singulares de otras personas. Tres: la filosofía franciscana reconoce la existencia del sujeto individual y el camino personal para acceder a Dios a través de las mediaciones analógicas diferenciadas —como se ha señalado—, sean sombra, vestigio, imagen o semejanza.

Como puede observarse en el párrafo anterior, las puntualizaciones realizadas superan la idea de que el camino espiritual es solo uno. La homogeneidad está fuera de las búsquedas espirituales individuales, que son singulares. Podrá haber, entonces, experiencias que apunten a conclusiones semejantes, pero nunca iguales ni uniformes. Esta consideración permite preguntarse entonces, cuál es el valor de los sistemas religiosos como vertientes de espiritualidad. Los sistemas religiosos surgen de una experiencia espiritual, no de la nada ni en el vacío; por tanto, son deudores de una tradición, de una epistemología y de un

discurso religioso. Se trata en su origen de experiencias abiertas que, al pasar a comunicarse, se arriesgan a la institucionalización.² Los sistemas religiosos son caminos o propuestas más o menos estructurados que recurren a elementos discursivos, simbólicos, icónicos, que pueden funcionar como apoyo en los procesos de búsqueda de los sujetos. Sin embargo, el sistema religioso no es la espiritualidad, y hay que estar atentos a la petición de principio sobre los cuales algunos discursos se estructuran, para que no se ahogue el elemento central de la experiencia humana individual de dicha búsqueda, que puede realizarse dentro del mismo sistema religioso o al margen o fuera de este. Esta es la enseñanza de Francisco de Asís a Antonio de Padua, que se ha abordado en la primera parte “me agrada que enseñes la sagrada teología a los hermanos, con tal que, en el estudio de la misma, no apagues el espíritu de oración y devoción”. Sin pretender hacer un reduccionismo de la frase, es preciso señalar al menos dos aspectos: la oposición entre enseñanza de la teología y los estudios, pero también su posibilidad de convergencia. El segundo aspecto es el criterio para la convergencia: no apagar el espíritu de oración y devoción. Se trata de un criterio que remite a no perder de vista la experiencia espiritual anclada en lo humano. Para Lázaro Iriarte, se trata de una expresión que surge de la propia vivencia de Francisco, que se convierte en la verdadera doctrina de espiritualidad, y no en una mera expresión piadosa (Iriarte, 1989).

El reconocimiento de la dimensión espiritual en época de crisis de fe

Los datos del Censo de 2020 señalan la disminución de la pertenencia al catolicismo, mientras crece el número de quienes no se identifican con ninguna religión o se definen como sin religión. Asimismo, es posible comprobar un avance numérico de los evangélicos, según la misma fuente. Por otro lado, en 2019, un grupo de investigadores de distintas universidades publicó un estudio que tituló *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas* (Navarro Ramos, Ortíz Acosta, Flores Soria y Fuerte, 2019), donde se abordó el tema de

² El problema entre carisma o espiritualidad e institución ha sido abordado por Leonardo Boff en su texto *Iglesia, carisma y poder*. Sal Terrae, Santander, 1982. Una revisión de sus planteamientos puede aportar elementos para ampliar el tema.

las nuevas búsquedas espirituales al margen de la religión. En el texto, distintos académicos dan cuenta de la situación, al considerarla un tiempo axial donde ha mutado el cultivo de la espiritualidad para reconocer distintos caminos; el posicionamiento al margen de las instituciones religiosas, que no impide que las personas continúen usando las referencias conceptuales religiosas, pero con una carga débil; el reconocimiento de la interioridad como espacio privilegiado para la construcción de sentido espiritual, y la influencia que las nuevas búsquedas espirituales han impactado en los sistemas religiosos que implican una especie de reconfiguración de estos. Al mismo tiempo, otros investigadores exponen en ese texto algunos de los múltiples caminos para el cultivo de la espiritualidad que exploran algunas personas: la referencia al horizonte religioso tradicional, el alter-teísmo, el camino budista, el acercamiento al sufismo, el ateísmo, la reconfiguración de la imagen de Dios a partir del contacto con creyentes de otras tradiciones, y la danza espiritual. Como puede observarse, en esta breve enunciación de los diversos temas se reconocen —sin ser excluyentes de otras— tres vías de acceso a la espiritualidad: la búsqueda espiritual dentro de la matriz religiosa a que pertenece el creyente, la exploración de caminos espirituales centrados en la persona y el cuerpo, y la reelaboración de creencias por contacto con creyentes diversos. En el caso de quienes se identifican en proceso de distanciamiento de instituciones y creencias, es posible advertir que este alejamiento se expresa en marginar el culto y la crítica a las creencias o a la institución. Sin embargo, en su búsqueda se ha reconocido la permanencia de conceptos morales de base religiosa, lo que implica un distanciamiento parcial y permite suponer que no se han alejado del todo, o que todavía no se acaba de construir un marco conceptual ateo que permita la diferenciación (Navarro Ramos, Ortíz Acosta, Flores Soria y Fuerte, 2019, pp. 62-66).

En relación con lo anterior, ha de señalarse que, si nos atenemos a los datos duros del Censo 2020, la religión está en crisis y la espiritualidad asociada a ella también. Si atendemos los datos del estudio de 2019, la búsqueda espiritual se presenta como diversificada y, aunque existen alejamientos claros de las instituciones, no se puede sostener que esto corresponde a la mayoría. Nos encontramos, entonces, con un panorama importante para pensar el reconocimiento de las búsquedas espirituales en tiempos de crisis de los sistemas de creencias que se

presentan como únicos. Aquí es posible —a mi juicio— establecer una relación con las puntualizaciones que se han realizado a partir de la filosofía franciscana.

Ya se ha señalado la existencia de algunos puntos de referencia propuestos por la filosofía franciscana a los cuales llamamos puntualizaciones. Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿qué puede aportar la reflexión filosófica que parte de la espiritualidad franciscana a las nuevas búsquedas espirituales? La pregunta es compleja, en tanto podemos distraernos al detenernos en cada búsqueda, pues, por su carácter de apertura a la espiritualidad, se vuelven particularmente atractivas. Sin embargo, al mirar como conjunto el fenómeno de la búsqueda de la espiritualidad se puede señalar que comparten tres rasgos: una preocupación por el reconocimiento de lo humano como lugar donde se inicia la experiencia espiritual; una forma de vida asociada a lo anterior, es decir una ética, y una comprensión práctico-teórica de lo que es la espiritualidad. Así quedan hilvanados los tres términos que dan título al trabajo: humanismo, ética y espiritualidad.

Vayamos por partes. La intención de señalar como punto central de las búsquedas espirituales el humanismo encuentra su razón en que tales exploraciones se sostienen en el sujeto, en el cuerpo, en la recuperación de la sensibilidad, en el reconocimiento de las emociones, y no solo de la razón o el culto de una tradición religiosa. Se trata, entonces, de búsquedas centradas en la experiencia. Sin dejar de reconocer que puede haber, o no, alma y espíritu, según cada persona lo asuma, el corazón de las búsquedas espirituales se decanta por lograr ser una mejor persona, lo que, al socializarse, abre a la utopía de una mejor humanidad. Esta manera de posicionarse remite a la vivencia de Francisco de Asís, donde la experiencia de encuentro —que puede generar simpatías, antipatías, o ambas— va a ser nodal para la construcción de una espiritualidad. Recuérdese la alusión al encuentro con el leproso y su trato con los musulmanes. Independientemente de compartir o no el mismo horizonte de sentido, la apertura a lo humano será, como señala la primera puntualización, lo importante: *la espiritualidad está necesaria y primariamente vinculada con lo humano a través de la experiencia del sujeto*, de donde se sigue que, en el caso de las instituciones religiosas, cuando tienen sentido para la persona, siempre lo tienen en segundo o tercer lugar. Nunca la institución puede sustituir a la persona en su búsqueda ni señalar caminos cerrados, a pesar de que es posible reconocer múltiples experiencias en sentido contrario. Aquí radica

la fuerza de estas nuevas búsquedas espirituales. A diferencia de los caminos propuestos por las tradiciones religiosas, estas búsquedas son más libres por su carácter intimista, frente a los procesos —a veces lentos— que la formación religiosa específica de un grupo requiere. Incluso la recurrencia —en las religiones tradicionales— a conceptos como el de *discípulo* o *aprendiz* hace que la persona se perciba en una posición de incipiente acceso a los misterios de la espiritualidad, que debe ir superando metas, lo que no ocurre con las búsquedas centradas en la propia persona, donde la validez de la experiencia espiritual la otorga el mismo sujeto que busca cuando se reconoce en proceso de ser mejor persona en función de la práctica espiritual que sigue.

El segundo rasgo compartido: la búsqueda de una forma de vida asociada a lo humano —descubierto en la espiritualidad— es territorio de la ética. Este tema ha sido apenas abordado por los estudiosos de la filosofía; sin embargo, las creencias espirituales se ven reflejadas en la construcción de un horizonte de comprensión que va más allá del discurso espiritual para enfocarse en lo que se es, y en las posibilidades de humanización expresadas como crecimiento espiritual, trascendencia, superación del ego, o ir subiendo en el camino de perfección. Se trata de transitar de las creencias espirituales —derivadas de la experiencia— a la construcción de creencias morales (Navarro Ramos, 2019, p. 64) y de un discurso ético que a fin de cuentas remite a la comprensión de la convivialidad. La referencia a la construcción de la ética con el término convivialidad tiene las razones siguientes: primero, porque el trasfondo del término convivialidad es la convivencia. Esto supone que la ética no es para la perfección o la santidad, sino para organizarnos reflexivamente como sociedad en torno a valores que consideramos adecuados para ajustarnos a una noción de humanidad que se piensa más valiosa que otras. En segundo término, porque la convivialidad tiene dos pilares que aluden a la construcción de una reflexión horizontal compartida, y al mismo tiempo con un tono de reconocimiento de la palabra del otro para encontrar los puntos comunes: la camaradería, entendida como relación entre iguales que reconocen un camino común, y la reunión o convocación para acordar, es decir, el convite. Esta forma de concebir la ética reconoce lo individual y lo comunitario, lo cual remite a la segunda puntualización: *el reconocimiento de lo singular permite dialogar la propia experiencia*

espiritual teniendo en cuenta la dinámica real del sujeto que conoce y el proceso del conocimiento, así como valorar las perspectivas singulares de otras personas. La convivialidad como expresión de la ética pone de manifiesto la dinamicidad del ser humano, y al mismo tiempo pone en entredicho la opinión de que existe un solo modo de actuar, de valorar, de convivir. La valoración de lo singular encuentra su mejor momento —no en la negación— en el descubrimiento de las coincidencias entre los diferentes.

El tercer rasgo compartido en torno a la espiritualidad se vincula con la tercera puntualización que señala que *la filosofía franciscana reconoce la existencia del sujeto individual y el camino personal para acceder a Dios a través de las mediaciones analógicas diferenciadas —como se ha señalado—, sean sombra, vestigio, imagen o semejanza.* Se trata de una consecuencia casi inmediata: si se reconoce lo humano como punto de partida, se cae en la cuenta de que la riqueza de la experiencia humana, y por tanto de la espiritualidad, es su pluralidad; al mismo tiempo, la apreciación de la singularidad de cada persona y cada búsqueda espiritual remite a formas de comprender el mundo y la convivencia que se enriquecen en su pluralidad y convergen en los consensos. El consenso, como se apuntaba en el párrafo anterior, permite la apreciación de las coincidencias entre los diferentes. En función de ello es posible señalar que los caminos individuales son viables para acceder al punto cero de la espiritualidad al que algunos llaman Dios. El asunto es que estos caminos son mediaciones diferenciadas pero unidas mediante la analogía también de distinta forma. Ya San Buenaventura señaló que la analogía puede ocurrir de cuatro formas: sombra, vestigio, imagen y semejanza. La analogía expresa una forma de relación que es aplicable en la filosofía cristiana a Dios. ¿Cómo puede hablarse de Dios en unas búsquedas espirituales que prescinden de Dios? La palabra Dios remite en su origen al hecho de iluminar, de reconocer una luz. Desde esta perspectiva débil, la palabra Dios abre a la experiencia de la luminosidad que permite el reconocimiento. Así, la analogía podrá ser —siguiendo esta propuesta— al menos de sombra, vestigio o imagen. La sombra será una representación lejana y confusa de esta luminosidad; el vestigio será también lejano, pero con mayor claridad, en tanto que la analogía de imagen es próxima, pero al mismo tiempo diferenciada. La suposición que está en la base de esta perspectiva de la analogía

es que el mundo es testimonio de la luminosidad, de Dios, y que basta la disposición del sujeto para abrirse a esta experiencia espiritual.

Conclusiones

El estudio de la relación entre filosofía y espiritualidad recorre distintos caminos, desde aquellos que reconocen su vinculación, hasta los que en el lado extremo señalan su imposibilidad. En este trabajo se parte de la suposición de que esta relación es posible. Las razones para sostenerlo es que la búsqueda de la dimensión espiritual es un acto humano y, como tal, factible de abordar en la filosofía. Si bien la búsqueda espiritual no se puede reconocer únicamente como una experiencia fáctica, se trata de una experiencia trascendental donde converge la persona humana en su carácter singular, que se abre a una experiencia de sentido que la lleva a comprenderse en el mundo en relaciones múltiples, pero al mismo tiempo diferenciadas, donde lo singular es el talante. Dicho talante es el que ha de ser comprendido. Para ello se ha recurrido a una escuela de pensamiento medieval, como ha sido la filosofía franciscana.

La filosofía franciscana presenta cierto carácter disruptivo frente al pensamiento tomista, porque señala que la analogía entre Dios y el mundo es inevitable donde la semejanza será el descubrimiento de la huella divina en cada creatura (Gilson, 2022). Este señalamiento ha llevado a considerar que la filosofía franciscana en sus autores clásicos —Duns Escoto y San Buenaventura— ofrece al menos tres elementos, a los que se ha llamado puntualizaciones, que tienen como finalidad precisar las características de la búsqueda espiritual. Estas puntualizaciones reconocen que la espiritualidad y su búsqueda son una experiencia humana, que se caracteriza por ser individual y singular, que permite desarrollar una comprensión del modo de vivir y convivir que reconoce la pluralidad, y que, finalmente, no existe un modo único de acceder a la dimensión espiritual, dado que se trata de ir avanzando por los caminos de la analogía, que tiene distintos grados. Estas puntualizaciones se pueden reconocer en tres términos que se recogen en la reflexión filosófica: humanismo, ética y espiritualidad.

El carácter de estas reflexiones que reconocen el valor del sujeto en su búsqueda espiritual diferenciada entra en diálogo con el pensamiento débil actual, porque —aunque se hayan gestado en el medievo y sin negar que el fin de la obra de San

Buenaventura y Duns Escoto remite a Dios— conservan elementos de actualidad que permiten el diálogo en periodos de referentes débiles. Las razones son que se sitúan en diálogo entre posiciones de verdad que buscan reconocimiento —como la que ocurre en el encuentro entre Francisco y el Sultán—. Hoy este encuentro se recrea entre las instituciones religiosas y las búsquedas al margen de la religión. Desde la posición de posesión de verdad absoluta ambos planteamientos se pueden desconocer; sin embargo, en función de la búsqueda espiritual singular, es posible aceptar las búsquedas religiosas al margen de la religión.

Un segundo elemento que permite la valoración de las nuevas experiencias de búsqueda de la espiritualidad es su conexión con el ejemplarismo, doctrina de la antigüedad que señala que Dios expresa en la creación su presencia mediante la iluminación. Esta idea permite entrar en diálogo con algunas búsquedas espirituales actuales que, partiendo de la experiencia, logran situar al sujeto individual en referencia con su interioridad para concluir que en él se encuentra la divinidad, o al menos algunos vestigios de ella. Se trata de un proceso hermenéutico que va más allá del ser para rescatar al ente. Este itinerario —que San Buenaventura llama de la mente a Dios— es gradual e implica el reconocimiento de los entes y de su carácter referencial hacia Dios, lo que alude a transitar de la vía purgativa a la iluminativa. Lo demás, el carácter unitivo del camino hacia Dios, en esta perspectiva será interpretado como don y gracia. Este acceso hermenéutico a la interpretación de la experiencia espiritual considera como más importante el símbolo y el sentido figurado más allá de la precisión del lenguaje (Beuchot, 2002, pg. 143). Con ello se puede entrar en diálogo con experiencias espirituales que, dejando de lado el lenguaje, reconocen que el acceso a la iluminación empieza por la sensación de pacificación interior y no necesariamente por la pertenencia a un sistema religioso.

Bibliografía

- Agustín, S. (2010). *Las confesiones*. Madrid: Gredos.
- Beuchot, M. (2002). *La hermenéutica en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boehner, P. (1954). *Escoto. El Doctor Sutil*. Guadalajara: Promanuscrito.

- (1957). *San Buenaventura. El Doctor Seráfico*. Zapopan: Promanuscrito Ideales Franciscanos.
- Francisco de Asís (1988a). Cántico de las criaturas. En J. Guerra, *Los escritos de Francisco y Clara de Asís*. Aranzazú: BAC, p. 43.
- (1988b). Carta a San Antonio. En J. Guerra, *Los escritos de Francisco y Clara de Asís*. Aranzazú: BAC, p. 75.
- (1988c). Segunda Regla . En J. Guerra, *Los escritos de Francisco y Clara de Asís*. Aranzazú: BAC.
- (1988d). Testamento. En J. Guerra, *Los escritos de Francisco y Clara de Asís* (pp. 147-152). Aranzazú: BAC.
- Gilson, E. (15 de 08 de 2022). *La analogía universal de San Buenaventura*. La filosofía de San Buenaventura. Disponible en: <https://vdocuments.net/etienne-gilson-la-analogia-universal-buenaventura.html?page=1>.
- Iriarte, L. (10 de 08 de 1989). *Vocación franciscana. La opción de Francisco y de Clara de Asís*. Valencia: Editorial Asís. Directorio Franciscano. Disponibl en: <http://www.franciscanos.org/temas/iriarte07.htm>.
- Leclercq, É. (06 de 08 de 2022). *Estudios sobre Los escritos de Francisco y Clara de Asís*. Cántico de las criaturas. Disponible en: <https://www.franciscanos.org/estudios/leclerc1.html>.
- León Felipe (1974). *Versos y oraciones del caminante*. México: Finisterre editores.
- Merino, J. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC.
- Merino, J. A. (1991). *Visión franciscana de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- y Martínez, F. (2004). *Manual de filosofía franciscana*. Madrid: BAC.
- Navarro Ramos, J. (2019). Religiones al margen. Hacia una ética sin referentes absolutos. En J. Navarro Ramos, J. Ortiz Acosta, D. Flores Soria y J. Fuerte, *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara - ITESO, pp. 53-66.
- Navarro Ramos, J., Ortiz Acosta, J., Flores Soria, D. y Fuerte, J. (2019). *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara - ITESO.

Creencias conceptuales generales: entre dogmatismo esporádico y patológico

Notas sobre disonancia y autoengaño en
construcciones intelectuales distorsionadas

Pietro Montanari

Croire, c'est ne pas croire
Jean-Paul Sartre

Introducción

Las ideologías, las visiones del mundo, o las simples teorías personales, adquieren a menudo un carácter distorsionado y patológico, y se convierten en un factor de alienación en lugar de ser un recurso epistémico y una ayuda para la existencia personal. Este trabajo trata de definir mejor los límites y las características de esta experiencia, que denominamos creencias intelectuales distorsionadas, o creencias conceptuales generales, a la vez que intenta poner de relieve tanto su trasfondo, a veces dramático, como sus consecuencias personales y sociales, no menos potencialmente deletéreas. Creemos que tales experiencias no deben confundirse *tout court* con un fenómeno más amplio y complejo, como es el extremismo y el radicalismo político-religioso, sino son una tipología específica de ese hecho más amplio y polifacético que es el autoengaño. Nuestra hipótesis es que el autoengaño implícito en las experiencias de distorsión intelectual produce una disonancia cognitiva de la cual el sujeto es normalmente, aunque con intensidad variable, consciente (o de la que puede llegar a serlo mediante una introspección honesta). El fenómeno se presenta en dos modalidades extremas: una es normal (esporádica), la otra es excepcional (sistemática). El paso de una a otra es un complejo proceso de *escalation* y *deescalation*, sobre el que actúan múltiples variables, externas e internas. En su recorrido ascendente, coincide esencialmente con un proceso de polarización psicológica y de-pluralización cognitiva, mientras que su fase descendente marca un retorno a la realidad y una re-pluralización, donde el sujeto vuelve a ser lo que básicamente es decir,

un activo e incansable buscador de sentido (*meaning seeker*). En la parte central del capítulo se analizan semejanzas y diferencias entre procesos de (de)radicalización y los fenómenos de (de)deconversión religiosa, con referencia, entre otras, al caso del escritor austrohúngaro Arthur Koestler.

Creencias generales

El propósito de este trabajo no es definir en algún sentido las creencias radicales o extremistas, sino identificar un tipo amplio de experiencia humana que llamaría *creencias intelectuales distorsionadas (distorted intellectual beliefs)*. A veces, aunque no necesariamente, ideologías y visiones del mundo, sean moderadas o radicales, personales (idiosincrásicas) o ampliamente compartidas pueden adquirir este aspecto *patológico*. Me he acostumbrado a llamarlas *general conceptual beliefs*, creencias generales (en breve, CG), así que seguiré usando este término ahora.¹

Permítanme dedicar dos minutos a aclarar lo que entiendo por creencias y luego volveré a las CG. Para las creencias, no me refiero a un estado mental de tipo “objetual”. De acuerdo con enfoques de tipo disposicional (Schwitzgebel, 2002) y no-reificatorio (Floyd, 2018), las creencias se definen mejor como procesos o eventos pluridimensionales que pueden asumir una amplia gama de configuraciones complejas. Según este punto de vista, una buena manera de representar las creencias sería, por ejemplo, considerarlas como (a) propiedades relacionales desencadenadas por determinadas condiciones ambientales; (b) una especie de flujo o corriente: las creencias son un fenómeno difuso y continuo (vs discreto), y se caracterizan por “grados de certeza”; (c) disposiciones para comportarse, sentir y pensar según ciertos patrones adquiridos y cambiantes, que pueden también representarse como estereotipos (o “grupos” de estereotipos).

Este enfoque permite pensar en las creencias en términos de “estereotipos disposicionales” (*dispositional stereotypes*). Ser “autoritario”, por ejemplo, puede reformularse en términos de cierto tipo de conducta, manera de sentir (“phenomenal state”), pensar, y quizás incluso hablar, de acuerdo con ciertos patrones de reacción; por ejemplo, los identificados por Bob Altemeyer en su

¹ Montanari, 2022a, 2022b, 2022c.

trabajo seminal sobre el tema (Altemeyer, 1996). Por supuesto, la identificación de tipos implica riesgos y falacias, como la de sustituir un juicio (intuitivo) de semejanza por uno (objetivo) de probabilidad estadística; es decir, la imaginación con la realidad (Cass *et al.*, 2021: cuarta parte). Para evitar el riesgo de simplificaciones y falacias es, entonces, recomendable un análisis por subtipos (o también *clusters* de estereotipos) basado en investigaciones empíricas.²

Los problemas con respecto a las creencias también se refieren a su poder causal; es decir, a su aparente capacidad de afectar el comportamiento y el entorno físico. El problema se conoce como “causalidad mental”, *mental causation* (Mele, 1993; Robb y Heil, 2021). Al leer la siguiente oración, uno podría preguntarse, por ejemplo, si proporciona una representación causal verídica:

La “radicalización violenta” es un fenómeno que concierne a las personas que adoptan opiniones, puntos de vista e ideas que podrían conducir a actos de terrorismo (Comisión Europea).³

El énfasis, como puede verse, cae todo en el aspecto intelectual (opiniones, puntos de vista e ideas). El enfoque disposicional permite quizás superar el problema, puesto que no piensa la creencia como un producto intelectual, sino como un estado “mixto”, resultado de la integración mente-cuerpo, donde dimensiones comportamentales, fenomenales (“que se siente a creer que p”) e intelectuales son todas relevantes.

² Por ejemplo, entre los grupos de extrema derecha se pueden identificar cuatro tipos (activistas, jóvenes etnocéntricos, jóvenes criminales, compañeros de viaje), cuatro entre los grupos islamistas radicales (empresario, protegido, inadaptado, vagabundo), etc. Véase Koehler (2017: 26), que también comenta: “Los ‘empresarios’ suelen ser jefes de células y carismáticos activistas religiosos y políticos con un fuerte sentido de la justicia y un detallado conocimiento religioso [etcétera]”.

³ “‘Violent radicalisation’ is the phenomenon of people embracing opinions, views and ideas which could lead to acts of terrorism”, COM(2005) 313 final, Brussels, 21.9.2005. Disponible en: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX%3A52005DC0313>.

Volvamos ahora a las CG. Hasta ahora, solo he dicho que son “creencias intelectuales distorsionadas”. Espero que la siguiente lista de condiciones pueda definir mejor lo que tengo en mente.

1) *Grandes cuestiones (“el mundo en pocas palabras”)*

Las CG tratan sobre grandes cuestiones (*big issues*), grandes temas, cosmovisiones sobre la realidad exterior o sobre uno mismo, grandes tendencias socio-históricas o profundas especulaciones espirituales.

2) *Universalismo*

Preenden expresar verdades convincentes y universales, se niegan a considerarse a sí mismas como una simple postura subjetiva (aunque puedan hablar el lenguaje de la falsa modestia).

3) *Incongruencias lógicas*

Son inconsistentes lógicamente, presentan falacias, abusos de hermenéuticas comunes, etc. Los sistemas 1 y 2 (Kahnemann, 2011) funcionan juntos, pero, en los casos más básicos (*happstance knowledge*) hay una clara dependencia del sistema 1, que, por así decirlo, “dicta” la norma.

4) *Sesgo motivacional: “garden variety”, no epistémico*

Las CG están motivadas, como lo están generalmente las creencias, pero sus motivaciones no parecen ser de carácter epistémico (o dialéctico).⁴ La motivación corresponde a cualquier necesidad (*need*) que se pueda imaginar (altruista, egoísta, impulsada por la emoción, etcétera), incluyendo la necesidad de reaccionar ante una disonancia cognitiva.⁵ La necesidad o el deseo de saber significan aquí un esfuerzo por comprender o reflexionar sobre algo con claridad y,

⁴ Donde “dialéctica” significa (platónicamente) un interés exclusivo en la consistencia lógica de los juicios y argumentos en aras de la verdad.

⁵ Briñol y Petty (2005) ofrecen un modelo clásico de cuatro motivos (conocimiento, consistencia, autoestima, aprobación social). No veo ninguna razón válida que nos impida considerar un repertorio (mucho) más amplio de necesidades humanas. Sobre la disonancia cognitiva como motivación autónoma, ver Festinger, 1957.

también, por informar a otras personas claramente sobre cierto estado de cosas. El carácter motivacional de las CG explica por qué la crítica hacia estas creencias es considerada generalmente, por quien la recibe, como un ataque personal. El sujeto invierte mucho de sí mismo en ellas, por lo que cualquier crítica es vista como una amenaza, una ofensa potencial.

5) *Asertividad: competencia epistémico-moral incuestionable*

El sujeto se atribuye a sí mismo una fuerte competencia moral-epistémica. Sus argumentos y justificaciones apenas son cuestionables, se presentan como a prueba de balas, casi infalibles.⁶

Esto genera algunos problemas en el público que recibe el mensaje, porque, para descubrir lo que es *relevante* en la comunicación, el público debe ser capaz no solo de entender lo que constituye la letra de la comunicación, sino también de captar la motivación principal; es decir, tanto la justificación como la motivación, de lo contrario el receptor no estaría en condiciones de captar el mensaje

⁶ En epistemología, la “justificación” no es una mera racionalización, sino un medio de comprobación crítica: prueba o evalúa el valor de verdad de las ideas o percepciones. Cuando esta carga epistémica de la justificación se desecha en favor de meras especulaciones que son simplemente funcionales a la confirmación, estamos en presencia de un razonamiento distorsionado.

relevante.⁷ Sin embargo, en este caso, las ideas y los argumentos parecen no ser lo más importantes: lo que está en juego es la motivación.⁸

6) *Potencial agresivo*

Las CG tiene cierto potencial agresivo, que emerge en las tendencias a estereotipar más allá de lo que es normal en heurísticas de uso común (Kahnemann, 2021), ver opciones en blanco y negro, juegos de suma cero, dividir el mundo entre amigos y enemigos, buscar aliados y adversarios, etc. El mensaje que se recibes es: “o estás conmigo o estás contra mí”.

Habría mucho más que decir sobre cada una de las condiciones, pero eso no es posible ahora. Digamos simplemente que, si se cumplen todas o la mayoría de esas condiciones, entonces probablemente estemos ante lo que llamamos CG.

CG, autoengaño, disonancia

El primer problema es entender de dónde viene la distorsión. La distorsión es algo que todas las CG tienen en común, sin duda, pero, ¿por qué? Hay más de una manera de responder a la pregunta.

⁷ Por lo tanto, las CG no pueden considerarse solo en su valor nominal. Pertenecen a un tipo de comunicación ambigua, estratégica y a veces paradójica. Sin embargo, parece que encajan bien en la “Teoría de la Relevancia” (TR) de Sperber-Wilson, que es actualmente nuestro mejor enfoque en teoría de la comunicación. La TR supera algunas limitaciones del enfoque griceano relacionadas con los usos laxos del lenguaje, típicamente, la de veracidad, *truthfulness* (Wilson, Sperber, 2006: 619).

⁸ La literatura sobre el radicalismo y la desradicalización coincide, en su mayoría, en restar importancia a los factores intelectuales. Véanse, por ejemplo, estos pasajes: “Maybe people don’t kill and die simply for a cause. They do it for friends—campmates, schoolmates, workmates, soccer buddies, bodybuilding buddies, paint-ball partners (...) people almost never kill and die just for the Cause, but also for each other: for their group, whose cause makes their imagined family of genetic strangers—their brotherhood, fatherland, motherland, homeland, totem, or tribe” (Atran, 2011); “It is also a common misunderstanding that (ideological) deradicalization must include in-depth theological or political debates with the participants (...) In fact, it is possible to work with an individual’s or group’s ideology on the level of that ideology’s practical manifestation and without necessarily going into abstract lengthy theoretical debates” (Koehler, 2017: 6).

Uno puede centrarse en incoherencias formales y de procedimiento (núm. 3). Sin embargo, las incoherencias lógicas no son necesariamente el problema. Están presentes en muchos relatos fiables, y no invalidan necesariamente toda la explicación. Una idea o un argumento no son necesariamente irracionales por ser incoherentes.

Las “grandes cuestiones” (núm. 1) son realmente grandes, por lo que hay dos opciones: o son tan generales que no se requiere ninguna competencia real para pronunciarse sobre ellas, o se necesitan competencias fuertes, donde competencia significa tanto la información disponible (buena) como la capacidad de procesarla para ofrecer buenas explicaciones. El agente puede no tener esta capacidad por muchas razones. Sin embargo, también en este caso el sujeto puede admitir su incompetencia y reconocer honestamente las limitaciones (subjetividad y parcialidad) de su propia visión.

Los impulsos motivacionales (núm. 4), por definición particulares y subjetivos, ponen bajo presión la necesidad de universalidad (afirmaciones objetivas): el razonamiento debe confirmar la motivación, y el sujeto puede no estar dispuesto o ser capaz de poner bajo control el sesgo.⁹ Los impulsos motivacionales son, sin duda, peligrosos para un razonamiento coherente y una comprensión clara, pero el sujeto, si está dispuesto a ello, puede encontrar recursos morales para reaccionar y utilizar técnicas para poner algunos de ellos bajo control.

Lo que hace que las CG estén realmente torcidas a mis ojos no son los factores mencionados, sino más bien una combinación de esos factores y, particular-

⁹ Descartes: “Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco (...) nam quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem...” (*Meditationes de prima philosophia*, IV). (Trad.: “¿Pero de dónde vienen entonces mis errores? De esto provienen: del mero hecho de que, siendo la voluntad más amplia que el intelecto, no la mantengo dentro de los mismos límites que este, sino que la extiendo también a lo que no comprendo y, como es indiferente a este respecto, se desvía fácilmente de lo verdadero y de lo bueno, y es así como me engaño o me equivoco. (...) porque es imposible que me equivoque cuando, al juzgar, refreno mi voluntad para que no vaya más allá de lo que le muestra clara y distintamente el intelecto).

mente, el contraste fundamental entre disposiciones que las alimenta. Plantearé el asunto en los siguientes términos: hay un sujeto, que se dedica a resolver una temática general (supuestamente, porque quiere saber sobre ella, conocerla), pero, en lugar de reaccionar como lo hace normalmente cuando está en juego una necesidad epistémica (sopesando conjuntamente las pruebas disponibles, la complejidad de la situación y su propia capacidad para entenderla, procesar la información, etcétera), se vuelve cada vez cognitivamente más cerrado, condicionado por motivaciones no epistémicas y falsas evidencias. Como consecuencia, la brecha entre cognición y realidad se amplía en lugar de reducirse. Este es el problema. Esto es también lo que en literatura suele denominarse autoengaño (*self-deception*). Es probable que las CG sean un caso de autoengaño.

El autoengaño se presenta sobre todo como una condición en la cual el sujeto expresa, al mismo tiempo o en diferentes momentos, una creencia “que p” y una creencia “que no p”. Esto plantea la conocida doble paradoja formulada por Alfred Mele (2001). La paradoja se remonta a la imposibilidad de concebir un agente que (i) crea en su propio engaño sabiendo que es el autor y (ii) se engañe a sí mismo sin tener la intención de hacerlo. Ante estas paradojas se distinguen posturas intencionalistas y no-intencionalistas, o deflacionarias.¹⁰

En particular, algunas soluciones hacen referencia a diferentes versiones de *mental partition* (Deweese-Boyd, 2021). Otros estudiosos han optado por dejar el fenómeno a su característica indeterminación (Schwitzgebel, 2002, 2010; Porcher, 2012).¹¹ Otros proponen complementar un enfoque deflacionario con

¹⁰ Han sido resumidas en los siguientes términos por Scott-Kakures (2009: 73-74):

INTENCIONALISTAS:

- 1) S cree o sospecha firmemente que p
- 2) S realiza una actividad intencional para adquirir la creencia que no-p
- 3) S cree, al menos durante un tiempo, tanto que p como que no-p.

DEFLACIONARIAS (Mele):

- 1) La creencia que p adquirida por S es falsa
- 2) S trata los datos relevantes o aparentemente relevantes para el valor de verdad de la creencia que p de una manera motivacionalmente sesgada
- 3) El tratamiento sesgado es una causa de que S adquiera la creencia que p
- 4) El conjunto de datos que poseía S en ese momento proporcionaba una mayor garantía de no-p.

¹¹ Schwitzgebel resume sus posiciones sobre el autoengaño de la siguiente manera: “Philosophers have disputed at length about whether to describe the self-deceived subject as really believing the unpleasant proposition she would prefer to deny, or as really believing its opposite, or as somehow believing both” (2002: 264).

“el deseo de creer” (Nelkin, 2012) o con algún nivel o reconocimiento “sub-doxástico” de la tensión interna (R. Audi). El fenómeno también ha sido comparado con un intento de persuasión dirigido hacia uno mismo; es decir, un caso especial de discurso retórico (Rorty, 1994: 214). Según Bortolotti (2020), las “motivated delusions” parecen reflejarse igualmente en el nivel consciente, por lo menos en parte. Por el contrario, regularmente, la conciencia se excluye en casos de confabulaciones (el sujeto, en este caso, es por definición inconsciente del *priming effect*),¹² lesiones físicas y “elaborated delusions”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta literatura se refiere a fenómenos de autoengaño en general, mientras que nosotros nos referimos específicamente a CG.

Para nosotros, decir que las CG son autoengaños implica un conjunto de situaciones subyacentes, que implican conciencia, al menos alguna captación de la disonancia en el nivel sub-doxástico:

1. Una disonancia (X) es percibida por un sujeto (S) como desagradable y molesta
2. X urge sobre S y presiona por una solución
3. Existen N soluciones razonables (epistémicamente más funcionales, aunque subóptimas)
4. S es consciente de (algunas) N, pero prefiere p, un encubrimiento, *cover-up* (epistémicamente disfuncional)
5. p se produce conscientemente como respuesta a X
6. p apacigua el deseo de S (de forma meramente confirmatoria), pero no resuelve X
7. S sigue optando por p y produciendo variaciones (p1, p2, etcétera).

Con el término disonancia me refiero a la teoría presentada por Festinger en 1957 (Festinger, 1957). Varios estudios han ido añadiendo o modificando la teoría

¹² Para una discusión sobre *priming effects* y confabulaciones, véase Bortolotti, 2020: 61-69. Como definición general, “Priming, or, the Priming Effect, occurs when an individual’s exposure to a certain stimulus influences his or her response to a subsequent stimulus, without any awareness of the connection” (Decision Lab). Sin embargo, ¿qué ocurre con las personas que están informadas sobre el efecto *priming*? Ahora saben que hay condicionamientos de los que no son conscientes, aunque no siempre puedan identificarlos con precisión.

de muchas formas interesantes.¹³ Las relaciones entre “disonancia cognitiva” y “paradigma de la desconfirmación”, por un lado, y autoengaño, por otro, han sido ilustradas por Scott-Kakures (2009). Nuestra idea es que, el carácter *self-deceptive* de las CG estriba sobre todo en la percepción o captación de la disonancia por parte del sujeto. S experimenta disonancia mientras, al mismo tiempo o en tiempos distintos, cree que p (CG), e intenta reducir ese malestar mediante racionalización.

Una secuencia de la teoría de Festinger (1957: 1-31) suena, de manera simplificada, como sigue:

- 1) Se produce un desequilibrio o desajuste incómodo entre elementos cognitivos.
- 2) Esa percepción-experiencia incómoda presiona para su solución (de hecho, cuanto mayor es la disonancia, mayor es la presión).
- 3) Se proporcionan estrategias para reducir, neutralizar o evitar la disonancia...
- 4) ...cambiando la actitud, las condiciones ambientales o añadiendo nuevos elementos cognitivos (cada estrategia puede encontrar resistencias específicas).

Como explicó Festinger, la disonancia está causada tanto por la complejidad del entorno, que produce cada vez más eventos y nueva información, como por la incertidumbre interna, al estar el agente mayormente implicado en situaciones en las cuales las decisiones en blanco y negro no son viables. Si es así, es muy probable que surjan sentimientos de incoherencia en el caso de las CG. Las CG son demasiado generales, ambiciosas, condicionadas y mal fundamentadas para no ser objeto de escrutinio interno. Tienen a exigir una respuesta simplificada (Sí/No, V/F, Amigo/Enemigo) ante los estímulos, mientras que la mayoría de los estímulos reales no permiten esa respuesta, e incluso desaconsejan la simplificación. Festinger considera que, por lo general, las “cogniciones” (en sentido amplio) sí “coinciden” con la realidad externa, y lo más sorprendente, de hecho, es cuando no lo hacen.

Incluso si dejamos más espacio para la divergencia entre las cogniciones y la realidad (es el caso, por ejemplo, de las “ilusiones positivas”, Dennett y McKay, 2009: 505 s), la antropología social sostiene que dicha divergencia (en términos, por ejemplo, de aceptar pocas creencias contra-intuitivas) tiende a ser normal-

¹³ Para más referencias, ver Inbari, 2019: 20; Scott-Kakures, 2009.

mente limitada y circunscrita dentro de un rango definido.¹⁴ La imaginación puede correr libremente, pero en realidad no lo hace. Uno es libre de imaginar lo que quiera, pero solo tiene una libertad muy limitada para creer lo que se imagina.¹⁵ La credulidad ha sido considerada como la mejor disposición para la adaptación,¹⁶ pero, como acabamos de decir, *con condiciones*. La comunicación honesta y confiable es probablemente la base de la sociabilidad humana, y es poco probable que la evolución nos haya hecho tan ingenuos como para creer lo que sea sin ningún mecanismo de control.¹⁷

Por todo ello, es muy probable que el agente perciba disonancia al tratar con las CG, de forma tanto esporádica (normalidad) como sistemática (patología). Y no solo las CG son susceptibles de producir disonancias, sino también disonancias de cierta “magnitud”. Festinger definió la “magnitud” de la disonancia como una función de la importancia que el sujeto atribuye a los elementos cognitivos implicados en ella. En Scott-Kakures (2009: 79) se cita una fórmula de magnitud:

$$\text{DISONANCIA} = \frac{\text{SUMA (todas las cogniciones discrepantes x importancia)}}{\text{SUMA (todas las cogniciones consonantes x importancia)}}$$

¹⁴ Esto sigue siendo así también en el caso extremo e interesante de que consideremos la realidad objetiva solo como una “interfaz” radicalmente separada de la realidad “real” (Hoffman, 2019), lo que recuerda varias filosofías orientales.

¹⁵ En cuanto a las creencias religiosas, por ejemplo, Pascal Boyer sostiene que en ese caso las cosas no funcionan como si ‘anything goes’. Parece que hay limitaciones a nuestra disponibilidad para creer en lo que es contraintuitivo: “Only if the impossible world remain bridged to the everyday world can information be stored, evoked and transmitted” (Boyer, 2001: capítulo 9). Si la gente cree solo bajo ciertas condiciones es porque está igualmente predispuesta a ejercer un cierto control crítico de la información.

¹⁶ Gilbert *et al.*, 1993; Shermer, 2011. La noción de vigilancia epistémica (Sperber, 2010) se ha propuesto como contrapeso conceptual a la idea de que la credulidad es *default condition*.

¹⁷ Esto no implica que pensemos en la evolución como mecanismo perfecto: “We must therefore expect that the machinery that evolution has equipped us with for forming and testing beliefs will be less than “optimal” —and sometimes it will break” (Dennett y McKay, 2009: 509).

Por último, cuando se trata del autoengaño, la conciencia parece más problemática de lo que probablemente debería. Al tratar del autoengaño, como dijimos, muchos estudios hacen hincapié en la conciencia (enfoques intencionalistas), muchos otros en la inconciencia (enfoques deflacionistas o revisionistas). De hecho, psicológicamente hablando, no hay nada de tan terriblemente extraño en el autoengaño, así como no lo hay en tener estados mentales de los cuales no somos plenamente conscientes ni inconscientes. La conciencia no es reducible a una oposición binaria entre lo que es consciente y lo que no lo es. La conciencia tiene grados: puede manifestarse en el nivel de reflexión activa, o también como una “reacción afectiva” ante la disonancia, en forma de “malestar psicológico” (Elliot y Devine, 1994), o de manera pre-reflexiva (Sartre, 1943: 16-22). La mente humana ofrece un amplio repertorio de estados mentales ambiguos: uno puede tener cierta conciencia de que está soñando y, sin embargo, creer que el sueño es real; el subconsciente es descrito por William James en términos de una vasta e indefinida región periférica de la que el yo (el centro) es al mismo tiempo consciente y no (James, 2004: 155); un estado mental importante y bastante común está representado por lo que E. Schwitzgebel llama “creencias intermedias” (Schwitzgebel, 2010).

Un enfoque disposicional de las creencias, en efecto, parece bien equipado para abordar las paradojas de la disonancia y el autoengaño. Este enfoque, recordemos, considera las creencias como estereotipos disposicionales que se activan o manifiestan bajo “n” potenciales estímulos internos o externos. Hay similitudes entre ellos. El enfoque disposicional considera las disposiciones como pluridimensionales (comportamiento, sentimiento, etcétera); la teoría de Festinger también considera la disonancia cognitiva en términos pluridimensionales.¹⁸ Las creencias son vistas por el disposicionalismo como si vinieran con diferentes gradaciones, lo cual es igualmente consistente con la idea antes mencionada de que la disonancia tiene una magnitud.

¹⁸ Como señaló Festinger (1957), la disonancia puede ser de diferentes tipos: (1) lógica (X es inconsistente dentro de un argumento determinado), (2) conceptual (X es inconsistente dentro de un sistema de creencias), (3) cultural (X no coincide con el valor social compartido), (4) empírica (X no coincide con experiencia y recuerdos).

Los componentes de la creencia (conductas, estados fenoménicos, estados cognitivos) pueden reaccionar ante un mismo estímulo de forma consonante o disonante, pueden estar recíprocamente de acuerdo o en desacuerdo. La “consonancia” y la “disonancia” son también conceptos clave en la teoría de Festinger: junto con la “irrelevancia”, denotan todas las relaciones cualitativas posibles entre los elementos cognitivos. La consonancia es la normalidad (los elementos están recíprocamente de acuerdo), pero la disonancia es frecuente: el sujeto puede sentir y comportarse de una manera, mientras que está pensando de otra, etc.¹⁹ La cognición ambigua es posible también dentro de una misma disposición: puedo experimentar sentimientos y emociones opuestos a la vez, puedo comportarme de forma incoherente, puedo atribuir el mismo valor de verdad a proposiciones que están recíprocamente en desacuerdo, incluso siendo consciente de que lo están (disonancia conceptual).

La confusión conceptual también puede ser resultado de la disonancia: muchas personas saben que la experiencia personal, el juicio moral y el conocimiento causal son cosas diferentes. No las mezclarían (por lo menos, normalmente no lo hacen) cuando realmente necesitan saber algo (entender qué es, cómo funciona) y proporcionar a otros relatos fiables. Sin embargo, ocurre que sí las mezclan cuando hablan de CG. La disonancia y la reacción ante la disonancia (encubrimiento) producen un intercambio entre el conocimiento y una mezcla entre relato en primera persona, comprensión causal y asertividad moral.

La disonancia en la (de)radicalización y la (de)conversión

Sorprendentemente, solo unos pocos trabajos sobre desradicalización mencionan la disonancia cognitiva (DC) y, por lo que sé, ninguno se refiere explícitamente al autoengaño. Ninguna obra disponible hace referencia a la DC y al autoengaño en el proceso de radicalización. Sin embargo, la presencia de la DC puede observarse no solo en la desradicalización, sino también durante la radicalización y en su punto culminante. Veamos con más pormenor las tres posibilidades, aunque nuestro análisis tendrá que seguir siendo algo general.

¹⁹ Este tipo de casos se discute a menudo en la literatura. Véase Schwitzgebel, 2002.

(I. DC y desradicalización/deconversión)

Una de las obras más completas sobre la desradicalización (Koehler, 2017) menciona la DC en varias ocasiones (por ejemplo, en relación con las teorías del “cambio de rol” o los programas de reintegración). La DC también figura entre los “factores de empuje” (*push factors*); es decir, los acontecimientos y las experiencias que hacen que resulte incómodo para los miembros permanecer en un grupo radicalizado.²⁰ En este caso, Koehler menciona un estudio de Jacobson (2010), en el cual, sin embargo, la DC se considera bajo una perspectiva limitada.²¹ De hecho, la mayoría de los “factores de empuje y atracción” (*push and pull factors*) mencionados por Koehler parecen estar directa o indirectamente relacionados con la aparición de la DC.

Los factores de “empuje” son “the negative social incidents and circumstances that make it uncomfortable and unappealing to remain” en el grupo (Koehler, 2017: 16). Se mencionan los siguientes: 1) Estigma social negativo; 2) (Represión gubernamental o militar); 3) Agotamiento debido al estilo de vida extremista; 4) Dudas en la ideología del grupo; 5) Frustración por la hipocresía y el comportamiento del grupo; 6) (Pérdida de apoyo social); 7) Malos tratos, abusos; 8) Desacuerdo sobre la lucha armada y el uso de la violencia; 9) Desacuerdo con la dirección sobre la táctica o la estrategia; 10) (Expectativas insatisfechas); 11) Disonancia cognitiva.

Los factores de “atracción” se refieren a los “factores positivos que atraen a la persona hacia una alternativa más gratificante” (*ibid.*: 18): 12) Deseo de llevar un estilo de vida normal; 13) Empezar una familia; 14) Nuevas relacio-

²⁰ Los factores de “empuje” y “atracción” se refieren a las razones que pueden inducir a las personas a abandonar determinados grupos y movimientos.

²¹ “A British government psychologist who works with extremist populations said that Abas’s experience with cognitive dissonance is typical. These organizations foster polarized and rigid worldviews, encouraging members to love one another and hate those on the outside. When people not in the organization, whom members have been trained to hate, show unanticipated respect and kindness, this can throw an element of confusion into the terrorist’s worldview. Of course, such an experience on its own is highly unlikely to persuade someone to abandon the terrorist cause, but in some cases, it can apparently put such a person on the path to dropping out” (Jacobson, 2010: 15).

nes positivas con personas ajenas al grupo; 15) Perspectivas profesionales; 16) (Cambio sociopolítico).

La mayoría de los factores describen situaciones que pueden inducir DC (1, 3, 7, 9) o ser inducidas por DC (4, 5, 8). Los factores del 12 al 15 pueden ser ya causas, ya efectos de la DC. En cualquier caso, la DC es una realidad potencial o real en todas esas situaciones. Solo cuatro factores (los pusimos entre paréntesis) se refieren a situaciones que no parecen implicar percepción de disonancia.

Los trabajos sobre la deconversión religiosa también han mostrado interés por la DC (por ejemplo, Inbari, 2019: 19-21). La deconversión puede entenderse generalmente como un proceso gradual, quizás en etapas (vs paradigma tradicional de la conversión repentina), de separación voluntaria de un grupo o movimiento religioso. Incluso, de forma más simple y eficaz, como una “pérdida o privación de la fe” (Inbari, 2019: 21). Una notable contribución de Heinz Streib y Barbara Keller proporciona estrategias de definición más complejas, en las cuales la deconversión se relaciona estrictamente con un reciente cambio de paradigma en los estudios sobre la conversión y se analiza a través de “puntos comunes” (*commonalities*) y “diferencias” interindividuales (Streib, Keller, 2004).

Como rasgos de desafección, Streib y Keller mencionan (1) la duda intelectual o la negación de la verdad del sistema de creencias, (2) la crítica moral y el rechazo del modo de vida, (3) el sufrimiento emocional, (4) la desafiliación de la comunidad. En cuanto a los aspectos comunes, concluyen proponiendo entender la deconversión como un conjunto de diferentes dimensiones: experiencial, ideológica, ritualista, consecuencial y social (p. 191). Optan por una variedad de vías de deconversión, según diferentes estilos religiosos (pp. 195-6). Un estudio sobre la desafección en grupos religiosos autoritarios dominados por un líder carismático (Jacobs, 1987) evidencia los siguientes factores de desafección: (1) abuso físico, (2) abuso psicológico, (3) rechazo emocional, (4) traición espiritual.²²

²² En el centro está el papel desempeñado por un líder en las pequeñas comunidades religiosas, cuya figura se interpreta, según Freud (1959), como padre, objeto de amor y proyección de un yo idealizado. El líder es una causa fundamental del “proceso de vinculación emocional”, y esto hace que las desafecciones sean un proceso muy doloroso.

En un estudio más reciente (2009), Streib y sus colegas proporcionan otros rasgos importantes de las tendencias actuales de la deconversión: 1) Puntaje mayor en apertura a la experiencia; 2) Puntaje menor en fundamentalismo religioso y autoritarismo de derecha; 3) Reticencia general a autoidentificarse como “religioso” (vs ser espiritual o no ser ni religioso ni espiritual); 4) Puntaje mayor en el desarrollo de la fe (= fe individual-reflexiva frente a sintética-conventional).²³

Entre la deconversión y la desradicalización hay, en efecto, muchos aspectos que parecen estar relacionados. En muchos casos, los dos procesos son casi indistinguibles, y son percibidos como tales por los agentes. Permítanme mencionar un caso (un tiempo, al menos) famoso, el del escritor austrohúngaro Arthur Koestler (1905-1983). En la última parte de su primer volumen autobiográfico, *Arrow in the blue* (1952, Parte v: El camino hacia Marx), Koestler cuenta la historia de su “conversión” al comunismo, que recuerda en términos de un encuentro verdaderamente místico y colorea con acentos mesiánicos. En un excelente libro sobre personalidades judías modernas que cambiaron drásticamente sus puntos de vista ideológicos o religiosos, Motti Inbari dedica un largo, hermoso, capítulo a Koestler, y utiliza justamente la teoría de Festinger sobre la disonancia cognitiva como concepto clave para interpretar la narración de Koestler sobre su deconversión (Inbari, 2019: 17-42).

Koestler proporciona una visión penetrante de muchos rasgos de lo que he llamado construcciones intelectuales distorsionadas, junto con sus efectos más perturbadores en los individuos. En primer lugar, la exasperación “monológica”²⁴ y la “de-pluralización” (Koehler, 2017: 74-83), es decir, la deriva ideológica que aleja a muchas personas radicalizadas de la realidad, son descritas por Koestler como la formación de un “sistema cerrado” (Koestler, 1952: 231) con las siguientes características: (1) proporciona una explicación completa de todo lo que sucede y “una cura para lo que aflige al hombre” (cf.

²³ Los cito tal como recoge Gooren, 2011: 614.

²⁴ “[M]onological belief systems (...) provide an easy, automatic explanation for any new phenomenon which might threaten the belief system. In a monological belief system, each of the beliefs serve as evidence for each of the other beliefs” (Goertzel, 1994: 740).

nuestro énfasis en la universalidad), (2) se defiende y tiene el poder de “neutralizar” el impacto de los “nuevos hechos observados” (esto recuerda lo que dijimos sobre el carácter meramente confirmatorio de las creencias erróneas como mecanismos para evitar la disonancia),²⁵ 3) provoca una privación de las “facultades críticas” del agente.

En segundo lugar, Koestler señala las “reglas de juego del sistema cerrado”, que, según él, muestran “una gran coherencia y consistencia interna”. Se trata de una observación importante, que pretende reconocer la racionalidad “subjetiva” (contextual, pragmática) de las distorsiones doxásticas más elaboradas. Al juzgar sobre la racionalidad de una acción, podemos referirnos tanto a una norma objetiva externa como al contexto de la acción misma (Boudon, 1990; Levy, 2019). El escritor también subraya la función de una “técnica de la jerga”, *jargon technique* (la referencia es a la casuística jesuita), que funciona como encubrimiento inmediato de las inevitables y desagradables inquietudes.²⁶

Por último, Koestler describe lo que recientemente se ha denominado efectos de “echo chamber”; es decir, el ambiente dentro del grupo, que describe como un “invernadero emocional”, emocionante durante la radicalización, mortificante durante la desradicalización. También describe el impacto del grupo sobre los miembros, la relación entre el iniciado (un gurú) y el converso (calificada como “situación de transferencia”), la inevitable existencia de una “jerarquía apostólica” y un omnipresente y paranoico “secreto conspirativo”.

²⁵ Este rasgo tiene cierto parecido con el concepto de no falsabilidad de Popper. Al igual que Popper, también Koestler menciona el marxismo y el freudismo como ejemplos de sistema cerrado (pero también el catolicismo y el esquematismo abstracto de Arnold Toynbee). “*In fine* —he writes— the mentality of a person who lives inside a closed system of thought, Communist or other, can be summed up in a single formula: He can prove everything he believes, and he believes everything he can prove” (p. 253).

²⁶ El capítulo 30 de su autobiografía ofrece más detalles sobre esta “mentalidad” distorsionada que acaba de adoptar y describe como “tendency towards an abstract, schematic, and oversimplified way of thinking”, hecha de “conocimientos fragmentarios”, “escolástica inteligente” y “polarizaciones arbitrarias”. Retrospectivamente, le parece un “attack of progressive insanity, lasting several years” (p. 250), “a method of thinking which, while in itself coherent and even ingenious, has lost touch with reality, or produces an absurd distortion of it” (p. 252).

(II. DC y acmé de la radicalización)

La disonancia cognitiva no suele ser mencionada en referencia a una mentalidad radicalizada o a una mente plenamente convertida. Koehler considera que la disonancia literalmente resulta “cancelada” en la radicalización (2017: 81, “erased”). En general, se piensa que, en su acmé, una mente convertida o radicalizada está de alguna manera inmunizada contra la disonancia, la incertidumbre y el autoescrutinio. Los elementos cognitivos que componen las creencias (comportamiento, sentimiento, pensamiento) son pensados como esencialmente consonantes. Esto es extraño, porque la presencia de DC, con un poco de atención, es distinguible también en ese momento. Necesitaría más espacio para construir mi argumento adecuadamente, pero se pueden recordar aquí algunas pistas.

En primer lugar, los trabajos recientes sobre la deconversión no oponen este concepto a la conversión. Por el contrario, según el nuevo cambio de paradigma, se dice que ambos procesos están estrechamente interconectados, como caras de una misma moneda (Streib y Keller, 2004; Gooren, 2011). Especialmente en los tiempos actuales y en las sociedades occidentales (u occidentalizadas), los estudiosos suelen sugerir que la conversión y la deconversión deben verse a la luz de una búsqueda espiritual personal de sentido y autonomía, que contrasta con, e incluso se opone a, experiencias tradicionales más rígidas de creencia y pertenencia. La analogía con la desradicalización, interpretada por Koehler como una “re-pluralización” (ver infra) de la mentalidad del agente, es demasiado evidente y no necesita ser enfatizada.

Lo sorprendente, sin embargo, es que el radicalismo y la radicalización también se han presentado a menudo con los mismos rasgos posmodernos de búsqueda espiritual de sentido. “The terrorists – escribe el antropólogo Scott Atran – aren’t nihilists, starkly or ambiguously, but often deeply moral souls with a horribly misplaced sense of justice. Normal powers of empathy can penetrate them, because they are mostly ordinary people” (Atran, 2011). Los extremistas, muchos de ellos al menos, pueden considerarse “buscadores” espirituales y podría considerarse que su desradicalización tiene cierta continuidad sustancial con este rasgo psicológico.

Si es así, es probable que la DC sea un aspecto fundamental durante toda la trayectoria personal, desde la radicalización hasta la desradicalización. La diferencia

podría interpretarse en el marco de una misma “búsqueda de significado” (Levine, Kruglanski, 2022). Un polo de la búsqueda evoluciona en términos de alienación de la realidad: la DC se neutraliza cada vez más mediante el encubrimiento y, para apoyar la reducción de la DC, se empuja al agente hacia una “fusión de identidad” con el grupo (más adelante rebautizaremos este proceso como “de-pluralización” cognitiva). El otro polo es la vuelta a la realidad: la DC se vuelve cada vez más evidente, mientras que el agente se desafilía y vuelve a ser un buscador de significados autónomo y más abierto (“re-pluralización” cognitiva).

En segundo lugar, William James proporciona una teoría de la conversión como lucha interna y, una vez ganada la batalla, por así decirlo, la describe en términos de una “constitución sacrificial” que implica el recuerdo constante y más o menos ritual del mal (mal significa en este caso la batalla interna y la condición dolorosa previa a la victoria). Así, pues, la contradicción es consciente, mayoritariamente percibida, experimentada, tanto en la fase anterior como en el apogeo de la nueva vida del converso.²⁷ ¿Cómo podría, entonces, no haber disonancia cognitiva en todo momento de la conversión, antes y después de la ‘batalla’? He llamado “ateísmo funcional” a este recuerdo ritualizado del mal y de la lucha del pasado en la vida del converso.²⁸ Considero además que este “mecanismo” guarda importantes analogías con el uso ritual de una jerga

²⁷ “In our future examples (...) we shall find this complex sacrificial constitution, in which a higher happiness holds a lower unhappiness in check. In the Louvre there is a picture, by Guido Reni, of St. Michael with his foot on Satan’s neck. The richness of the picture is in large part due to the fiend’s figure being there. The richness of its allegorical meaning also is due to his being there – the world is all the richer for having a devil in it, *so long as we keep our foot upon his neck*. In the religious consciousness, that is just the position in which the fiend, the negative or tragic principle, is found; and for that very reason the religious consciousness is so rich from the emotional point of view” (James, 2004: 44).

²⁸ Montanari, 2019.

pseudotécnica en los grupos radicalizados. En su autobiografía, Koestler escribe páginas penetrantes sobre este aspecto.²⁹

En tercer lugar, me parece *per se* poco realista presentar la vida media de un converso o de un radicalizado como si fuera un estado de ánimo continuamente consonante y sereno. No creo que sea así, ni siquiera en los casos más entusiastas. Una vez más, la lectura de Koestler puede ser de alguna ayuda; por ejemplo cuando, en el acmé de su ferviente compromiso ideológico, menciona su ser consciente de que el poder soviético era un monstruo de doble cara, Doctor Jekyll y Mister Hyde, aunque inmediatamente cubriera la percepción de la disonancia con su adquirida habilidad para los sofismas técnicos.³⁰ La narración de la conversión por parte de Koestler, sin embargo, evita mencionar las dudas del escritor durante el periodo de conversión, enfatiza, de forma bastante sistemática diría yo, el carácter religioso y devocional de su compromiso ideológico, incluso haciendo de este modo místico, con razón o sin ella, un caso normal entre los intelectuales europeos que se “convirtieron” al comunismo en los años treinta (1952: 242).

Sin embargo, no hay razón para concebir como universal este modelo de adhesión fervientemente religiosa al comunismo. Un famoso escritor italiano, Ignazio Silone, cuyo compromiso con el comunismo en esos mismos años era sin duda menos místico, pero probablemente aún más firme que el de Koestler, muestra, durante el mismo apogeo de su compromiso con el movimiento, lúcidas y continuas señales de dudas e insatisfacción hacia la dirección soviética y la deriva burocrática de la revolución comunista (Crossman, 1963: 76-114). El episodio culminante de su retrato autobiográfico, que es también el acontecimiento que enciende el proceso de desradicalización, se refiere a la crítica que

²⁹ Consideremos el siguiente pasaje, por ejemplo: “How could this conception of historic continuity, of the Communist Party as the respectful heir of a venerable cultural legacy, be reconciled with its other aspect of destructive hatred, its avowed intention “to abolish the past” completely and for ever? *The contradiction did not occur to me until several years later; when it did, my newly acquired training in dialectics took care of it.* It explained that the seemingly self-contradictory dual aspect of all social phenomena was the very essence of revolution, which proceeded through the negation of negations [etcétera]” (1952: 249, cursiva mía).

³⁰ Véase nota anterior.

Silone expresó abiertamente durante una sesión extraordinaria del Ejecutivo de la Internacional Comunista en Moscú, presidida por Ernst Thälmann (1927). La reunión fue concebida para “liquidar” a Trotsky y Zinoviev basándose en un documento escrito por Trotsky que, en aquel momento, ninguno de los delegados había leído. El joven Silone estaba allí con Palmiro Togliatti, que ya era el jefe del partido comunista italiano, y protestó enérgicamente contra este método en dos ocasiones, también cuando el propio Stalin estaba presente.

(III. DC durante la fase crítica: polarización, escalation, de-pluralización)

En cuanto a la fase ascendente de la radicalización, Joseph J. Siev, Richard E. Petty y Pablo Briñol, en el marco de su “modelo de extremismo actitudinal”,³¹ relacionan la presencia de disonancia cognitiva durante la fase de polarización, cuando los “accuracy goals” pierden gradualmente importancia: “sometimes accuracy is not at the forefront, and motivational factors such as a desire to avoid cognitive dissonance (...) or maintain cognitive closure (...) can produce selective exposure”.³² Entre los factores que aumentan esa “exposición selectiva”, los autores mencionan el “compromiso y la percepción de irreversibilidad de la actitud”, la “inconsistencia de valores” y la “disposición al cierre mental” (*dispositional closed-mindedness*). Los autores también señalan que, cuanto más avanza el proceso de radicalización, más difícil resulta desvincular al sujeto de sus creencias, y recomiendan una actuación temprana que bloquee la espiral de polarización.³³

³¹ Siev *et al.*, 2022. El extremismo actitudinal es el resultado de tres características: la polarización (polarización actitudinal), la certeza (fuerza actitudinal) y la inusualidad (infrecuencia de la actitud, relacionada con la desaprobación social). La polarización indica el grado de agrado o desagrado que se tiene hacia determinado objeto, y la certeza es la confianza con que se mantiene una actitud.

³² Siev *et al.*, 2022 (sección: “Information Exposure and Processing”).

³³ “Research on selective exposure and biased information processing highlights the importance of intervening early in the attitude polarization process. Once people make extremist commitments or irreversible decisions (*e.g.*, supporting an extremist group or perpetrating violence), their motivation to defend or bolster attitudes consistent with those realities will likely strengthen” (*ibid.*).

De manera similar, los dos últimos puntos de mi secuencia de *CG self-deceptive* (núm. 6 y 7) indican que el proceso está sujeto a *escalation*: 6) p apacigua el deseo de S (de forma meramente confirmatoria), pero no resuelve X; 7) S sigue optando por P y produciendo variaciones (p1, p2, etcétera). La espiral inducida por *CG* se asemeja a la situación de un jugador. El jugador sabe que hay muchas opciones mejores que seguir jugando, pero sigue adelante bajo la creencia encubierta de que las cosas irán mejor y habrá una recompensa. Sabe que N, pero (por “n” razones) cree que p.

La cláusula “por ‘n’ razón” es importante, porque corta la interacción demasiado compleja entre el agente y el entorno. El autoengaño, es decir, el hecho de que S elija P en lugar de N, es una “etiqueta” general que, de hecho, se refiere a realidades complejas generadas por las interacciones de factores internos y ambientales. Es bien sabido, por ejemplo, que el grupo empieza a desempeñar un papel fundamental en mantener al sujeto conectado con (y aislado dentro de) sus creencias actuando como “cámara de eco” y “burbuja epistémica” (Nguyen, 2020), además de proporcionar incentivos materiales, emocionales, simbólicos y espirituales (Haq *et al.*, 2020). Los medios sociales también influyen en la formación de actitudes polarizadas (Van Bavel *et al.*, 2021).

Sin embargo, la racionalización, en lugar del proselitismo (como pensaba Festinger), es el recurso clave en las fases críticas de la disonancia (Inbari, 2010: 20-1). Los individuos pueden llegar a un punto extremo de radicalización también sin el grupo. Los “lobos solitarios” son aparentemente un caso de este tipo, aunque esos casos espectaculares probablemente ocultan una clase mucho más amplia de personas solitarias y no afiliadas, obsesionadas en grado sumo por sus propias creencias distorsionadas y tendencias “monológicas” exasperadas.

Esta complejidad puede ayudar a suavizar la “escandalosa” violación de la no-contradicción (S cree que p y, al mismo tiempo, cree que no-p), que es solo *prima facie* problemática (si la miramos a través de una lente lógica y abstracta), pero que, tras un análisis cuidadoso y caso por caso, resulta mucho más comprensible, incluso bastante trivial. Se trata al fin y al cabo de la que Sartre, al término de sus reflexiones sobre la mala fe (*mauvaise foi*) defino como la auto-negación de la creencia: “la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut

se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier” (Sartre, 1943: 104). También puede resultar accesible mediante un esfuerzo honesto de introspección: tras un análisis en primera persona, podemos al menos sospechar que somos capaces de autoengañarnos (Schwitzgebel, 2008). La ciencia, por supuesto, nos proporciona ilustraciones más articuladas de cómo nuestro cerebro nos engaña normalmente (Fine, 2006).

Aunque sea trivial, todo el proceso es, sin embargo, estresante por su irremediable inconsistencia, y el resultado final es el fracaso, probablemente catastrófico cuando la puesta es alta. La expresión “n razones” no debe ocultar que, detrás del autoengaño, no hay solo una variedad de motivaciones fútiles y de vanidad humana, sino a menudo también recuerdos y experiencias dolorosas, ansiedades, enfermedades, soledad y desesperación. La experiencia de abusos e injusticias, por ejemplo, es un poderoso factor que moviliza hacia la radicalización y representa una realidad concreta que no puede ser simplemente desechada como mala fe y alejamiento patológico de la realidad.³⁴ Reiteramos que la adopción de creencias minoritarias, extremas o extremistas no es mínimamente, de por sí, y no tiene que ser considerada como el síntoma de una distorsión mental. Si adoptamos una visión de este tipo nuestro análisis de las CG acabaría por ser una absurda defensa de todo conformismo e injusticia.

Expresar CG es moneda corriente, todos lidiamos con ellas esporádicamente, pero los compromisos de mayor intensidad con estas creencias llevan a una dolorosa limitación o incluso a la parálisis de muchos aspectos de nuestra funcionalidad cognitiva normal. Nos parece que un proceso de radicalización tiene mucho en común con una *escalation* de este tipo. El proceso, como lo vemos, no

³⁴ La experiencia y la percepción de injusticia están presentes en muchos modelos psicológicos de radicalización por etapas (Kohler, 2017: 69-74), y constituyen el primer paso fundamental en el camino de adopción de creencias extremistas. Pero habría que distinguirlas, quizás, de un genérico sentimiento de indignación que parece actuar más como justificación que como motivación. Quizás en muchos casos la “indignación” actúa en ambos sentidos, como un factor que nos engancha a una realidad concreta, que no es el resultado de distorsiones, y como una racionalización (el *discurso de* la indignación) que nos aleja de la realidad hacia abstractas elucubraciones. Koestler parece mostrar un caso híbrido de este tipo en su relato de las causas que lo llevaron a la ‘conversión’ comunista (1952: chapter 29).

es tanto una progresión a través de etapas definidas, como se suele presentar,³⁵ sino probablemente lo que Koehler llama una progresiva “de-pluralización” de valores y creencias, que aleja al sujeto tanto de la realidad como de sí mismo.³⁶ Según Koehler, la progresión en la radicalización se manifiesta en un “mayor grado de interiorización individual de la noción de que no son aceptables otras interpretaciones alternativas” acerca de un conjunto definido de conceptos y valores políticos. La progresión se refleja en la sintaxis, el lenguaje (como en la “técnica de la jerga” analizada por Koestler) y el comportamiento, y se produce “with varying degrees of intellectual reflection”. La despluralización significa “centralization and monopolization of the ideologically defined problems”, un sentimiento creciente de que la situación es “crítica”, de que se requiere una acción “urgente” (etcétera): es decir, hace que el agente apoye, al menos teóricamente, el compromiso práctico bajo una presión que a menudo es más imaginada que real.³⁷

Si la radicalización se conceptualiza como una tendencia hacia un sistema de creencias “centralizado” y “monológico”, la re-pluralización³⁸ significa, en

³⁵ Refiriéndose a los relatos de las etapas, Koehler sostiene que “the vast majority of these [radicalization] models and studies remain more or less descriptive and deterministic in their attempts to identify biographical factors or root causes of radicalization, which would help pointing out a specific profile of people vulnerable to extremist ideologies and radicalization. In consequence, most of the theories above cannot explain biographical diversity and heterogeneity of people involved in violent radical movements and terrorist organizations” (2017: 73-74).

³⁶ “In need of a sharper concept of radicalization processes, another approach is presented here: radicalization can be understood as a process of individual de-pluralization of political concepts and values (e.g., justice, freedom, honor, violence, democracy), according with those concepts employed by a specific ideology” (p. 73).

³⁷ La disponibilidad para participar directamente en actos violentos es mucho más difícil de explicar (véase Kruglanski *et al.*, 2022: cap. 10).

³⁸ “...individual psychological distancing from a specific extremist or radical ideology [i.e. deradicalization] can be conceptualized as ‘re-pluralization’ of political concepts and values. In essence, a growing perception of alternative options to solve a decreasingly important (ideologically defined) problem results in a forced reflection upon the need for ‘extreme’ measures (...). This reflection process can be based on cost benefit analyses or on less rational decision-making processes” (Koehler, 2017: 73).

nuestros términos, desescalar la proliferación de construcciones intelectuales autoengañosas, reduciendo así efectivamente la presión de la disonancia y restaurando la funcionalidad cognitiva más cercana a lo normal.

Conclusiones y desarrollos

Las espirales hacia *CG self-deceptive* y la de-pluralización no tienen por qué llevar a éxitos violentos y brutales. Según Koehler, “... radicalization in this sense [as de-pluralization] is a rather normal phenomenon in society —*e.g.* in sports, animal rights movements, or dietary preferences (veganism, for example)— reflecting the original progressive meaning of the term” (2017: 74). Esto es exactamente lo que inspira nuestro enfoque en las construcciones intelectuales distorsionadas en general. Nuestra atención se ha centrado en ese truco o hechizo cotidiano, aparentemente inocuo e inútil, que nos hacemos a nosotros mismos, a saber, inventar historias engañosas sobre grandes asuntos, en los que acabamos creyendo mientras percibimos, al mismo tiempo, que se trata solo de una historia y no deberíamos entusiasmarnos tanto. Ni siquiera sabemos por qué lo hacemos, a veces tal vez para impresionar, a veces para tomar partido, a veces para persuadir a otras personas, a veces para defendernos, y a veces, por supuesto, porque sufrimos profundamente y necesitamos alguna ayuda para sentirnos mejor, pero rara vez, si es que alguna, lo hacemos porque realmente queremos saber algo y dar información fiable sobre lo que sabemos.

En general, como hemos dicho, las cogniciones “reflejan, o mapean, la realidad” (Festinger, 1957: capítulo 1). Esta es la condición normal, incluso si esa correspondencia es subóptima (Dennett y MacKay, 2019), o en el caso extremo que la realidad no sea más que una “interfaz” funcional a nuestras necesidades evolutivas (Hoffman, 2019). La disonancia cognitiva es un “marcador” a través del cual se nos alerta cuando el mapeo falla o da signos de malfuncionamiento. La respuesta normal sería, entonces, restablecer un estado en el cual la cognición coincida con la realidad o se le aproxime más. La noción clave en el relato de Festinger es la “presión”. Percibir la disonancia significa sentir la presión de restablecer la normalidad o aproximarse lo más posible a esa condición ideal.

Las *CG* llevan al autoengaño no tanto porque sean generales, ideológicas o filosóficas, sino porque están alimentadas por actitudes que llevan a los indivi-

duos al encierre cognitivo y a la exasperación. Si es así, las visiones del mundo y las ideologías, aunque sean extremistas y radicales, fanáticas³⁹ y fundamentalistas, no deberían ser condenadas *a priori* como una idea errónea distorsionada, aunque, por supuesto, en muchos casos puede ser así. La distorsión proviene de actitudes y disposiciones: ideas, argumentaciones, a saber, el contenido conceptual, pueden ser o no ser condicionadas por dichas actitudes.

Por eso, en la mayoría de los casos, las CG son acompañadas y limitadas por dudas, perplejidad, un cierto malestar. El agente está insertado en la vida normal y sobrecargado por estímulos plurales y diversificados. Puede expresarse asertivamente en ocasiones, obsesionarse temporalmente con algunas especulaciones extrañas, pero tarde o temprano es probable que prevalezca el sentido de la realidad. Si esto no sucede, es porque otros factores entraron en escena y hacen que el agente sea racional (al menos “subjetivamente” racional)⁴⁰ en elegir el camino más difícil y alienante.

Mencionemos algunos de estos factores (son algunas de esas “n razones” a las que nos referimos anteriormente): (1) Normas sociales ampliamente compartidas que hacen respetables esas creencias, apoyadas por autoridades epistémicas, líderes políticos, etc. (Si casi todo el mundo, incluido el obispo y el rey, cree que hay brujas, ¿por qué debería negarlo yo?); (2) ignorancia, es decir, ausencia

³⁹ Una interesante perspectiva sobre el fanatismo la ofrece Olson, 2007. Una discusión del asunto y del artículo de Olson se encuentra en Cassam, 2002 (cap. 5: 115-43; cap. 6: 144-46).

⁴⁰ El artículo de Levy se refiere a las teorías de la conspiración, pero podemos extender su relevancia a otras CG: “We might explain conspiratorial ideation in the following way: there is a sense in which such ideation is subjectively rational inasmuch as it is the best that very limited agents, who find themselves in potentially threatening environments, can achieve” (Levy, 2019: 69).

de información y presencia de misinformación o desinformación;⁴¹ (3) persistencia de las condiciones sociales que empujan al agente a abrazar a las CG (por ejemplo, aislamiento social, desempleo, marginalidad, sufrimiento, injusticia, abuso, etcétera); (4) al agente le resulta demasiado costoso deshacerse de las creencias disfuncionales (tal vez se haya criado con esas ideas, tal vez su mejor amigo o su jefe y colegas compartan esas opiniones); (5) El grupo —con líderes carismáticos (gurús) o sin ellos—, se trate de redes virtual o reales, interviene como “cámara de eco” y “burbuja epistémica”, proporcionando posiblemente incentivos materiales y simbólicos para involucrarse;⁴² (6) “n” más.

Esto puede ser el inicio de diferentes vías de radicalización, pero, como dijimos, es poco probable que el sujeto no perciba (quede inconsciente) la disonancia inducida por la consecuente de-pluralización cognitiva y la alienación social. El proceso implica sacrificios notables, a menudo es doloroso por sus recaídas sociales. Incluso en los momentos de mayor convicción, sin embargo, es probable que el agente tenga por lo menos la sensación de que la disonancia

⁴¹ Según Koestler, muchos intelectuales elogiaron el régimen soviético porque en esa época solo circulaba poca y mala información sobre las condiciones sociales reales de ese país (1952: 247-8). Lo que Schwitzgebel llama “peripheral ignorance” puede en parte encajar en este caso (2002: 265). Por la misma razón, hoy puede ocurrir que algunos musulmanes odien a los estadounidenses, y viceversa: simplemente porque nunca conocieron a uno y tienen creencias absurdas sobre ellos (véase, Jacobson, 2010: 15). Casos de este tipo son denunciados abundantemente por personal que trabaja en agencias de CVE (*Countering Violent Extremism*). YouTube abunda de vídeos que refieren experiencias coherentes con este patrón. El control sobre la información y la activa misinformación (es decir, la difusión de ignorancia y prejuicios entre los miembros) constituye la manera típica en que el liderazgo de grupos radicales favorece el cierre cognitivo y la formación de “crippled epistemologies” (Hardin, 2002).

⁴² La reducción de la disonancia funciona aquí por sustitución: la identificación con un grupo determinado ocupa cada vez más el lugar de otras identidades y afiliaciones (familia y otros grupos de pertenencia), así como de la identificación social y cultural más amplia. Además, el proceso va acompañado por lo que Koehler llama “de-pluralización” cognitiva: las CG se convierten en sistemas cada vez más estructurados (“monológicos”, según Goertzel, 1994), y también los miembros de menor estatus y marginales, solitamente los menos ideologizados, acaban adquiriendo cierta “jerga técnica” (Koestler).

está ahí, de que está constituye un factor de estrés y de que actúa para no ver el problema.

Una vez establecido que el sujeto es de alguna manera consciente de la distorsión, quizá de forma más convincente de lo que ha sido posible aquí, se abren preguntas de cierto interés teórico y práctico. En primer lugar, resulta interesante ver si, y cómo, conceptos filosóficos clásicos, como los de ignorancia (Platón), error (Descartes), falsa conciencia (Marx-Engels), inautenticidad (Heidegger) y mala fe (Sartre) pueden recuperarse como teóricamente relevantes, aunque se coloquen en un contexto discursivo muy diferente. En segundo lugar, se tratará de relacionar estos conceptos con una práctica concreta de ayuda y terapia, de la que posiblemente se beneficien individuos, familias, asociaciones, organismos gubernamentales y no gubernamentales que actualmente se dedican a programas de desradicalización o que simplemente se enfrentan a experiencias más o menos dolorosas de aturdimiento de la racionalidad.

En este sentido, antes de concluir, me gustaría señalar que confabulaciones, ilusiones, racionalizaciones, “preference falsifications” (Kuran, 1997), etc., en definitiva las llamadas creencias “irracionales” en sentido general,⁴³ pueden desempeñar un papel funcional para el individuo. Dennett y McKay (2009) han destacado la importancia de las “ilusiones positivas”. Amelie Oksenberg Rorty ha examinado diversas manifestaciones de autoengaño que son “medidas eficaces contra la desesperación del escepticismo global” (Rorty, 1994). Recientemente, Lisa Bortolotti (2020) ha retomado estos temas, pero ha tratado de ir un paso más allá, argumentando que creencias falsas e ilusorias no solo son psicológicamente funcionales, sino que también lo son epistémicamente. A la luz de esta importante doble funcionalidad, según Bortolotti, se trata de considerar la “inocencia epistémica” de tales creencias, tratando de entender si son legítimas y excusables, o aceptables, aunque sean culpables, o por el contrario ilegítimas e inaceptables.

⁴³ Khalil (2017) ha intentado distinguir más exactamente entre varias instancias de “self-distortion” (“deception”, “delusion”, “manipulation”, “moral license”, etcétera) con sus respectivas manifestaciones fenoménicas.

En la medida en que las CG son casos de autoengaño, es posible imaginar que también entran dentro de los posibles casos de inocencia epistémica. Detrás de muchas construcciones intelectuales distorsionadas, como hemos dicho, hay experiencias humanas concretas de injusticia, miedo y dolor. Y, sin embargo, como hemos visto, las CG también tienen una agresiva inclinación universalista y político-ideológica, por no hablar de su impacto en la desinformación y la desinformación. Esto plantea el delicado tema de cómo mediar entre las necesidades del individuo y las de la sociedad y de la comunicación: ¿hasta qué punto es legítimo garantizar la libre circulación de las CG respetando la libertad individual? Por otra parte, ¿a partir de qué punto es necesario intervenir y eventualmente frenar su difusión en interés de una sociedad abierta y de sus instituciones democráticas? Esperamos aportar una mínima contribución sobre estas interrogantes en otra ocasión.

Bibliografía

- Altemeyer, Robert (1996). *The Authoritarian Specter*. Cambridge: Harvard University Press.
- Atran, Scott (2011). *Talking to the Enemy: Religion, Brotherhood, and the (Un) Making of Terrorists*. HarperCollins e-books.
- Bortolotti, Lisa (2020). *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*. Oxford University Press.
- Boudon, Raymond (1990). *L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses*. Paris: Fayard.
- Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Briñol, Paolo, Richard Petty (2005). "Individual Differences in Attitude Change". *The Handbook of Attitudes and Attitude Change*. D. Albarracín, B. T. Johnson, M. P. Zanna (Ed.). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Cass, Sunstein, Olivier Sibony, Daniel Kahneman (2021). *Noise. A Flaw in Human Judgment*. Little: Brown and Company.
- Cassam, Quassim (2022). *Extremism. A Philosophical Analysis*. London and New York: Routledge.
- Crossman, Richard H. (1963). *The God that Failed*. New York: Harper & Row.

- Dennett, Daniel, Ryan T. McKay (2009). "The Evolution of Misbelief". *Behavioral and Brain Sciences*, 32 (6): 493-561.
- Deweese-Boyd, Ian (2021). "Self-Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/self-deception/>.
- Elliot, Andrew J., Patricia G. Devine (1994). "On the Motivational Nature of Cognitive Dissonance: Dissonance as Psychological Discomfort". *Journal of Personality and Social Psychology*. 67(3): 382-394.
- Festinger, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- Fine, Cordelia (2006). *A mind of Its Own. How Your Brain Distorts and Deceives*. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Floyd Richard (2017). *The Non-Reificatory Approaches to Beliefs*. London: Palgrave-Macmillan.
- Freud, Sigmund (1959). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. New York-London: W. W. Norton & Company.
- Gilbert, Daniel, Romin Tafarodi, Patrick Malone (1993). "You can't not believe Everything You read". *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(2): 221-33.
- Goertzel, Ted (1994). "Belief in Conspiracy Theories". *Political Psychology*, 15(4): 731-42.
- Gooren, Henri (2011). [Review of the book: Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, by H. Streib, R. W. Hood, J. R., B. Keller, R.-M. Csöff & C. F. Silver]. *Pastoral Psychology*, 60(4): 609-17.
- Hardin, Russell (2002). "The Crippled Epistemology of Extremism". *Political Extremism and Rationality*. Albert Breton, Gianluigi Galeotti, Pierre Salmon *et al.* (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Haq, Hina, Saad Shaheed, Achim Stephan (2020). "Radicalization through the Lens of Situated Affectivity". *Frontiers in Psychology*, 11(205): 1-12.
- Hoffman, Donald D. (2019). *The Case against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. London and New York: W. W. Norton & Company.

- Inbari, Motti (2019). *The Making of Modern Jewish Identity. Ideological Change and Religious Conversion*. London and New York: Routledge.
- Jacobs, Janet (1987). “Deconversion from Religious Movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26 (3): 294–308.
- James, William (2004). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Centenary edition. London and New York: Routledge.
- Khalil Elias L. (2017). “Making Sense of Self-Deception: Distinguishing Self-Deception from Delusion, Moral Licensing, Cognitive Dissonance and Other Self-Distortions”. *Philosophy*, 92(4): 539-63.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Koehler, Daniel (2017). *Understanding Deradicalization*. London and New York: Routledge.
- Koestler, Arthur (1957). *Arrow in the Blue*. London and Glasgow: Collins Clear-Type Press.
- Kruglanski, Arie W., Catalina Kopetz y Ewa Szumowska (Ed.) (2022). *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. London and New York: Routledge.
- Kuran, Timur (1997). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Harvard University Press.
- Levine, John M., Arie W. Kruglanski (2022). “The Extreme Group”. *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. Arie W. Kruglanski, Catalina Kopetz y Ewa Szumowska (Ed.). London and New York: Routledge.
- Levy, Neil (2019). “Is Conspiracy Theorising Irrational?”. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 18(8): 65-76.
- Mele, Alfred (1993). *Mental causation*. Oxford University Press.
- (2001). *Self-Deception Unmasked*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Montanari, Pietro (2019). “El mal y el “ateísmo funcional” en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre *Varieties of Religious Experience* de William James”. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 21(12): 1-24.

- (2022a). “Creencias conspirativas. Aspectos formales y generales de un fenómeno antiguo”. *Protrepis*, 11(22): 273-304.
- (2022b). “Creencias conspirativas. Condiciones psicológicas y socio-políticas de su formación y prominencia”. *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 40(101): 211-234.
- (2022c). “‘La realidad habla por sí sola’. Cuando exhibir fuertes convicciones no es propiamente una virtud”. *Open Insight*. (Accepted).
- Nelkin, Dana Kay (2012). “Responsibility and Self-Deception”. *Humana. Mente*, 5(20): 117-39.
- Nguyen, C. Thi (2020). “Echo Chambers and Epistemic Bubbles”. *Episteme*, 17(2): 141-161.
- Olson, Joel (2007). “The Freshness of Fanaticism: The Abolitionist Defense of Zealotry”. *Perspectives on Politics*, 5(4): 685-701.
- Porcher, José Eduardo (2012). “Against the Deflationary Account of Self-Deception”. *Humana.Mente*, 5(20): 67-84.
- Robb, David, John Heil (2021). “Mental Causation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (Ed.) Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mental-causation/>.
- Rorty, Amelie O. (1994). “User-Friendly Self-Deception”. *Philosophy*, 69(268): 211-28.
- Sartre, Jean-Paul (1943): *L'être et le néant essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, coll. Tel.
- Schwitzgebel, Eric (2001). “In-Between Believing”. *Philosophical Quarterly*, 51(202): 76-82.
- (2002). “A phenomenal and Dispositional Account of Beliefs”. *Nous*, 36(2): 249-75.
- (2008). “The Unreliability of Naive Introspection”. *Philosophical Review*, 117(2): 245-73.
- Scott-Kakures, Dion (2009). “Unsettling Questions: Cognitive Dissonance in Self-Deception”. *Social Theory and Practice*, 35(1): 73-106.
- Shermer, Michael (2011). *The Believing Brain: From Ghost and Gods to Politics and Conspiracies: How We construct Beliefs and Reinforce them as Truths*. New York: Henry Holt and Company.

- Siev, Joseph J., Richard E. Petty, Pablo Briñol (2022). “Attitudinal Extremism”. *The Psychology of Extremism. A Motivational Perspective*. Arie W. Kruglanski, Catalina Kopetz and Ewa Szumowska (Ed.). London and New York: Routledge.
- Sperber, Dan, Fabrice Clément, Christophe Heintz, Olivier Mascaro, Hugo Mercier, Gloria Origgi y Deirdre Wilson (2010). “Epistemic Vigilance”. *Mind and Language*, 25(4): 359-93.
- Streib, Heinz, Barbara Keller (2004). “The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research”. *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, 26(1): 181-200.
- Van Bavel, J. J., S. Rathje, E. Harris, C. Robertson y A. Sternisko (2021). “How Social Media Shapes Polarization”. *Trends in Cognitive Sciences*, 25(11): 913-16.
- Wilson, Deirdre, Dan Sperber (2006). “Relevance Theory”. *Handbook of Pragmatics*. L. Horn and G. Ward (Ed.). Oxford: Blackwell: 607-32.

Filosofía y espiritualidad: el horizonte del tiempo, el instante y la contemplación

José Alejandro Fuerte

Introducción

En este artículo se mostrará de qué manera es posible establecer un vínculo entre «filosofía» y «espiritualidad», en diálogo con filósofos modernos y contemporáneos. Nuestro filósofo base será Martín Heidegger, con su obra principal, *Ser y tiempo*. No obstante, en su momento estableceremos un distanciamiento con respecto a Heidegger, ya que su marco conceptual no alcanza a establecer las bases del asunto. No obstante, Heidegger será un interlocutor necesario en tanto su filosofía incorpora la historicidad como un elemento clave para comprender la existencia humana. Y será precisamente la exposición de la historicidad que nos constituye el marco desde el cual se elaborará la intersección entre «filosofía» y «espiritualidad». Así, la exposición se divide en tres momentos: en el primero se presenta el horizonte temporal de nuestra historicidad. En el segundo, la tendencia existencial en su modalidad «impropia» de vivir el instante y la caída en el «Uno». La tercera parte se centrará en la contemplación como una posibilidad de la existencia «propia»; asimismo, se elucidará qué tipo de Filosofía permite el acceso a una experiencia de carácter espiritual, y se mostrarán los supuestos desde los cuales se elabora la reflexión.

El horizonte del tiempo

Toda experiencia se circunscribe en un determinado entorno histórico y social. No es posible sustraerse al influjo del entorno. Por ello, para una adecuada comprensión de una experiencia que se inscribe en una dirección allende a lo cotidiano, se necesita primero conocer la cotidianidad.

En este orden de ideas, Martín Heidegger indicaba en *Ser y tiempo* que el *Dasein*¹ —o la existencia humana— está conformado por la *historicidad*. Más aún, no identificaba cotidianidad con primitividad, sino consideraba que la cotidianidad presupone un nivel cultural: “*Cotidianidad no coincide con primitividad*. Por el contrario, la cotidianidad es un modo de ser del *Dasein* que este tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada” (Heidegger, 2006, p. 75).

Dado que el ser humano es un ser histórico, y debido a que su existencia cotidiana se circunscribe en un horizonte temporal, resulta pertinente analizar dicho horizonte en nuestra época. Probablemente, cuando se reflexiona sobre el tiempo, resulte difícil delimitar con precisión qué sea el tiempo. No obstante, resulta evidente que el tiempo es el elemento que constituye a nuestra existencia desde su nacer hasta su perecer. Somos seres temporales. De alguna manera nuestras posibilidades de ser están delimitadas por el marco histórico-social que nos circunda.

En el ámbito de la historia de la filosofía moderna y contemporánea, se separó el tiempo natural del tiempo histórico. De hecho, Heidegger en *Ser y tiempo* distingue entre la “concepción vulgar del tiempo” y “la comprensión originaria del tiempo”. ¿En qué se basa dicha diferencia? Por un lado, la concepción corriente del tiempo es la noción del tiempo natural. Heidegger sitúa dicha concepción en la *Física* de Aristóteles, donde se indica que: “El tiempo es el número del movimiento, en relación a lo «antes» y «después»” (Aristóte-

¹ La palabra *Dasein* se traduce como “ser-ahí”; por ejemplo, véase la primera traducción al español de *Ser y tiempo*, por el doctor José Gaos, en FCE. No obstante, la traducción de *Dasein* por ser-ahí presenta una alusión espacial que no se corresponde con el sentido de lo que Heidegger está expresando. De allí que en la traducción de Trotta, por Jorge Eduardo Rivera, se proponga dejar el término *Dasein* y se señale que se alude a la *existencia humana*. Por lo demás, el propio Heidegger explica la diferencia entre la existencia humana y la existencia de los demás entes, en el párrafo 9: “El tema de la analítica del *Dasein*”. Asimismo, la clave de la diferencia la establece Heidegger, en dicho párrafo 9, cuando formula la distinción entre “categorías” y “existenciales”: “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como quién (existencia) o como qué (estar-ahí en el más amplio sentido)”.

les, Física, p. 99). En esta concepción del tiempo, los procesos naturales están sujetos a generación y corrupción. Además, en el tiempo natural se da una repetición cíclica de los procesos: por ejemplo, las estaciones del año, así como los procesos de reproducción de animales y plantas. Se puede decir que el tiempo natural es el que se mide, por ejemplo, mediante las manecillas de un reloj: cada instante que transcurre tiene la misma duración que el anterior. Y, en tanto medido, cada unidad del tiempo, sean segundos, minutos, horas, etc., tienen el rasgo de la *homogeneidad*: un segundo vale tanto como otro segundo, etcétera.

En oposición al concepto natural del tiempo, se puede indicar que ya desde el idealismo alemán, se configuró una concepción *histórica* del tiempo. Así, G. W. F. Hegel consideró que el tiempo histórico implicaba algo más que una repetición cíclica de los procesos. Para Hegel, el tiempo histórico fue considerado como un proceso en el cual intervenía la voluntad humana, y en el que se iba configurando, gradualmente, el nacimiento de una nueva época, a partir de la Revolución Francesa (1789), ya que dicho acontecimiento implicaba cambios de orden *cualitativos* en la sociedad y en la cultura. Así, Hegel indica en la *Fenomenología del espíritu* que:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí, y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación (Hegel, 1973, p. 12).

La transformación aludida corresponde al cambio histórico, político y social que se derivó de la Revolución Francesa, y de su influjo en las naciones de Europa. Asimismo, resulta pertinente recordar que en dicha Revolución se proclamaron los *derechos humanos*, a saber: *la libertad, la igualdad y la propiedad*. Además, desde la época que Hegel indica como periodo de transformación, se puede señalar que tales derechos han venido guiando el *sentido histórico*; es decir: han circunscrito el horizonte de la historia. No obstante, el establecimiento de tales derechos no se da por su simple declaración, sino estos se realizan, de acuerdo con Hegel, por medio de la «dialéctica del amo y del esclavo». Debido a que tales derechos son *ideales*, y ya que Hegel establece que deberán regir

de manera *universal*, se sigue que tales derechos no pueden garantizarse sin *un proceso de lucha histórico* entre los distintos grupos sociales o entre los Estados con respecto a otras naciones.

Se ingresa, así, en términos hegelianos, a una tensión de opuestos entre lo «ideal» y lo «real». *La realidad no es racional, en la medida en que infringe los derechos de libertad y de igualdad*. De acuerdo con Hegel, la realidad devendrá racional si, y solo si, se concretizan tales derechos en su universalidad; es decir: en su aplicabilidad para todos los individuos. Mientras no se procure tal concordancia entre lo racional y lo real, la sociedad y la historia se hallan en el ámbito de la *enajenación*. La enajenación o alienación establece una no-concordancia entre el sujeto y el objeto. El *telos* histórico es para Hegel la supresión de la enajenación. De allí que el sentido de la filosofía de Hegel sea la unidad del sujeto con el objeto.²

A pesar de que la segunda mitad del siglo XIX valoró de manera negativa la filosofía de Hegel —sobre todo si se considera el influjo de la filosofía positivista, inaugurada por A. Comte—, se podría decir que, sin proponérselo, el positivismo coincidía con Hegel en un aspecto medular, a saber: *la concepción progresista de la historia*. Evidentemente, el positivismo enfatizaba la importancia de la ciencia y el rechazo a la metafísica —la filosofía de Hegel era metafísica—. Asimismo, el positivismo concibió el saber como un instrumento para el adecuado dominio tecnológico sobre la naturaleza: el saber es poder. El énfasis del progreso se enfocaba en el gradual sometimiento de la naturaleza —y de los hombres— por medio del progresivo desarrollo de la técnica moderna. El positivismo, en tanto filosofía predominante de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, se caracterizó por tres rasgos, a saber: el culto a los hechos, el rechazo a la metafísica y el optimismo en el progreso científico-tecnológico.

² A propósito de la filosofía de G. W. F. Hegel, resulta pertinente recordar el interesante libro de Ernest Bloch *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, en el cual se proporciona una mirada al conjunto de temáticas propias del sistema hegeliano. En este caso, se remite al lector al capítulo XIII, dedicado a la Filosofía de la Historia.

Por supuesto que, si se considera que Hegel hizo uso de la noción de “Espíritu” para desarrollar su filosofía, los positivistas se mostraron escépticos, pues tal noción no era verificable en el ámbito de los hechos y, por ello, se trataba de un residuo conceptual de la metafísica. Más aún, los positivistas encontraban en la *Crítica de la razón pura* (1781), de Emanuel Kant, los argumentos adecuados para el rechazo de la metafísica. Kant argumentó, en el apartado de la «Dialéctica trascendental», que las ideas de Dios, alma y mundo eran en sí mismas incognoscibles, puesto que se sustraían de las intuiciones puras del espacio y del tiempo —dicho de otro modo, no se podían percibir—. El ámbito del conocer humano, de acuerdo con Kant, se limita al ámbito de los fenómenos, y la cosa-en-sí es incognoscible. A pesar de la diferencia entre Hegel y los positivistas, el factor común a ambas filosofías fue la noción del progreso histórico: en el caso de Hegel, dicho progreso lo planteaba en el horizonte histórico y social; en el caso del positivismo, el progreso se acentuaba en el ámbito científico-tecnológico.

Se puede afirmar que en la filosofía de Karl Marx se vienen a conjuntar ambos sentidos del progreso, puesto que, por un lado, Marx retoma la dialéctica en el sentido hegeliano, ya que, *le interesaba la dialéctica en tanto método, depurándola del sentido místico que envolvía la noción de «Espíritu»*. De allí que, en su filosofía, hizo girar el método dialéctico y su filosofía devino materialismo dialéctico. Por otra parte, Marx observó que la Revolución Industrial había conducido a un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y que, en el sistema capitalista, se venía logrando un mayor dominio del entorno natural, al grado de la continua transformación de la naturaleza en variedad de *mercancías* que eran producidas en las fábricas. Tales mercancías eran puestas en circulación por el comercio, inherente al sistema de producción capitalista; sobre todo, considerando que Inglaterra poseía colonias en el continente asiático.

Asimismo, Marx se reencontró con la dialéctica del amo y del esclavo, pero la reconsideró a la luz de las relaciones de producción; es decir, se percató de la existencia de dos clases sociales que, dicho hegelianamente, conformaban una unidad de opuestos, ya que, por una parte, los medios de producción eran de propiedad privada y el burgués se mostraba como el dueño de los medios de producción, amparado, lógicamente, por un sistema jurídico *ad hoc*. Por otra

parte, el obrero solo era dueño de su fuerza de trabajo y era «libre» de venderla en el mercado de trabajo.

Marx observó una contradicción inherente en el sistema de producción capitalista, pues, por un lado, en términos jurídicos se reconocía la igualdad de los ciudadanos, pero, en términos económicos, el sistema estaba diseñado para preservar la *desigualdad* entre la clase burguesa y la clase proletaria. Y, de manera análoga a la dialéctica postulada por Hegel sobre el amo y el esclavo, Marx consideró que el motor de la historia era la lucha de clases. De manera que, para establecer la igualdad y la libertad universal, se necesitaba suprimir dialécticamente al capitalismo y, con ello, transitar hacia un nuevo sistema de producción; a saber: el socialismo. Para Marx, el paso del capitalismo hacia el socialismo implicaba un cambio de orden *cualitativo* en el ámbito de la historia y de la sociedad. Al igual que Hegel, Marx consideró el tiempo histórico de un modo progresivo, de manera tal que su filosofía de la historia tendía a un cambio cualitativo; a saber: la negación del capitalismo y el establecimiento del socialismo.

Así, la exposición de Hegel, Marx y el positivismo no tiene como propósito una reconstrucción de la historia de la filosofía del siglo XIX. Lo medular es comprender que su consideración sobre el progreso histórico implicaba una diferenciación con respecto al tiempo natural. *Es decir, a diferencia del tiempo físico, en el que cada instante deviene de un modo homogéneo, el cambio cualitativo implica un devenir heterogéneo.*

Posiblemente, para dejar claro este asunto sea menester retornar al inicio de la exposición en la cual se aludió a la noción del *Dasein* propuesta por M. Heidegger. El *Dasein* no tiene esencia, sino existencia. Pero: ¿qué distingue a la existencia humana con respecto al estar-ahí de los demás entes? La respuesta la proporciona con claridad la *Crítica de la razón práctica* (1788), de Kant; a saber: *el rasgo distintivo es la libertad*. De acuerdo con Kant, la libertad es condición de posibilidad de los hechos morales. Sin la libertad el ser humano estaría regido por el determinismo causal, propio de la esfera de los fenómenos. Empero, para Kant es un *factum* que el hombre puede elegir por el bien o el mal moral. En consecuencia, el ser humano se sustrae del orden causal que rige en el ámbito de los fenómenos naturales. De esta facultad de la libertad, Hegel y Marx extraen que *la historia*

constituye el ámbito de acción de la libertad humana. Más aún, la historia humana es un camino en dirección hacia la libertad universal.

Las anteriores consideraciones nos colocan en el ángulo para interpretar adecuadamente a Heidegger. Siguiendo a Heidegger, los demás entes *están-ahí* en el ámbito del espacio y del tiempo. Incluso, en el caso de los entes lógicos y matemáticos, se los puede considerar como sustraídos del tiempo, pero se los piensa por la alusión negativa con respecto al tiempo; es decir, como atemporales.³ Pero en, todo caso, los demás entes son lo que son. En contraposición, la existencia humana no está definida de un modo esencialista. *Su «qué es» se encuentra abierto al horizonte de la temporalidad histórica.* El *Dasein* es poder-ser. Su existencia es un proyecto abierto que se desenvuelve en el horizonte histórico.

Dicho de otra manera, el *Dasein* es lo que decide ser. Así, Heidegger señala que:

Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser (...) El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre (Heidegger, 2006, p. 35).

En este sentido, la existencia humana se encuentra circunscrita por su entorno histórico-social, que le proporciona posibilidad de ser o de no-ser. Cuando Heidegger afirma que al *Dasein* «le va en su ser este mismo ser», alude al carácter abierto del *Dasein*; es decir: su ser-libre.

³ No se pierda de vista que la Fenomenología, en tanto corriente filosófica, nace con las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl y su refutación del psicologismo, pues este implicaba una reducción de la validez de los entes lógico-matemáticos al ámbito del funcionamiento de la psique humana. Así, por ejemplo, el principio de no contradicción era válido, porque así es como puede pensar la especie humana. Pero Husserl refutó con el método de reducción al absurdo el psicologismo y su supuesto; a saber: el relativismo específico, que hace del hombre la medida de la verdad. Al respecto, se puede revisar el capítulo 7 de los Prolegómenos del tomo I.

Empero: ¿cómo conjugar este ser-libre con el devenir histórico que se gestó en la modernidad filosófica con Descartes, Kant, Hegel, Marx y los filósofos del positivismo? ¿No se había señalado el carácter progresivo de la historia en el orden social y político, así como en el dominio de la naturaleza por medio del saber científico y la técnica moderna? Puesto que el devenir histórico se fue gestando como un proceso de unidad de opuestos, pero tendiendo hacia un mayor reconocimiento de la libertad y la igualdad, y debido a que el desarrollo científico tecnológico tuvo éxito en el dominio de la naturaleza, se puede indicar que el factor que puso en duda este optimismo en el progreso fue la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Los acontecimientos bélicos pusieron en crisis el optimismo en torno al progreso, propio de la filosofía moderna.

En las postrimerías del siglo XIX, Friedrich Nietzsche había establecido una severa crítica a la tradición filosófica y, en particular, a la filosofía moderna. Sus reflexiones sobre el tiempo nos permiten ligar este directamente con la *finitud*. En su *Crepúsculo de los ídolos* (1885), en el apartado que lleva por título *De cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*, Nietzsche formula de manera clara y concisa el sentido de su crítica a la metafísica. Reconoce cuatro estaciones en la historia de la metafísica occidental; a saber: el platonismo, el cristianismo, la ética de Kant y la postura del positivismo. Con Platón se encuentra el origen de la metafísica, al separar el mundo verdadero (ideas) del mundo sensible (devenir). Se puede observar que las ideas en sentido platónico son intemporales, y que los seres del mundo sensible adquieren su grado de ser por *participación* de dicho mundo verdadero. En relación con el cristianismo, el mundo verdadero se torna más sutil, pues es objeto de promesa, pero es inasequible en esta vida. En la filosofía de Kant se da un giro, ya que la ética no se funda en la religión, sino a la inversa: la religión se funda en la ética. De allí que Nietzsche señale que el mundo verdadero es visto por Kant desde la niebla del escepticismo, pero en cuanto pensado se tornaba para Kant en un consuelo y una obligación. Sin embargo, si el mundo verdadero no es conocido: “¿a qué podría obligarnos algo desconocido?” (Nietzsche, 1980, p. 52).

De allí que el positivismo represente el «primer bostezo de la razón», al rechazar de manera explícita a la metafísica. Dadas estas etapas históricas de la metafísica, Nietzsche considera que la metafísica ha sido refutada y, en con-

secuencia, se torna fútil la distinción entre un mundo verdadero y un mundo aparente. Así:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!* (...) final del error más largo; punto culminante de la humanidad: comienza Zaratustra” (Nietzsche, 1980, p. 52).

Si se considera que el mundo verdadero aludía a una dimensión intemporal; por ejemplo, a la «vida eterna» del cristianismo, se observa con claridad que, al eliminar tal dualidad de mundos, el *tiempo* ya no es un simple reflejo pálido de la eternidad. En lo sucesivo, el tiempo humano (la historicidad) será considerado desde la finitud. De allí el título de la obra principal de Heidegger: *Ser y tiempo*, ya que *el ser mismo será pensado a partir de la consideración del horizonte finito del tiempo humano*.

En síntesis, el tiempo histórico se piensa como producto del trabajo y de la acción humanas. De manera tal que, siguiendo a Hegel y a Marx, la historia se ha venido forjando por etapas en las cuales la Ilustración y la Revolución Francesa construyeron un ideario conformado por los derechos humanos y que constituyen la base de las luchas históricas para alcanzar el reconocimiento de la igualdad y la libertad. Sumado al progreso científico-tecnológico, parecía posible la disminución de los males que históricamente han acompañado a la humanidad: las enfermedades —incluidas las pandemias—, las hambrunas, las guerras, etc. Empero, la Primera Guerra Mundial despertó a la mayoría de los filósofos de su «sueño dogmático».

El instante

Dadas las anteriores consideraciones en torno al horizonte del tiempo histórico, corresponde a este apartado enfocar las vivencias del *Dasein* en función de lo que puede denominarse *el instante*; es decir: el aquí y el ahora. Proseguimos en este apartado, principalmente, con el aparato conceptual que nos proporciona Heidegger en *Ser y tiempo*. Pero también se mostrará el trasfondo histórico sobre el cual se edifica la cotidianidad de la existencia humana.

Ya se ha señalado que el optimismo del positivismo se vio frenado por los acontecimientos bélicos de la Primera Guerra Mundial. De hecho, *Ser y tiempo* (1927) fue escrito en el período de entreguerras, ya que la Segunda Guerra Mundial aconteció de 1939 a 1945. Solo en apariencia la alusión a las guerras mundiales puede parecer un *factor extrínseco* a la reflexión filosófica. La mayoría de corrientes filosóficas opta por refugiarse y concentrarse en el «mundo verdadero» de las ideas, y el ardoroso celo por la «verdad», junto con múltiples detalles de erudición, hace que algunos filósofos den la espalda al mundo sensible —por lo demás, demasiado lleno de tosca materia—, y terminen prestando mayor atención a sus intereses y a la pugna entre escuelas, dando la espalda, con ello, al mundo de la vida. Como si en sus intereses no se diera expresión también a una determinada voluntad de poder.

Sin embargo, asevero que las corrientes de la filosofía contemporánea se han visto condicionadas por los acontecimientos bélicos del siglo xx. Si se enfoca con atención la importancia de las guerras mundiales, se puede reparar en el asunto en juego para la filosofía; a saber: *el sentido del devenir histórico*. Hegel y Marx habían interpretado el devenir histórico desde la dialéctica del amo y del esclavo o, si se prefiere, desde la lucha de clases. El sentido del devenir histórico era la concretización de los derechos del hombre: la libertad y la igualdad. Marx y Engels acentuaron el derecho a la propiedad, pues está claro que la propiedad privada constituye la principal causa de desigualdad entre los hombres. Por su parte, el positivismo proyectó el progreso científico-tecnológico para generar un mejor orden social. Si se suman ambas visiones del mundo, entonces, siguiendo a Marx, si las fuerzas productivas ya habían alcanzado un desarrollo que permitiera cubrir las necesidades básicas de la mayoría de la población mundial, las relaciones sociales de producción sustentadas en la explotación del trabajador deberían superarse en sentido dialéctico y dar, con ello, paso al socialismo.

Sin embargo, la historia de la segunda mitad del siglo xix y principios del siglo xx siguió una dirección distinta a la formulada por Marx y, en general, por la Ilustración, ya que las potencias europeas emplearon el saber para el dominio de la naturaleza, así como para someter a las naciones que se encontraban en otros continentes, como África y Asia —por lo demás, los españoles dieron el primer paso desde el siglo xv, con el descubrimiento y gradual conquista de América.

En otras palabras, lo que realmente se expresaba en estas guerras de conquistas coloniales era, empleando una expresión de Nietzsche, la «voluntad de poder». La extracción de minerales, así como la explotación del trabajo, permitía a las naciones europeas acumular riquezas que, a su vez, se empleaban para mejoras en el ámbito de la tecnología militar. Con el desarrollo industrial se generó una competencia entre las naciones que las condujo al control de los mares y del comercio. A principios del siglo xx, dicha competencia condujo a que Alemania tuviera una política de mayor colonización para garantizar las materias primas necesarias para su desarrollo industrial. Y esta pugna entre potencias colonialistas, sobre todo Alemania contra Francia e Inglaterra, condujo a la Primera Guerra Mundial. De hecho, en el caso de Rusia, los alemanes apoyaron a Lenin para que fuera a realizar la revolución bolchevique en contra del Zar Nicolás II e impedir con ello la participación de Rusia en contra de los alemanes.

La real política muestra que los ideales hegelianos o marxistas de la «libertad» y la «igualdad» eran meros *instrumentos ideológicos* a efectos de la expansión territorial de las potencias mundiales.⁴ Al terminar la Primera Guerra Mundial, Alemania perdió, y Oswald Spengler escribió su célebre libro: *La decadencia de Occidente* (1918). En el periodo de entreguerras, surge en Alemania el nacional-socialismo y en Italia el fascismo. En apariencia, la Primera Guerra Mundial había sido terrible, pero lo peor estaba por venir, ya que, en la Segunda Guerra Mundial, Hitler se dio a la tarea de exterminar a millones de judíos en los campos de concentración de Auschwitz; asimismo, los Estados Unidos lanzaron las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, con lo que mostraron una capacidad de destrucción que, simplemente, pusieron a la humanidad en lo que Karl Jaspers denominó una *situación límite*.

Los acontecimientos bélicos del siglo xx condujeron, pues, a una «crisis de la razón» y a una «crisis de la historia». La fórmula clara y concisa del asunto

⁴ Actualmente sucede lo mismo: la democracia y los derechos humanos se usan ideológicamente para justificar la invasión militar de potencias como Estados Unidos a países como Irán, Irak, Afganistán, Siria, etc., cuando lo que realmente está en juego son intereses de orden geopolítico: control de los mares, explotación del petróleo, extracción de minerales, etcétera.

la encontramos en *La dialéctica del Iluminismo* (1947), de Theodor Adorno y Max Horkheimer:

El iluminismo, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura (M. Horkheimer, T. Adorno, 1997, p. 15).

Por un lado, la «crisis de la razón» alude a que la «razón» en sentido kantiano incluía a la razón teórica (gnoseología) y a la razón práctica (ética). Empero, la razón deviene meramente *razón instrumental*. Y el problema radica, entonces, en quién (es) establece (n) la racionalidad de los fines. *O, si, en última instancia, quienes establecen los fines lo hacen desde un ámbito irracional, como la ya aludida «voluntad de poder»*. Por otra parte, la «crisis de la historia» se refiere a la «situación límite» en la cual el poder de arsenal nuclear pone en riesgo la supervivencia de la especie humana. La «crisis de valores y de sentido» formulada por Nietzsche se acentúa en la época contemporánea.

Esta situación estará latente, sobre todo, en el periodo de la Guerra Fría (1945-1991) entre las dos principales potencias del orbe: Estados Unidos y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). El punto de máxima tensión se presentó en 1962, con la presencia de misiles nucleares en Cuba. Afortunadamente, la situación se resolvió por la vía diplomática, y los rusos retiraron sus misiles de la isla, siempre y cuando los Estados Unidos hicieran lo propio en Turquía, en las cercanías del territorio ruso. Con la caída del muro de Berlín (1989) y la desintegración de la URSS (1991), *se obtuvo la impresión de que las democracias liberales habían vencido al comunismo*.

Y, con ello, adveníamos a lo que Francis Fukuyama denominó como *El fin de la historia y el último hombre*. Dado que el título del libro se puede prestar a cierta ambigüedad, resulta pertinente ceder la palabra a Francis Fukuyama:

Pero lo que yo sugería que había llegado a su fin no era la sucesión de acontecimientos, incluso de grandes y graves acontecimientos, sino la «historia» entendida como un proceso único y coherente (...) Esta manera de entender la historia está

estrechamente relacionada con el gran filósofo alemán G. W. F. Hegel (...) Tanto Hegel como Marx creían que la evolución de las sociedades humanas no era infinita, sino que acabaría cuando la humanidad hubiese alcanzado una forma de sociedad que satisficiera sus anhelos más profundos y fundamentales. Ambos pensadores, pues, postulaban un «fin de la historia»; para Hegel era el estado liberal, mientras que para Marx era una sociedad comunista (Fukuyama, 1992, p. 12).

De este modo, en concordancia con el orden de ideas previamente expuesto, Fukuyama daba por hecho que nos encontrábamos en el final de la historia en el sentido de que la democracia era el *telos* o fin que Hegel había anunciado como propósito inmanente en el desarrollo de la historia universal. El respeto universal a los derechos humanos sería la tarea que, gradualmente, sería de aceptación general de todos los países. El «fin de la historia» no representaba el final de los conflictos: por supuesto que seguirían presentándose guerras entre las naciones. Pero lo medular era el *telos*; a saber: los ideales de libertad e igualdad, así como el respeto a los derechos humanos, gozarían, en lo sucesivo, de la aceptación de la mayoría de los países del orbe. En este sentido, Fukuyama consideró que Hegel había tenido razón sobre Marx, ya que este había sostenido al comunismo como la etapa final de la historia, pero lo que realmente se imponía era la democracia liberal.

Ahora bien, en relación con el «último hombre», esta expresión la retoma Fukuyama, y no por casualidad, de la filosofía de F. Nietzsche. En *Así habló Zaratustra*, se lee:

¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? —así pregunta el último hombre y parpadea (...) Nosotros hemos inventado la felicidad, dicen los últimos hombres y parpadean (...) ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio (Nietzsche, 1989, p. 39).

En otras palabras, el «último hombre» designa al hombre masa de la sociedad contemporánea. Posiblemente la mejor descripción del «último hombre»

la proporcionó Heidegger en *Ser y tiempo*.⁵ En dicho libro, Heidegger acuña la expresión el «Uno» para aludir a la cotidianidad de término medio del *Dasein*. Ante la pregunta: ¿quién es en la cotidianidad?, Heidegger responde: el «Uno». El «quién» no es el yo, sino el «Uno». Al respecto, Heidegger señala que:

«Los otros» —así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos— son los que inmediata y regularmente «*existen*» en la convivencia cotidiana. El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quien» es el impersonal, *el «se» o el «uno»* [das Man] (Heidegger, 2006, p. 151).

El «quien es» de la vida cotidiana no es el yo, sino forma parte del «Uno». A primera vista, pudiera parecer absurdo considerar que el individuo no es libre y autónomo, pero lo que se está indicando es que el «yo» está sumergido en una espesa niebla, dada la influencia de la sociedad, y hasta sus deseos más íntimos están permeados por el influjo de la sociedad, así como por los medios de comunicación, los estándares sociales del consumo, etcétera.

De manera fenomenológica y radical; es decir, yendo «a las cosas mismas», Heidegger señala que:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (...) En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve

⁵ En *El asalto a la razón*, George Lukács realiza la siguiente valoración del análisis heideggeriano sobre el «Uno»: “Estas descripciones constituyen la parte más vigorosa y sugestiva de *Ser y tiempo*, y en ellas reside, muy verosímilmente, la razón de ser de la extensa y profunda influencia lograda por esta obra”, p. 406.

trivial. *Todo misterio pierde su fuerza* (las cursivas son mías). La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser (Heidegger, 2006, p. 151).

Con esta descripción fenomenológica del «Uno» Heidegger nos está indicando aquello en que consiste el «último hombre». ¿Por qué se habla del «último hombre»? Porque el «uno» constituye la nivelación y la medianía de las *posibilidades de ser* del *Dasein*. El «Uno» alude, así, a la *homogeneidad* de la masa en la vida cotidiana —donde presuntamente el yo cree ser diferente de los demás—. Más aún, se puede indicar que el «último hombre» alude a los individuos de la sociedad capitalista triunfante de la Guerra Fría, tras la derrota del comunismo. En lo sucesivo, como ha sido indicado, todos querrán lo mismo, y con cierta dosis de ironía, quienes no estén de acuerdo podrán marchar voluntariamente al manicomio.

El análisis heideggeriano incorpora tres existenciales en la descripción del «Uno»; a saber: las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Cabe señalar que Heidegger está describiendo la vida cotidiana de la segunda década del siglo xx, pero sus formulaciones son tan precisas que bien sirven para comprender la realidad del siglo xxi —a casi cien años de su obra principal—. Por lo demás, resulta pertinente indicar que para Heidegger el «Uno», junto con los tres existenciales ya indicados, equivale a lo que denomina *existencia impropia* (lo cual conduce, de manera lógica, a la pregunta sobre aquello en que consiste la «existencia propia»).

Con respecto a la comprensión y la interpretación públicas del «Uno», Heidegger introduce las «habladurías»: no se trata de un término despectivo, ni incluye apreciaciones de valor. Simplemente, alude al ámbito como se presenta el *Dasein* en la comprensión de la vida cotidiana:

Y, además, la habladuría no se limita a la repetición oral, sino se propaga en forma escrita como «escribiduría» (...) La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa (Heidegger, 2006, p. 191).

Con las «habladurías» Heidegger está aludiendo a la comprensión que el *Dasein* tiene de los asuntos de la cotidianidad, y en la cual el «Uno» aparenta tener respuestas para todo tipo de asuntos. Actualmente, con los medios masivos de comunicación y, más recientemente, con las redes sociales, se va generando tal comprensión e interpretación en la que prevalece el «Uno» por medio de las «habladurías». E incluso en el ámbito de la cultura, donde de lo que se trata es de pensar por cuenta propia, se reproducen las «escribidurías». Además, Heidegger agrega que:

El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y apropiación (Heidegger, 2006, p. 192).

Si se observa, Heidegger va delineando un modo de comprensión del mundo distinto a las habladurías del «Uno». No obstante, se puede observar que la comprensión y la interpretación públicas del «Uno» ejercen una influencia tenaz sobre el *Dasein*, el cual no logra aprehender que está siendo moldeado por su entorno. Mientras tanto, Heidegger sigue caracterizando la curiosidad del «Uno»:

Pero cuando la curiosidad queda en libertad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa vista, sino que busca el ver *tan solo* por ver. Si busca lo nuevo, es solo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa (Heidegger, 2006, p. 195).

La curiosidad equivale a la avidez de novedades. En la vida cotidiana, el *Dasein* navega por las redes sociales, consume todo tipo de mercancías y transita sin cesar de un lado a otro: no encuentra la quietud. Además, las “habladurías” y la “curiosidad” se refuerzan mutuamente:

La curiosidad, para la que nada está cerrado, y la habladuría, para la que nada queda incomprendido, garantizan para sí mismas, es decir, para el *Dasein*, que

es de esta manera la presunta autenticidad de una «vida plenamente vivida» (Heidegger, 2006, p. 195).

Obsérvese que Heidegger muestra con claridad el fenómeno de la vida de masas en que se da un alto grado de nivelación, medianía y homogeneización en términos existenciales. Los individuos se comprenden a sí mismos desde los parámetros recibidos desde el exterior: por ejemplo, a partir de los dispositivos móviles, las redes sociales, los medios de comunicación, etcétera.

Este tipo de existencia da la apariencia de una realización plena de la existencia. Pero para Heidegger se trata de un *encubrimiento de sí mismo*. Aparece, así, el fenómeno de la ambigüedad. “Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del *Dasein* consigo mismo” (Heidegger, 2006, p. 196). El *Dasein* es ambiguo consigo mismo, ya que se comprende desde el Uno. Y el Uno está en todas partes y en ninguna, por lo que:

La comprensión del *Dasein* en el uno se *equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos en relación a las genuinas posibilidades de ser. Ambiguo, el *Dasein* lo es siempre «Ahí», es decir, en la aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el «quehacer» en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada.

En relativa contraposición a la existencia impropia, Heidegger hace referencia a la existencia propia. Al respecto señala que: “...la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad” (Heidegger, 2006, p. 201).

Al inicio de esta sección se señaló que se abordaría el «instante». Pues bien, con ello aludo a la existencia impropia que, aquí y ahora, se entrega a la comprensión del mundo por medio de las habladurías, la avidez de novedades y a la ambigüedad. Heidegger cerrará su descripción de estos existenciales con el

concepto de caída o condición de arrojado.⁶ Por ello, lo que realmente envuelve el *Dasein* al transitar de un instante a otro por medio de la comprensión pública del Uno es a una *fuga continua de sí mismo*. El instante se concentra en un aquí y ahora, que comporta una negación continua de las posibilidades del *ser propio* de cada *Dasein*.

En otras palabras, el *Dasein* rehúye al fenómeno originario de la *angustia* existencial, pues esta le revela su *ser-para-la-muerte*. Se encubre la finitud mediante la insaciabilidad del instante. De allí que, en la sociedad de masas, los individuos repitan lo que se dice en las redes sociales o en los medios de comunicación. Asimismo, para no reflexionar sobre sí mismos, dado que la masa ha inventado la felicidad, los últimos hombres son curiosos y están ávidos de novedades; es decir, de objetos de consumo o mercancías que responden a las últimas innovaciones del mercado (creando, así una serie de necesidades artificiales que demeritan el medio ambiente); dado que, la *aceleración* se impone en el ritmo de vida de la sociedad de masas, el individuo termina estando en todas partes y en ninguna: agotado en sí mismo. En el afán de alcanzar una vida plenamente feliz, aparece la ambigüedad: el estar en todas partes y en ninguna. Se pretende encubrir la condición de arrojado, pues, el peso del propio ser y de la libertad de ser distinto a la masa, se tornan insufribles.

La contemplación

Dado el horizonte temporal del final de la historia y, ante la prevalencia de la comprensión y la interpretación públicas del Uno, corresponde a este último apartado abordar la relación entre filosofía y espiritualidad.

La descripción de la vida cotidiana del entorno histórico-social nos ha conducido a la existencia impropia. Difícilmente el *Dasein* se puede sustraer del influjo de la cotidianidad.

⁶ La condición de arrojado es caracterizada del siguiente modo: “El de dónde y el hacia dónde quedan en la oscuridad”. La condición de arrojado revela un matiz de orden nietzscheano: dada la «muerte de Dios», el *Dasein* se ve arrojado en el mundo. Y dado el método fenomenológico, Heidegger pone entre paréntesis la comprensión de la ciencia y de la religión. Estas no son ya suficientes para orientar en torno al sentido del ser-en-el-mundo.

Elaborar el sentido de una experiencia espiritual dentro del marco conceptual de la Analítica Existencial nos conduce a establecer un distanciamiento con respecto a M. Heidegger, ya que Heidegger no plantea las relaciones entre filosofía y ESPIRITUALIDAD —si bien es cierto que impartió un curso sobre Fenomenología de la Religión (1918-1919)—. No obstante, el asunto es que en *Ser y tiempo* no hay lugar para realizar tales elucidaciones. Dado lo anterior, ¿por qué seguimos entonces a Heidegger en nuestra exposición? Porque nos proporciona una adecuada comprensión fenomenológico-hermenéutica de la realidad histórica y de la cotidianidad de término medio de la existencia de masas en el siglo XX y con alcance al siglo XXI.

En principio, la distinción entre existencia impropia y existencia propia resulta pertinente a efectos del interés de abordar las relaciones entre filosofía y espiritualidad, *ya que la experiencia espiritual no será una experiencia que se dé en el seno del Uno*, previamente descrito. Exige el paso hacia la individualidad o singularidad de la existencia. La singularidad equivale a la existencia propia. El *Dasein* afronta la angustia existencial y su finitud, de manera tal que, reconociendo su estado de abierto y su condición de arrojado, elige una posibilidad de ser. Y se concentra existencialmente en el *cuidado* de lo que implica tal acto de elección. Al acto de elección y cuidado del propio ser Heidegger lo denomina “estado-de resuelto”. El *Dasein* es consciente de su finitud y no se deja absorber por el torbellino de la existencia impropia del Uno.

Dicho de manera negativa, una experiencia espiritual no acontece en el ámbito de la existencia impropia, debido a que la dictadura del Uno implica que todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, y a que *todo misterio pierde su fuerza. En el horizonte histórico de los siglos XX y XXI, el ámbito de lo espiritual queda eclipsado por el influjo de la técnica moderna y su poderío sobre la naturaleza. Pero el «eclipse de Dios» no significa la imposibilidad radical de que el individuo no pueda ligarse con Él*. Solamente significa que el desarrollo tecnológico y el progreso dominan tanto la naturaleza, como la mente del hombre. Por supuesto que dicho dominio implica un dominio de un hombre hacia otro hombre, y no solo en el plano corporal, sino también en el ámbito de lo anímico e incluso de lo espiritual. En el ámbito corporal el dominio se da a través del trabajo; en el ámbito psíquico, por medio de la modulación y

la manipulación de los deseos, y en el ámbito espiritual por medio del escepticismo, dado que la existencia impropia constituye una especie de garantía con respecto a todas las posibilidades de ser.

Sin embargo, la distinción entre la existencia impropia y la existencia propia nos coloca en una perspectiva desde la cual se puede delinear, en principio, la posibilidad de una experiencia espiritual. Heidegger no lo plantea y, de hecho, en su *Análítica Existencial* se respira un trasfondo nietzscheano; es decir, la «Muerte de Dios» es el marco desde el cual Heidegger describe la existencia de la vida cotidiana. Pero su noción de existencia propia, más que remitirnos al superhombre de Nietzsche, nos conduce a la noción de individuo elaborada por S. Kierkegaard, ya que Kierkegaard plantea en *El concepto de la Angustia* que: “La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia (...) la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (Kierkegaard, 2007, p. 87).

Heidegger retoma la noción de angustia de Kierkegaard. Dado que Heidegger acepta el supuesto del nihilismo, la existencia propia queda ligada a la individualidad; dicho desde el ámbito de la filosofía de Kierkegaard: Heidegger no acepta el tercer estadio existencial, que será el religioso. En esta teoría de Kierkegaard sobre las etapas en el camino de la vida, distingue tres; a saber: el estadio estético, el estadio ético y el estadio religioso. Se puede decir que el estadio estético, caracterizado por el deseo de disfrutar de la vida, equivale al individualismo de la existencia impropia. El estadio ético se caracteriza por el salto cualitativo hacia la responsabilidad y el compromiso con una causa, y esto equivale a la existencia propia de Heidegger. Como fue indicado, Heidegger suprime o cancela la posibilidad del salto al estadio religioso, ya que está de acuerdo con la lectura de la historia que proviene de la filosofía de F. Nietzsche y el advenimiento del nihilismo como destino histórico de Occidente.

No obstante, en sentido estricto, si no se aceptan los presupuestos nietzscheanos, es factible retornar a la posición de Kierkegaard, y conceder, con ello, que el individuo elige libremente el tercer estadio.

Ahora bien, suponiendo que la existencia propia tenga apertura hacia el estadio religioso, ello no significa un compromiso con alguna Iglesia institucional. De todos es conocido que Kierkegaard luchó contra la Iglesia protestante

de su país, debido a que lo religioso no comportaba un auténtico compromiso con el modo de vida de Cristo. La Iglesia se había acomodado al modo de vida burgués; sumado a ello, para la masa, el factor religioso había decaído en un elemento de orden estético. De allí que, Kierkegaard optará por ser «contemporáneo de Cristo»: es decir, asumiendo un tipo de vida que incluye riesgos. De manera que, el sentido de la fe, en Kierkegaard no es tanto creer en los dogmas, sino en crear una existencia, basada en el modelo de vida de Cristo.

Ya en Kierkegaard se puede, entonces, obtener un sentido de lo que puede significar el tener una experiencia espiritual. No implica la sumisión ciega a los dogmas de la Iglesia, sino *la elección de un tipo de vida acorde con un modelo ideal que es Cristo*.

No obstante, la filosofía nos puede proporcionar otros modelos posibles para hablar del sentido de una experiencia espiritual. Si se considera la filosofía de B. Spinoza, se puede encontrar un *sentido panteísta a la experiencia espiritual*. Está claro que Spinoza admite la *intuición intelectual* como un modo de conocimiento que permite acceder a la visión de la sustancia, a la cual identifica con Dios. En la *Ética*, Spinoza define la sustancia del siguiente modo:

Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia (...) *Por sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí (...) *Por Dios* entiendo el Ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Spinoza, *Ética*, p. 11).

El asunto es que para Spinoza el ser humano puede acceder al conocimiento de dicha sustancia por medio de la intuición intelectual. Claro está que Kant puso en duda la posibilidad de este tipo de conocimiento. Kant formuló su célebre crítica del argumento ontológico considerando que de la mera posibilidad de pensar en Dios no se sigue de manera necesaria su existencia real. Pero Kant cometió un error de interpretación, al menos en cuanto al sentido del argumento ontológico, como es formulado por Spinoza. ¿Por qué? Porque el Dios pensado por Kant es considerado desde la perspectiva de las cosas finitas —recuérdese el ejemplo que usa Kant: el de los cien táleros—. No obstante, en Spinoza lo

finito está incorporado en lo infinito. No se confunden, ya que lo finito pertenece a los modos de la sustancia, sean cuerpos o ideas. Además, la sustancia es infinita, por lo que, ¿por qué se habría de pensar lo infinito como si fuese finito? En este punto, Hegel vio con claridad el asunto y, en la *Ciencia de la Lógica*, reconstruye el tema de la siguiente manera:

La definición de las cosas finitas consiste en que en ellas son diferentes el concepto y el ser, en que son separables el concepto y la realidad (...) Por lo contrario, la definición abstracta de Dios es justamente esta: que su concepto y su ser son inseparados e inseparables. La verdadera crítica de las categorías y de la razón consiste precisamente en esto: instruir al conocimiento acerca de esta diferencia y alejarlo de la aplicación de las determinaciones y relaciones de lo finito a Dios (Hegel, 1974, p. 83).

Dicho de otra manera, Kant aludió las relaciones entre el pensar y el ser a partir de las cosas finitas; así, como podemos pensar en 100 táleros, pero no derivar de allí su existencia —lo cual constituye una diferencia con respecto a mi patrimonio—, Kant aplicaba un razonamiento análogo a Dios: de su esencia no se seguía su existencia. Pero Hegel es lo suficiente claro al señalar que la definición de lo finito consiste en poder separar la existencia y el concepto (la esencia y la existencia). No obstante, Hegel enfatiza la *diferencia ontológica* entre lo finito y Dios; de manera que el sentido de la verdadera crítica de las categorías de la razón consiste en alejar las determinaciones de lo finito a Dios.

De este modo, en Hegel y en Spinoza hay una comprensión distinta de Dios con respecto a Kant. En Spinoza y Hegel hay una visión panteísta de la sustancia. Para Spinoza *la visión de la sustancia es asequible a la intuición intelectual*. Y lo medular de este asunto es *aprehender la inmanencia de lo infinito en lo finito*.⁷ Si se adopta la postura de Spinoza en torno a la sustancia, así como a la

⁷ De nuevo, Kant se negaría a aceptar tal tipo de conocimiento, ya que separa intuición e intelecto y los considera dos facultades distintas del conocimiento humano. No obstante, por motivos de extensión, esta discusión será desarrollada en otro artículo.

intuición intelectual, se puede obtener una relativa claridad con respecto a un modelo explicativo de las relaciones entre «filosofía» y «espiritualidad».

A estas alturas, ya estamos en posición de poder establecer algunas definiciones. Ya presentamos la definición de sustancia de Spinoza, y con ello nos es suficiente para tener una idea de Dios. Por otra parte, *la espiritualidad hace alusión a la intuición intelectual como visión de la sustancia eterna e infinita*. Claro está que el hombre es un ser finito, y tal visión no implica una identificación entre Dios y el hombre. Ya Spinoza había explicado este asunto en su *Ética* cuando señalaba que Dios es causa inmanente, pero no transitiva. Es decir, toda la realidad deriva de la sustancia, pero los modos finitos y singulares no agotan el ser de Dios.

Lo anterior se puede ejemplificar adecuadamente si se considera el influjo de Spinoza en los idealistas alemanes; al respecto podemos seguir la exposición de W. Dilthey:

La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino *contemplación y sentimiento del universo*. Mientras que la intuición religiosa aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un *contacto del ánimo con lo infinito*. Se trata de un acontecimiento simple pero que cobra conciencia más clara mediante su desarticulación en *visión y sentimiento*. La médula de la religión está representada (...) por la *conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito* (Dilthey, Hegel y el Idealismo, p. 314).

La espiritualidad así entendida alude a ese contacto del ánimo con lo infinito, de manera que se cobra conciencia de ello a través de la intuición y el sentimiento. Esto elucida el sentido de este apartado, titulado “contemplación”.

De este modo, recapitulando: la experiencia espiritual no se da en el seno de la existencia de la vida de la masa que Heidegger presentaba como existencia impropia. Cabe agregar que la Dictadura del Uno aleja la posibilidad de concebir tal tipo de experiencia, puesto que el Uno dispone de respuestas para todos los asuntos que se le puedan formular. En apariencia, el Uno es autosuficiente.

Para complementar el sentido contemplativo de la existencia propia que tiende a la intuición y el sentimiento de la inmanencia, traigo a colación el pensamiento de George Santayana. Este filósofo se considera afín a Spinoza y a Husserl, y será suficiente con una cita para ejemplificar el asunto:

La gran característica del espíritu humano, tal como yo lo entiendo, es su *desamparo y miseria*; y es más miserable y desamparado cuando se imagina que es dominante —e independiente; y su gran problema es el de *la salvación, la purificación*, el renacimiento que lo conduzca a un humilde reconocimiento de los poderes de que depende y a un sano disfrute de sus virtudes adecuadas. Tal salvación y renacimiento han de llegar por obra de la naturaleza, aunque no son imposibles. Por el contrario, tienden a restablecerse automáticamente, mediante *la autoeliminación de la extremada locura* y la fecundidad natural de la salud. En cualquier momento el espíritu florece inesperadamente; un poco de tierra y un poco de sol le bastan. Se desborda en el juego de los niños, así como en el ingenio y la sabiduría de las mentes maduras; ya que el espíritu puede superar fácilmente al mundo sin hacerle violencia, transmutándolo en arte, amor y reflexión (G. Santayana, *Los reinos del ser*, p. 24).

Entendamos que cada persona tiene la capacidad de: o elegir entre una vida ajustada a los cánones de la Dictadura del Uno y considerar que el hombre es autosuficiente para lidiar con su ser-en-el-mundo, o, si reconoce su finitud y contingencia —no el estrecho ámbito de la existencia propia heideggeriana—, podrá reconocer los límites de sus poderes, así como el reconocimiento de la naturaleza de la cual depende.

Así, mediante *la autoeliminación de la extremada locura*; esto es, las tempestades del Uno y de las potencias mundiales que luchan por la hegemonía militar y económica, se estará en condiciones de fluir de una manera menos grave en el mundo y transmutarlo, siguiendo a Santayana, en arte, amor y reflexión.

Conclusión

A manera de conclusión, observemos la función de cada parte de este artículo: primero el horizonte del tiempo, ya que somos temporales, y una adecuada

comprensión de nuestro propio ser requiere una interpretación del fondo histórico y cotidiano que nos circunda. En este sentido se enfocaron la modernidad filosófica y los ideales regulativos que se han venido gestando como aquello que se denominó «fin de la historia». Empero, el fin de la historia condujo al «último hombre» y, con ello, al *encubrimiento de la posibilidad de una experiencia de orden espiritual* en un ámbito finito.

Así, en la segunda parte se mostró la existencia impropia como equivalente al Uno: el instante se vive en función de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Pero tal instante consiste en un estar en todas partes y en ninguna, por lo que se niega de manera permanente el aquí y el ahora: en última instancia, deviene el cansancio existencial que se puede traducir en guerras y actitudes hostiles.

En la tercera parte se ha emprendido un giro, pues *la existencia propia no implica negar el horizonte de posibilidad hacia la trascendencia*. Más aún, si se acepta la *intuición intelectual* de Spinoza, se está en condiciones de comprender la experiencia espiritual como un contacto del ánimo de la existencia humana finita con la inmanencia de la sustancia infinita. Derivado de ello, se sigue una quietud que, en lugar de destruir al mundo, permite una actitud contemplativa que se puede plasmar a través del arte, el amor y la reflexión.

Bibliografía

- Aristóteles (2005). *Física*. México DF. UNAM.
- Baños, Pedro (2018). *Así se domina el mundo*. Barcelona. Ariel.
- Bloch Ernst (1983). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México DF. FCE.
- Buber, Martín (2014). *Eclipse de Dios*. México DF. FCE.
- Dilthey, Wilhelm (1978). *Hegel y el idealismo*. México DF. FCE.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta. Barcelona.
- Gaos, José (1969). *Historia de nuestra idea del mundo*. México DF. FCE.
- Hegel, G. W. F. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México DF. FCE.
- (1968). *Ciencia de la Lógica*. Hachette. Buenos Aires.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Trotta. Madrid.
- (1960). *Sendas perdidas*. Losada. Buenos Aires.

- Horkheimer, M., Adorno, T. (1997). *Dialéctica del Iluminismo*. Sudamericana. México.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones lógicas*. Alianza. Madrid.
- Kant, I. (2000). *Crítica de la razón pura*. México DF. FCE.
- (2002). *Crítica de la razón práctica*, México DF. FCE.
- (2006). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza. Madrid.
- Kierkegaard, Sören (2007). *El concepto de la angustia*. Alianza. Madrid.
- Lukács, George (1976). *El asalto a la razón*. Grijalbo. México DF.
- Marcuse, Herbert (1980). *Razón y revolución*. Alianza. Madrid.
- Marx, Karl (1985). *Manuscritos económico-filosóficos*. México DF. FCE.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza. Madrid.
- (1989). *Así hablo Zaratustra*, Alianza. Madrid.
- San Martín, Javier (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos. Barcelona.
- Santayana, Georges (1959). *Los reinos del ser*. México. FCE.
- Spinoza, B. (1985). *Ética demostrada según el orden geométrico*. México DF. FCE.
- Waelhens de, A. (1986). *La filosofía de Martín Heidegger*. UAP. Puebla.

La espiritualidad constitutiva de la comunidad

Francisco Salinas Paz

Introducción

El presente documento parte tanto de un grupo de *hechos sociales* como de un *paradigma de investigación*. En lo que respecta a los *hechos sociales*, el modo de producción de vida del sistema mundo¹ de la cultura occidental genera clasificaciones jerárquicas de clase, etnia, raza y género, así como sus múltiples intersecciones, que resultan en complejos fenómenos sociales de exclusión que padecen millones de seres humanos, y que finalmente resultan en pobreza, hambre, servicios de salud deficientes, servicios educativos opresivos, así como los respectivos Estados-naciones y organismos internacionales que alimentan el modo de producción de vida depredador de lo humano mismo y de sus ecosistemas, que pone en riesgo la presencia de la propia vida humana en la tierra. Acompañando estos padecimientos sociales, han crecido *movimientos sociales* y *paradigmas de investigación* que aportan para poder resolver estos problemas que ahora ponen en riesgo no solo a la exclusión de la mayoría de los seres humanos sino la presencia de la vida humana en la tierra.

En cuanto a los paradigmas de investigación las filosofías del sur, se componen de un complejo de autores en diálogo que aportan desde su propia investigación para acompañar los procesos de búsqueda de justicia y libertad en este mundo jerarquizado y clasificado. Así tenemos que autores como Enrique

¹ Concepto tomado de la obra de Immanuel Wallerstein, quien, a partir de 1979, publica parte de su obra analizando el moderno sistema mundial y colabora académicamente con Aníbal Quijano, uno de los fundadores de los estudios descoloniales, los cuales son parte importante de las reflexiones que sobre la categoría tiempo llevo a cabo en este libro.

Dussel, Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Walter Mignolo, Boaventura de Souza Santos, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Eduardo Lander, Santiago Castro-Gómez y muchos más han aportado y siguen aportando para acompañar los movimientos de transformación tan necesarios en el sistema mundo.

En este complejo diálogo de las filosofías del sur se vienen sucediendo disciplinas, temas, con la intención de aportar y acompañar los procesos de liberación a partir del análisis de conceptos específicos. En el caso de la epistemología, como marco inteligible a partir del cual podemos construir, resignificar y operar con conocimientos y saberes que nos permitan construir tanto nuestras propias identidades como, desde ahí, nuestras prácticas sociales, en este documento nos centraremos en el espacio como categoría de construcción del conocimiento y de prácticas sociales que se vinculan al desarrollo de prácticas sociales de emancipación y liberación para afrontar la crisis civilizatoria que padecemos en el sistema-mundo.

El espacio como categoría de construcción del conocimiento es inseparable de la categoría tiempo; sin embargo, en este documento aportamos centralmente desde el espacio de construcción de prácticas de liberación propuesto por Enrique Dussel en su obra *Filosofías del Sur* (2015) en el análisis que hace de las cartas de Pablo de Tarso de donde extrae conclusiones que fortalecen las prácticas de liberación y, en su cruce tanto con la idea de cuerpo de Franz Fanon y de Michel Foucault, como punto de partida y llegada del conocimiento, sustituyendo así el telos (objetivo en el tiempo) y tropos (espacios) clásico de la epistemología por un auto-telos propio de los cuerpos que se leen y resignifican a sí mismos, constituyendo una memoria como presente permanente tanto del cuerpo individual como del social desde donde se llevan a cabo prácticas sociales de liberación. A partir de estas reflexiones concluiremos para fortalecer los conceptos de comunidad en prácticas de liberación, espacio y tiempo como categorías de construcción del saber.

Desarrollo

Cuerpo individual y social

El concepto cuerpo lo extraigo de la idea de defender la sociedad, que para Foucault es reactivar, proliferar, diseminar los saberes locales y enfrentar el discurso oficial. Ahora bien, Foucault se refiere a la *anatomopolítica* como el conjunto de discursos de poder hegemónico que disciplinan del cuerpo individual, “vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente castigar” (p. 220), y *biopolítica* como el conjunto de discursos de poder hegemónico que regularizan al cuerpo social, a la especie, cuyos primeros objetos de estudio son “natalidad, mortalidad y longevidad”; es decir “la enfermedad como fenómeno de la población” (Foucault, 2000, pp. 220 y 221). En conclusión, el *cuerpo individual es disciplinado* por las anatomopolíticas, y el *cuerpo social es regularizado* por la biopolítica, ambos mecanismos disciplinares normalizar (Foucault, p. 223).

En este artículo retomamos los conceptos cuerpo individual y cuerpo social como componentes de la comunidad y vinculados con lo propuesto por Fanon sobre la lectura y resignificación del cuerpo; ello nos permite tomar el cuerpo, tanto individual como social, en calidad de punto de partida y fin de los discursos y prácticas sociales de emancipación y liberación, abandonando la teleología y fundamentación de la construcción de la memoria individual y colectiva para tomar el cuerpo como auto-telos de la construcción de la memoria.

Retomamos la intención de defender la sociedad expuesta por el mismo Foucault, que considera que exponer y difundir, reactivar y fortalecer los discursos fragmentarios, subalternos y no oficiales en una forma de lucha contra los discursos de poder hegemónicos cuya intención política, social y económica es simular dirigir, pero realmente dominar, oprimir, explotar y violentar, disfrazados de bienestar, como una forma de crítica y defensa acompañando la voz de los condenados de la tierra.

Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo

El saber que presenta Franz Fanon en sus dos obras más conocidas *Piel negra, mascarar blancas*, 2009, y *Los condenados de la tierra*, 1963, es resultado de su reflexión sobre los cuerpos coloniales, producto de procesos sociales de

colonización donde fueron racializados (De Oto, 2018, p. 76), oprimidos y, finalmente, excluidos.

Esa demografía galopante, esas masas históricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin pies ni cabeza, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Fanon F., 1963, p. 3).

Alejandro de Oto (*A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación*, 2018), quien ha contribuido significativamente a la recepción de la obra de Fanon en América Latina a través de una lectura latinoamericana de ella (Maldonado-Torres, 2005), afirma que el “orden epistemológico” (p. 75) que se puede desprender de las genealogías poscoloniales que presenta Fanon, son un “registro de la urgencia política y moral, cuando no epistemológica de organizar una comprensión de los cuerpos y las corporalidades en el espacio social estriado por las prácticas coloniales” (p. 75).

Siendo el cuerpo colonial el producto de los procesos de colonización, el mismo cuerpo es el espacio que “registra” la política, la moral y la epistemología, el saber en general, de los colonizados. Si esperamos usar un marco teórico para producir el conocimiento que represente a los cuerpos coloniales, al aplicar ciertas ontologías y ciertas epistemologías o formas de producir el saber, generadas y construidas en otros espacios enunciativos, el resultado será una representación del colonizado que refleje los intereses que subrepticamente se cuelan a través de la “objetividad”, la “racionalidad” y la “verdad” que portan esas ontologías o epistemologías.

Organizar ese saber de los *cuerpos coloniales* con la intención de descolonizarlos en las prácticas requiere formas de producción de saber (vinculadas a una epistemología) y de existencia (vinculadas a una ontología). Ese saber y ese existir son la inmediata y presente, constante y comprometida, persistente relación entre el pensar y las prácticas sociales (incluye políticas y económicas) vinculadas a ese pensar, justamente de descolonización; es decir: formas de saber propias que se desprenden de esos cuerpos al leerse y resignificarse.

Al decir cuerpos no solo me refiero a los cuerpos individuales, sino también a su intersección con los cuerpos sociales (tal como lo plantea Foucault), y las instituciones con las que operan política, económica y socialmente, y en las que necesariamente impera la diversidad intercultural que hemos descrito, propia de lo humano, pero que no necesariamente están presentes en las prácticas sociales, el respeto y la dignidad por ella.

Justamente para comprenderse en tanto cuerpos coloniales, será importante persistir en la presencia de la relación entre el saber que producen los cuerpos sociales inmersos en los procesos de descolonización, la existencia misma de esos cuerpos, sus problemáticas sociales y sus saberes (que persistencia en su presencia al portarlos en su propio cuerpo), para vincularse a una práctica política otra a la que se lleva a cabo para descolonizar (dejar de reproducir la colonización) y con ella los privilegios a ciertos grupos. ¿Cuál es el espacio de enunciación de desde el que ese saber resiste y protesta el sistema e inicia la construcción de la autonomía? Vemos la propuesta de Enrique Dussel.

La comunidad como fundamento otro

En el capítulo 5 del libro sobre Filosofías del Sur (*Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, 2015, pp. 105-173), Dussel hace una lectura desde la filosofía de la liberación de las Cartas de Pablo de Tarso, como una práctica de crítica individual a la ley y la legitimación del imperio romano que permitía, alentaba y además funcionaba con la existencia de prácticas que esclavizaban, explotaban, violentaban, sometían y asesinaban a grupos de individuos para quienes no había derechos.

El “reto” que se plantea Dussel es hacer una interpretación de esas narrativas desde las herramientas de la filosofía de la liberación en “función a una comunidad política” (pp. 106-107), dando cuenta de una posición crítica de Pablo de Tarso desde una interpretación de la política de la liberación que se articule “con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente” (p. 108).

La importancia de las reflexiones de Dussel radica en que afirma que las Cartas de Pablo de Tarso son “narrativas racionales en base a símbolos remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico

crítico, en vista de una praxis religioso-política que produjo una radical transformación del orden histórico dado” (p. 110). Las narrativas que critican en vistas de una praxis política que busca o produce la transformación del orden dado resultan particularmente útiles si las articulamos con la catástrofe civilizatoria que padecemos en la cultura occidental.

Lo primero que señala Dussel es que las cartas son una respuesta a las “trágicas desigualdades” del “contexto económico político”, en el caso de Pablo de Tarso, el imperio romano “Las cartas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal” (Dussel, 2015, p. 111), con la intención de (1) ubicarse en el contexto político, económico y social, (2) ante las desigualdades clamar por justicia, y (3) responder a esa injusticia y ese clamor.

Dussel describe ese trato injusto y explotador no solo en el imperio, sino también en la propia persona de Pablo de Tarso, quien, en su calidad de “tejedor y armador de tiendas (...) viviendo siempre como pobre entre pobres (...) vivió la violencia, la tortura y humillación propia de esclavos” (Dussel, 2015, p. 112). En ese contexto la ley romana, diseño y funciona con la intención de efectos que “justificaba la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos” (p. 112). De modo análogo y en lo general, hoy mismo en la cultura occidental, la ley como un tipo de conocimiento específico y especializado se construye sobre la base de reproducir los intereses hegemónicos, estableciendo y fortaleciendo la relación jerárquica espacio/temporal, superior-inferior en el espacio, subdesarrollado-desarrollado en el tiempo. Así se legitima el poder de ciertos cuerpos individuales y sociales sobre otros.

Afirma Dussel que las cartas de Pablo se escriben “Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio fue desde donde se escribieron esas cartas paulinas a ‘comunidades éticas’” (Dussel, 2015, p. 113). Analizar el escribir las cartas desde un espacio específico hacia otro espacio específico tiene como propósito la construcción de una propuesta para una “praxis liberadora”. Apunta Dussel que la concepción antropológica de Pablo era semita, “completamente diversa a la greco romana” (Filosofías del Sur, p. 113), su concepción de intersubjetividad está fuera del imperio, correspondía al Otro Distinto del esquema de la Filosofía de la Liberación (Dussel, Filosofía de la Liberación, 1977). Mientras para los romanos el concepto de ser

humano estaba ligado a la materia y el cuerpo y el alma era inmortal, para los semitas el ser humano es unitario y el cuerpo muere (Filosofías del Sur, p. 114). Dos mundos, dos cosmovisiones, dos conjuntos de categorías irreconciliables, inconmensurables, indeterminables e impensables una respecto de la otra, a menos que se relaciones sobre la base de prácticas sociales hegemónicas, de dominio de una cultura a la otra.

La crítica de Pablo es crítica al Imperio al dirigirse a la totalidad del imperio, a su esencia misma, “es el genio creador de una formulación —para la novel comunidad mesiánica— de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la ‘situación’ coyuntural del Imperio” (Dussel, 2015, p. 116). La intención política de Pablo es iniciar el andar en un camino sin orillas, la crítica era hacia la insuficiente legitimidad de la praxis y de las instituciones del imperio, en conclusión “la ley se había fetichizado” (p. 116). ¿Qué significa la fetichización de la ley? Y, en general, para los fines de este documento, ¿qué significa la fetichización del conocimiento y del saber? En términos generales, un fetiche es un objeto que adquiere cualidades propias más allá de su creador y de las relaciones sociales dentro de las cuales emerge; en el caso de la ley, que debería ser instrumento que debe atender las necesidades de aquellos a los que norma, por lo tanto, la ley fetichizada, lejos de ser un instrumento al servicio de la comunidad donde impera, se convierte en un instrumento al servicio de un grupo para dominar a otro, la justicia como fin de la ley se pierde en la fetichización.

En el análisis que Dussel hace de las Cartas de Pablo especifica seis temas, (1) justificación o legitimación de la praxis, agente e instituciones; (2) concepto de ley; (3) derrumbe de la ley por su fetichización, momento de ruptura, cercano al anarquismo y de la negación de la ley, el problema es que esta ley fetichizada pone la ley como único y último fundamento “se coloca la Ley por sobre la vida misma” (2015, p. 119); (4) nueva justificación, el nuevo criterio es la vida misma, sobre la ley como único y último fundamento; (5) comunidad que rompe con el pasado en el tiempo de la praxis liberadora, “y con ello la comunidad escandalizada queda libre ante la ley y le negaba el poder de ser fundamento de la justificación” (p. 121), y (6) creación de un nuevo orden a partir de la “certeza”, el “consenso” de la comunidad crítica.

Refiere Dussel una “mutua confianza que se continúa en el tiempo (Kairós) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad” (p. 123), lo que en este documento será analizado y presentado en las conclusiones como “persistencia del presente”, tanto en el espacio como en el tiempo, con la participación de toma de palabra en la asamblea, con la persistencia de lectura del propio cuerpo, para construir desde ahí el mundo otro.

En el proceso de análisis, Dussel se refiere una “dialéctica de dos tiempos” (Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad, 2015, p. 118), de un antes y un después, que considera “esenciales en la política de la liberación”. Dice que la diferencia entre un momento y otro es el acto de la “superación”, andamiaje totalmente dialéctico, sorprendente en Dussel, dada su crítica a la dialéctica desde su propuesta metodológica de la analéctica.

La ley fetichizada, en tanto único y último fundamento, se coloca sobre la vida misma, análogo al conocimiento fetichizado, se coloca como fundamento de las prácticas sociales en general, políticas y económicas en particular, y justifica un conjunto de prácticas en los cuerpos individuales y sociales que atentan contra la vida misma y su propia dignidad.

Liberarse de la ley fetichizada significa producir un mundo otro a partir de una ruptura en todos los órdenes, por supuesto incluyendo el epistemológico, estableciendo criterios otros, más allá de la ley fetichizada en particular y más allá del conocimiento fetichizado en general. El conocimiento imperante hoy en día excluye la diversidad de la vida humana, genera las condiciones para llevar a cabo prácticas en contra de la dignidad de la vida, genera condiciones de vida en medio del miedo.

Estas condiciones sociales de vida hacen que ciertos cuerpos individuales y sociales se mantengan en protesta y resistencia, busquen la construcción de su propia autonomía para construir un mundo otro que se inicia justamente con el momento de padecer las injusticias, leerlas en el cuerpo propio (individual y social) y la rebeldía, interpelar al sistema, de darse a sí mismo el permiso de no seguir el conocimiento hegemónico y construir saberes otros, que nos den fundamento, una nueva justificación, un nuevo criterio para el mundo otro. Ahí es donde se lleva a cabo la ruptura y se construye sobre nuevas categorías, una nueva episteme sobre una epistemología implícita en la indisoluble relación

saber-sabiente, como miembro de la comunidad constituida en prácticas de liberación, que surge de su propio cuerpo, que interpela al sistema en funciones.

Así se constituye una comunidad otra que, desde el nuevo consenso, diciendo otro discurso, en su calidad de disidente, parte de su certeza como la fuente permanente, siempre presente de una presencia espacio temporal que no cesa, en asamblea en el espacio y en persistencia del presente en el tiempo, conformando consensos y saberes que siempre están presentes, que forman unidad con la comunidad de sabientes, persistencia del presente de

La presencia plena de la asamblea de la comunidad se constituye en el cuerpo social que se hace cargo de sí mismo, autorreferencial, en unidad, sin separación sujeto-objeto-conocimiento, como en la epistemología hegemónica que da justificación al mundo injusto, fundado en un conocimiento fetichizado.

La liberación de esta comunidad significa la ruptura con la totalidad del sistema, la autonomía política, la autorreferencialidad epistémica, donde todos los miembros de la comunidad son libres y responsables, el diálogo, la horizontalidad en la relación temporal, en mutua solidaridad, reconociéndose mutuamente en la diversidad.

Poniendo fin a las reformas que no hacen más que darle más vida al sistema que anula la vida, que excluye, prolongando la línea horizontal de la historia, el tiempo cuantitativo cronológico propio de la epistemología hegemónica. El tiempo cronológico contrasta con el tiempo de la liberación: mientras aquel es cuantitativo, progresivo, acumulativo y homogéneo, este es cualitativo, humano y respetuoso de la diversidad.

La crisis del sistema es el momento de la anomia (Dussel, 2015, pp. 125-126), que, a los ojos de los excluidos del sistema, es justamente el momento de la oportunidad, de la libertad creadora, de no obedecer más al conocimiento hegemónico y construir un saber que siempre está presente, mediante la presencia plena, alejado de la representación política, por parte de quienes en comunidad se liberan del sistema en un acto de construcción del saber autorreferencial, por lo tanto unidad saber-sabiente con la comunidad, sus prácticas sociales, y sobre todo en la permanente presencia de dignidad a su vida, en la confianza de la ayuda mutua, la solidaridad, la autonomía.

El tiempo de la liberación rompe con el tiempo de la vida cotidiana hegemónica, fundada en la ley fetichizada que solo agrega un momento más a la línea de la historia, para construir un tiempo otro, fundamento categorial epistemológico.

Alrededor del tiempo de la transformación se construye una política otra, saberes otros que convocan a la comunidad, invocan la presencia de todo aquello con que cada cuerpo individual constituye su propia identidad otra, provoca al viejo sistema, y evoca a la transformación. El llamado como presencia de la plenitud, de la presencia de la dignidad de la vida, sin miedo al sistema, en la confianza del amor y la solidaridad de la comunidad, con la certeza de la presencia de la libertad y la justicia como proceso, no como sustantivo, no como dádiva, no como logro, no como historia, sino como presente permanente, persistente presente del sabiente, logra la ruptura epistémica desde donde se construye la epistemológica que hace que la exclusión deje de ser un castigo, un temor, para convertirse en una comunidad con personalidad propia, excluida, pero con presencia creadora en un mundo otro.

Ante estos “excluidos” que construyen, los que quedan en el sistema, dice Dussel, refiriéndose a las Cartas de Pablo de Tarso “quedan como los fetiches, sin comprender (ojos que no ven, oídos que no oyen) el nuevo acontecimiento creador” (2015, p. 128). Retomando palabras de Agamben, Dussel afirma que unos quedan fieles a la antigua verdad y otros “forman un ‘resto’ en el peligro del ‘tiempo que resta’” (2015, pp. 128-129).

Así es como los miembros de la comunidad que rompe con el sistema, que busca su autonomía, que está en proceso de construcción de un mundo otro, para poder construir saberes otros, establece nuevas categorías en todos los órdenes, entre otros el epistemológico y el político. En lo político, Dussel expone y analiza la categoría “pueblo” como el espacio de construcción de saberes comunitarios para las prácticas de liberación, desde donde se rompe el orden temporal cronológico sobre cuya epistemología se venía construyendo conocimientos para reproducir el sistema, cuando de lo que se trata es de transformarlo.

Así como afirma Dussel que una filosofía política crítica es vista como una “locura” “paradójica e incomprensible para el sistema” (2015, p. 129), de modo análogo las categorías de espacio y tiempo resultan incomprensibles, hasta para los mismos sabientes constructores de un mundo otro, de ahí que la complejidad

presente, tanto en la comunidad como en el pensamiento, sentir y proceder de los cuerpos sociales e individuales siempre está presente .

El tema del tiempo en Dussel reconoce la existencia de un tiempo cotidiano (kronós), propio del sistema y un tiempo mesiánico (Kairós), propio del pueblo que resiste al sistema y construye una sociedad justa.

Citando Dussel a Benjamin y su ejemplo de Robespierre, para quien la antigua Roma era una permanente presencia en sus propias prácticas revolucionarias en Francia, no obstante que entre ambos eventos hubieran pasado muchos siglos, es decir, a pesar del paso de los siglos el Imperio Romano estaba presente, no se había convertido en pasado , repito, citando Dussel a Benjamin, lo vincula a la “influencia paulina”, donde descubre el “tiempo-ahora” que resulta ser la “traducción literal” del Kairós griego (2015, p. 151).

Es en el presente cuando el sabiente que construye un mundo otro descubre en la historia elementos que se vinculan con la lectura que hace de su propio cuerpo individual y social una lectura en una persistencia del presente y forman parte de las prácticas de liberación . El cuerpo individual y social, que toma elementos para su saber hacer, oír, pensar, transformar, no toma objetos de estudio propios de la epistemología moderna occidental fundada por Descartes, sino que esos saberes los hace presente, constitutivos de su cuerpo individual y social.

Dussel analiza la relación entre los conceptos “redención”, “crítica” y “liberación” (2015, p. 152) en el marco del análisis de la Cartas de Pablo de Tarso, donde “redención” supone la “manumisión del esclavo”, al pago para su liberación, por lo que en general redención es liberar de la condición de opresión. Redención y liberación hacen referencia a estar dentro del sistema, o fuera construyendo un mundo nuevo.

Reconociendo que “la muerte del justo, bajo la ley, ha destruido el sentido de la ley” (Dussel, 2015, p. 156), las instituciones, sus leyes y fundamentos teóricos se derrumban, y ahí es justamente cuando el sentido de la comunidad se convierte en la “justificación otra”, aunque Dussel la llama “nueva justificación”. Esta justificación solo tiene sentido justamente en el presente permanente, la persistencia del presente, que es el cuerpo individual y social mismo de la comunidad, la amalgama del espacio horizontal, que es tiempo como persistencia del presente. Esa actitud de “justificación” desde la comunidad solo aparece “en el

tiempo ahora, cuando el ‘resto’ [haciendo referencia al concepto de Agamben] aparece como actor mesiánico se constituye como comunidad recibiendo el “espíritu” (*pneuma*)” (Dussel, 2015, p. 156).

A ese espíritu de la comunidad Dussel dice llamarlo *consenso crítico intersubjetivo* (2015, p. 156), y como ejemplo refiere a Evo Morales, que viste como campesino y, siendo presidente, vive como si no lo fuera, pues está en el “tiempo mesiánico” (p. 157). Aquí el poder no viene de ocupar una posición, el locus del poder, el espacio superior en la jerarquía; no viene de obedecer la ley que está sobre los cuerpos mismos que conforman la comunidad, sino que la autoridad proviene de la comunidad misma que está en prácticas de liberación construyendo un mundo otro, en un espacio horizontal, donde todos colaboran cada uno desde su propia capacidad y a cada uno hacia su propia necesidad, en una suerte de flexibilización de la autoridad que finalmente reside en toda la comunidad, dependiendo de las propias cualidades de los cuerpos individuales y sociales que la conforman.

Dussel, en su análisis del libro de Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (2015, p. 159), se refiere en un primer momento al tema del sentido mesiánico, y en un segundo a la “vocación” que en la comunidad “convoca” a asumir la función de orden que la ley y sus instituciones llevaban a cabo en el mundo injusto. Citando a Agamben, dice “La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación” (p. 159), y ahí es donde sucede el “como si no”: ser esclavo, pero como si no fuera, negando el mundo que le da una condición de inferioridad, sometimiento, opresión y explotación. Este “como si no” es el pensamiento fronterizo de quien comparte dos culturas, una de ellas el sistema que lo oprime y otra el mundo que esta por construir en un acto de liberación, o, en los pueblos indígenas, la milenaria cultura que se niega a morir ante la explotación, la opresión, el dominio y la violencia. Ambos eventos, la emancipación del mundo injusto y la creación y manutención de otro mundo como eventos simultáneos en el tiempo en el presente persistente de lo que Benjamin llama comunidades mesiánicas leídas desde las filosofías del sur.

Estas comunidades mesiánicas son los pueblos indígenas oprimidos, los proletariados convocados por Marx en su obra, la comunidad de otredades híbridadas,

las feministas, los ecologistas, y un sinnúmero de movimientos sociales que buscan prácticas sociales igualitarias, tanto de género como de raza, etnia y clase.

Siguiendo la interpretación de Agamben por parte de Dussel, en la tercera parte de su obra este aborda el tema de “el separado, apartado, escindido, dividido” (Dussel, 2015, p. 159), que, de acuerdo con él es que del todo se escinde una parte que se constituye en nueva comunidad, ni como parte ni como todo, de un modo autónomo. Dussel afirma que esta nueva comunidad (yo diría comunidad otra) “sin mirar al futuro no se entiende nada”, en contra de lo que afirma Agamben, “el resto (paulino) no es ya, como para los profetas, un concepto que mira hacia el futuro” (p. 160). Aquí tenemos dos posturas: Dussel, que dice que la comunidad solo tiene sentido si mira al futuro, y Agamben quien dice que la comunidad no mira hacia el futuro. Desde la perspectiva que sostengo en este artículo, a saber, la persistencia del presente, el punto no es mirar al futuro o no mirar: evidentemente, se tiene un futuro como comunidad, pero no en el marco de una utopía montada en la línea progresiva de la historia, cronológica y fetichizada, sino que se sabe un futuro otro, una heterotopía pero se hace énfasis y se vive la persistencia del presente, pues el telos y tropos del pensamiento liberación es el cuerpo individual y social, la comunidad. Para cuando esta o cualquier comunidad se ha sistematizado, se hace *-ismo*, entonces empieza a generar un nuevo tipo de exclusión, nuevos límites, disciplinas, normalizaciones.

Elemento importante para la constitución de esta comunidad es la convocatoria que los reúne, se dividen de “los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación” (Dussel, 2015, p. 160), y los que se convocan de manera recíproca a un nuevo criterio “el resto” en palabras de Agamben. En este punto apunta Dussel, siguiendo la exposición de Agamben, el tema de la relación todo/parte, donde la comunidad otra no puede ser ni una ni otra. Tema aparte de este artículo, pero definitivamente vinculado, es la relación lógica todo/parte, todo un complejo de mediaciones y superaciones dialécticas que apuntan directamente a la dialéctica de Hegel y al materialismo dialéctica e histórico de Engels y Marx; sin embargo, no es este el momento para profundizar en él, pero sí podemos partir del supuesto de que esta comunidad ni es todo ni es parte, es autonomía, otro más allá de la esencia, un mundo compuesto de muchos mundos. Pero, regresando a lo que Dussel llama “nueva comunidad”, que yo

prefiero llamar “comunidad otra”, la llama “resto”, espacio de construcción de la comunidad otra y de la liberación.

Considero que la principal diferencia de mi interpretación es que la constitución de las comunidades otras no serán todo en el mismo sentido que previamente se usó para la constitución de la ley como fundamento último que gobierna todo, inclusive la realidad, en cuyo caso la ley se convierte en un instrumento inmutable, impuesto, que jamás alcanza a satisfacer las dinámicas mismas de la realidad, y es cuando surgen los *-ismos* que dominan, se generan las condiciones de posibilidad para la constitución de grupos de privilegio, hegemónicos, con su respectiva correlación necesaria: excluidos, opresión, explotación y sufrimiento. Se constituye como un nuevo todo cuando se le sitúa en la línea horizontal de la historia, en el tiempo hegemónico, cuantitativo, el fetichismo del tiempo,

En un cuarto momento, dice Dussel, Agamben se refiere a “los diversos tiempos y sus cualificaciones” (Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, 2015, p. 160). Dos tiempos, el cotidiano y el mesiánico mismo, que inauguran el tiempo escatológico que:

abre a la eternidad (Filosofías, p. 161). [El tiempo mesiánico es comunitario] irrumpe como otro tiempo (como Kairós) no solo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado (las ‘imágenes’) el tiempo-ahora, salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las víctimas del pasado; es el acto redentor (que paga el rescate) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica en vista del futuro (‘todo’ Israel, el *populus*). En ese entusiasmo (con el ‘espíritu’) se manifiesta el *meeshiakh*, que puede ser el ‘maestro’ o ser cada uno de los miembros de la comunidad (Filosofías p, 161).

En la visión de Agamben, el tiempo Kairós no recupera el futuro, como utopía que se convierta en proyectos, porque ello da pie a la reconstitución de la hegemonía; además, subsume la antigua ley, lo cual me suena mucho a superación dialéctica, y así se anula el tiempo Kairós, lo que, de modo análogo, en este libro es el tiempo de la transformación.

Dussel apunta su concepto de *liberación*, “La ‘liberación’ es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el consenso crítico, la fe comunitaria del actor colectivo de la nueva política: el pueblo” (Dussel, 2015, p. 163), donde encontramos la síntesis de esa comunidad de la que ha venido construyendo con la ayuda de Pablo de Tarso y Agamben, crítica al antiguo acuerdo, con un nuevo consenso, donde el actor es el pueblo.

Para terminar con el tema, Dussel interpreta a Hinkelammert, cuyo lugar de enunciación, a diferencia de los otros autores analizados, es “el mundo periférico poscolonial latinoamericano, comprometido con los movimientos populares más avanzados desde la década de 1960” (Dussel, 2015, p. 163).

Tanto Dussel como Hinkelammert proponen la crítica al sistema desde el amor a la vida, interpretando tanto a Abraham, que se negó a matar a Isaac, como a Jesús, que sanó a enfermos en sábado, en contra de la ley. Ambos se liberaron de la fetichizada ley, liberados:

Jesús siempre juzga a partir de la liberación por la recuperación del sujeto viviente ante la ley. Jesús universaliza en el sujeto viviente, que es sujeto necesitado y que se rebela ante el cumplimiento de la ley (como único criterio de justificación), en cuanto destruye la vida (Dussel, 2015, p. 165).

Cuando la cristiandad se convierte en una nueva totalidad, afirma Dussel establece una nueva ley que se constituye como una nueva fetichización (p. 166) se pierde la vida como fundamento.

En conclusión, Dussel, junto con Hinkelammert y muchos enunciantes desde el lugar de enunciación por las prácticas de liberación, lo que buscamos es la “autoafirmación” de un nuevo protagonista de la historia en prácticas de liberación, cuyo fundamento sea la vida y no la existencia fetichizada que se compone de múltiples elementos, entre otros “el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del progreso lineal y cuantitativo” (Dussel, 2015, p. 169). Encontrar las categorías epistemológicas que acompañan esa filosofía políticas ya actuantes y presentes en múltiples movimientos sociales que critican las instituciones dominantes, así como su socio “las leyes sociales injustas y el orden

organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado” (Dussel, 2015, p. 170).

La liberación se cumple en presencia, en un permanente hoy que no pasa a pesar del paso de los días y los años, es el protagonista que como figura permanente está en proceso permanente de prácticas de liberación .

El momento mesiánico y materialista benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el tiempo-ahora, en que salta como el tigre en la historia el movimiento, el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un nuevo orden, de un nuevo derecho. Es el “tiempo del peligro” (y peligro, porque deberá ejercer una “fuerza mesiánica” que puede ser hasta una coacción legítima armada, si es la necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera “no-violencia” es suficiente), es el kairós que anula la cotidianidad del mero “tiempo duración” del ejercicio sistemático de la violencia dominadora (Filosofías, pp. 216-217).

Conclusiones

Cuando la ley sirve para matar al justo y el contexto social establece mecanismos para reproducir ese fetichismo de la ley, que en tanto conocimiento deja de ser un medio para servir a la comunidad, y la comunidad misma se convierte en servidora de una ley injusta que reproduce los privilegios para unos y los procesos de dominación y explotación, opresión y violencia para la mayoría, es en esos contextos donde las prácticas sociales (las cuales incluyen las políticas y las económicas) deben constituirse en prácticas de emancipación/liberación.

El saber que guíe esas prácticas no puede seguir reproduciendo las condiciones descritas, por lo que, para que emerja una nueva forma de conocimiento, es necesario que se lleve a cabo una ruptura epistemológica con el marco de inteligibilidad que da fundamento a aquella forma de construcción de conocimiento en general y de la construcción del conocimiento de la ley en particular.

Desde esa ruptura epistemológica, las nuevas prácticas sociales de liberación deben buscar otro fundamento, otro modo de constituir existencia (ontología) y otro modo de construir conocimientos (epistemología), y es desde esta perspectiva que la lectura del cuerpo que contiene las marcas de la explotación y

opresión, dominio y violencia, el nuevo espacio desde donde se fundamentará el conocimiento otro que guiará a la liberación a través de la resignificación del cuerpo mismo. Del *telos* utópico del conocimiento fundado en un tiempo cronológico donde el futuro de justicia siempre es solo eso, futuro, hacia un cuerpo que se constituye el mismo como auto-telos, principio y fin de la propia transformación, que pensándolo desde el cuerpo social es personificado en lo general por la categoría pueblo, espacio de resignificación y lectura del cuerpo que busca otro modo de ser más allá de la esencia para construir un mundo donde quepan muchos mundos.

Bibliografía

- De Oto, A. (2018). A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación. *Pleyade, revista de humanidades y ciencias sociales*, 73-91.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Piel negra, mascarar blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Siglo XXI: México.
- Maldonado-Torres, N. (2005). El Fanon de Alejandro de Oto en el contexto latinoamericano. *Caribbean Studies*, 233-238.

Tribulaciones, tiempo axial y espiritualidad-conciencia

Juan Diego Ortiz Acosta

Introducción

El propósito central del presente texto es reflexionar sobre la necesidad que se percibe en nuestro tiempo de cambiar las condiciones que están dañando la vida de las sociedades y el planeta que habitamos todos. Este pensar transformador se advierte en muchos ciudadanos, comunidades, organizaciones civiles, instituciones, universidades, movimientos sociales, e incluso en algunos gobiernos. En otras palabras, la intención es revisar algunos planteamientos que proponen y empujan el cambio de realidad desde muy diversas perspectivas, sin perder la esperanza de que otro mundo es posible. Son múltiples las expresiones intelectuales y las acciones político sociales de una vastedad de grupos y sujetos que representan el grito de alerta y la urgencia de un giro histórico ante un sistema global contradictorio que ha generado en las últimas décadas una enorme riqueza acumulada, pero también un coctel de diversas crisis que atentan contra la vida humana y la naturaleza misma.

Este ejercicio reflexivo parte desde el campo de la filosofía, pues, como bien se ha dicho, no hay “filosofía que no busque problematizar y problematizarlo todo... Filosofar permite que la historia siga fluyendo, y con ello se airee el mundo: que no existan dogmas repetibles hasta la eternidad, sino que se siga pensando, buscando indefinidamente” (De la Borbolla, 2022). En este sentido, se trata de cuestionar el dogma neoliberal del capitalismo globalizado, pero principalmente resaltar voces y espiritualidades que han pugnado por trascender

las aparentes verdades del sistema para construir nuevas verdades tendientes a recuperar vida y mundo.

De esta manera, se revisan, en términos generales, los conflictos provocados por el capitalismo global, problemas que ya no tienen patente de nacionalidad, sino cuya manifestación es planetaria y afecta personas de todas las razas, géneros y edades, causando a su vez daños profundos en los ecosistemas. Pero a su vez, y lo más relevante del texto, es que se analizan los gritos de alarma y de transformación que hacen eco en todas partes, voces que suenan profundo y que probablemente constituyen el aliento de un nuevo tiempo axial que está floreciendo y configurando una nueva cosmología de vida en contraposición a la cosmología de exclusión, depredación y muerte que representa el sistema hegemónico. Holloway (2005) dice que en el principio es el grito: “ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡NO!” (p. 5). Este filósofo indica que ese grito puede ser de desasosiego, una confusión, un anhelo o una vibración crítica, y es esto último lo que se retoma en las siguientes líneas, la crítica y la imaginación de otros tiempos donde quepan todos los mundos, como dicen los zapatistas del sur de México.

El punto central es encontrar si la crítica y la proposición alternativa al sistema están creando condiciones de una reforma del pensamiento que posibilite a mediano y largo plazos otros paradigmas que no sean de destrucción y desigualdad. Aunque, en efecto, la guerra en Ucrania, la voracidad de la economía capitalista, el exacerbado individualismo y la violencia extendida nos dicen lo contrario, y hacen parecer que el poder de dominación y la indiferencia ante las tragedias humanas seguirán perdurando por muchos años, como contraparte a la emergencia de una conciencia emancipadora.

La perspectiva del análisis se plantea a partir de un conjunto de postulados provenientes de pensadores y movimientos político sociales, tales como el sociólogo Edgar Morin, los filósofos Karl Jaspers y Enrique Dussel, el politólogo Immanuel Wallerstein, los teólogos de la liberación Leonardo Boff y José María Vigi, el Foro Social Mundial, los feminismos, las nuevas teorías y luchas ambientales, los principios del Buen Vivir sudamericano, entre otras referencias que están forjando desde distintos caminos un pensamiento emergente y

una conciencia problematizadora con respecto al estado del mundo. Se puede afirmar que desde muchas disciplinas científicas y experiencias de activismo social se ejerce la crítica, pero también se construye utopía en el sentido de que la humanidad puede transitar por otras rutas que no sean las impuestas por el capitalismo global. Desde mediados del siglo pasado, y hasta la fecha, no cesan los cuestionamientos y las aspiraciones de una vida digna para todos; por ello surge la interrogante de si nos encontramos en el despliegue de un nuevo tiempo axial con una nueva espiritualidad que está sentando las bases de una nueva conciencia.

El documento contiene cuatro partes. En la primera se aborda el problema en que se encuentra la humanidad al ser víctima de un sistema hegemónico, razón por la cual se hace una revisión general de las crisis contemporáneas producidas por la globalización. No se trata de un tratado extenso sobre las consecuencias del capitalismo, sino, más bien, es una enunciación de las tribulaciones presentes que afectan a las sociedades y a la naturaleza. En la segunda parte se reflexiona sobre el tiempo axial, categoría que despierta discusión a favor y en contra, porque se trata de una hipótesis y no de una teoría propiamente científica. Aquí, el análisis se da en relación con las nuevas subjetividades sociales, y si estas apuntan a la construcción de un repensar el mundo, planteamiento que está asociado con la irrupción de cuestionamientos, alternativas y avances en muchos campos del conocimiento. El énfasis está puesto en discernir lo que subyace en eso que se percibe como una reforma del pensamiento que tiene en la mira la transformación paulatina de la realidad. El tercer apartado del texto, y que se desprende del anterior, es la revisión del tema de la espiritualidad-conciencia, con el propósito de saber si esta nueva mirada sobre el mundo puede ser la base de un pensamiento planetario que ponga el acento en las necesidades de construir nuevos paradigmas que pongan un alto a la destrucción y la deshumanización. Finalmente, el texto contiene unas conclusiones.

Como se dijo, las crisis contemporáneas y la escasa reacción social a ello pueden echar abajo la intención del análisis; es decir: pareciera que no hay freno posible ante las embestidas del capitalismo global. Sin embargo, y a pesar de ello, la reflexión se sitúa como una apología de las utopías, tan necesarias para los tiempos modernos. El escrito tampoco es un tratado sobre el pensamiento

emergente o alternativo que ha surgido en muy distintos lugares, sino, más bien, es otra enunciación que señala la gestación de una subjetividad que busca zafarse de los dominios que ejerce la maquinaria económica y política. Sería un despropósito pretender hacer un estado de la cuestión sobre la infinidad de alternativas que se han planteado en las últimas décadas en todo el mundo; eso requeriría la publicación de un libro con dos o tres tomos. De ahí que en este ensayo solo se exponen algunos planteamientos. Así, pues, con estas aclaraciones sobre los límites de estas líneas se exponen las siguientes ideas.

Tribulaciones

El contexto histórico de que se parte para realizar este ejercicio académico es la caída del bloque comunista y la posterior expansión del capitalismo por todo el mundo a través del proceso conocido como globalización. Ese momento histórico de fines de la década de los 80 y principios de los 90 del siglo pasado comenzó a configurar nuevas realidades y nuevas crisis que tienen repercusiones en todos los rincones del planeta. El mundo dejó de disputarse por dos bandos para quedarse atrapado en las manos de los países occidentales más industrializados comandados por Estados Unidos. Ese puñado de naciones, con sus poderosas compañías trasnacionales e instituciones financieras internacionales, dicta el orden global e impone sus políticas y su filosofía de vida en todos los campos, incluyendo la cultura y la educación.

Han bastado poco más de tres décadas para que el planeta entero se encuentre bajo el dominio de un sistema capitalista expandido que controla la economía, la política, la ciencia y la tecnología, para dirigir los destinos de la población mundial y apropiarse del trabajo de la gente, los recursos naturales, como océanos, bosques, selvas y subsuelo del planeta. Capitalismo salvaje que solo tiene el sentido de explotar y acumular riqueza a costa de lo que sea. Capitalismo salvaje que Bernie Sanders denuncia en su libro titulado *Contra el capitalismo salvaje. Las miserias del sistema y cómo los jóvenes pueden transformarlo*. De esta manera, la globalización capitalista nos arrastra hacia diversos escenarios, casi todos catastróficos por las múltiples crisis que se encuentran documentadas a través de las ciencias sociales, las humanidades, las instituciones educativas

y los organismos internacionales vinculados a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), entre muchos otros.

Si bien es cierto que la globalización también ha traído consigo enormes beneficios, lo real es que estos han sido particularmente para ciertos sectores de las clases medias, las clases medias altas y los que concentran riqueza. Según Edgar Morin (2011), a escala planetaria se vive un momento histórico muy especial por las policrisis que acompañan al sistema mundial, fenómeno que este pensador francés sintetiza en las siguientes categorías que dan cuenta de esos muchos peligros.

- *Crisis de la unificación.* Aquí se indica que la idea de progreso se convirtió en el mito del capitalismo global, mito que invadió el planeta a partir de la segunda mitad del siglo xx, que en poco tiempo se descubrió que dicha aspiración solo tuvo su concreción en algunos países y en algunas clases sociales. No hubo progreso para todos, sino progreso focalizado en los países más industrializados y en las élites que controlan las economías.

La ilusión de un progreso concebido como una ley de la historia se disipó a un tiempo con los desastres del Este, las crisis del Oeste y los fracasos del Sur, con el descubrimiento de todo tipo de amenazas, especialmente nucleares y ecológicas, que planean sobre la humanidad, y con la invasión de una extraordinaria incertidumbre en el horizonte futuro (p. 22).

- *Crisis de la economía mundial.* A este respecto, Morin cita el libro *Globalización: lo peor está por llegar*, de los autores Patrick Artus y Marie-Paul Virard. En dicho texto se indica que lo peor vendrá de la conjunción de cinco características esenciales de la globalización.

Una maquinaria no igualitaria que socava los cimientos sociales y atiza las tensiones protectoras; una caldera que quema los recursos escasos, favorece las políticas de acaparamiento y acelera el calentamiento del planeta; un aparato que inunda el mundo con liquidez y estimula la irresponsabilidad bancaria: un casino en el que se expresan todos los excesos del capitalismo financiero y una centrifugadora que puede hacer explotar incluso a Europa (p. 23).

- *Crisis ecológica.* En este punto se señala la grave situación ambiental que ha profundizado la práctica capitalista de hiperproducción e hiperconsumo que está degradando la biosfera, lo que trae en cadena la generación de nue-

vas crisis que se están resintiendo en todas partes del planeta, y tiene como referencia el calentamiento global, la sobreexplotación de los recursos y la plastificación de los océanos, ríos y lagos, entre muchas otras manifestaciones que siguen hiriendo la casa común a causa de una economía y una política que privilegian la ganancia por sobre cualquier otra consideración.

- *Crisis del desarrollo.* Como es sabido, en el ámbito de la globalización neoliberal se asocia el desarrollo con el crecimiento económico, lo que no es lo mismo. Por ello, Morin indica que el llamado desarrollo capitalista resulta antiético, ya que “ha creado enormes zonas de miseria, como demuestran los cinturones desmesurados de barrios que rodean las megalópolis de Asia, África y América Latina” (p. 26). Agrega que la explosión del capitalismo planetario desde la década de 1990 no tiene frenos y es escasamente regulada, por lo que ha amplificado todos los aspectos negativos del mal llamado desarrollo, una de cuyas manifestaciones más evidentes es la desigualdad.

Es obvio que de estas crisis eje del capitalismo se derivan muchas otras de las que se puede hacer una larga lista; por ejemplo, de la crisis de unificación hoy tenemos sociedades y naciones profundamente divididas y fragmentadas. Existe una geopolítica a través de la cual las potencias occidentales se disputan, junto con Rusia y China, la influencia y el control de países y regiones enteras del planeta. De la crisis de la economía mundial se agudiza la explotación laboral y se pronuncian las tendencias monopolizadoras. De la crisis ecológica se derivan subcrisis como la desaparición de especies, el maltrato animal y la escasez paulatina de recursos naturales. De la crisis del desarrollo tenemos la crisis de pobreza, y como consecuencia de ello migraciones, trata de personas, violencia. Esta policrisis es el signo de nuestro tiempo, como resultado de una globalización fallida para las mayorías, pero que en contraparte ha favorecido y fortalecido a las élites mundiales.

A todo lo anterior, Immanuel Wallerstein (2005) lo llama economía-mundo capitalista, que es el sistema global que opera como una maquinaria que funciona para todo el orbe con distintos ritmos y características. Este sistema funciona sobre la base de una “desigualdad jerárquica de distribución basada en la concentración de ciertos tipos de producción (producción relativamente

monopolizada, y por tanto de alta rentabilidad) en ciertas zonas limitadas, que por eso mismo pasan a ser sedes de la mayor acumulación de capital” (p. 29). Y como no se trata de un sistema horizontal, democrático e igualitario, a decir de este autor, existen hegemonías, es decir, potencias, que en mayor o menor grado tienen posiciones geopolíticas que les permiten imponer una concatenación de la distribución del poder. Para Wallerstein son esas potencias las que imponen el orden internacional en la dirección que ellos aprueban.

Sobre este tema de la globalización existe una abundante literatura, casi toda crítica de las convulsiones que genera, y como la intención no es hacer un profundo análisis del problema, sino solo su enunciación, resta entonces hacer una última referencia a otro estudioso del capitalismo neoliberal, el premio Nobel de economía 2001, Joseph E. Stiglitz. Para este pensador galardonado la economía de mercado no está funcionando para las amplias mayorías de población del mundo, y precisa que el lugar más evidente es Estados Unidos, donde el salario real de los trabajadores se encuentra estancado más o menos donde hace 40 años. “Llevamos 40 años de experimento neoliberal. Los resultados están a la vista: según cualquier criterio, el experimento fracasó. Y según el criterio más importante (el bienestar de la ciudadanía de a pies) fracasó miserablemente” (2019, p. 51). Así, haciendo gala de su capacidad de síntesis, Stiglitz asevera que la globalización económica ha sido un fracaso por el enorme malestar producido en el mundo.

Tiempo axial

El punto de partida para abordar el siguiente tema es lo dicho con anterioridad; es decir: el fracaso y el malestar producidos por la globalización. Los estudios especializados sobre el fenómeno global indican, casi todos, que dicho sistema ha sido explotador y depredador, y así ha abierto las brechas de desigualdad y pobreza. Ante ello, ha florecido una enorme crítica global desde distintos ámbitos y en todas las geografías. Pareciera que la problematización que llevan a cabo los más diversos sectores sociales está generando la aparición de una nueva conciencia que busca trascender el actual momento histórico, espiritualidad-conciencia que diversos autores identifican con la irrupción de un nuevo pensar que no tolera más la imposición de una cosmología capitalista material que no

mira más allá de la ganancia y el poder. Ese grito de malestar y de repensar la realidad puede ser un proceso que se viene dando desde hace tiempo, y que para algunos significa un salto evolutivo de la conciencia que apunta a mirar el futuro desde otras concepciones que tiendan a humanizar y a reestablecer el planeta. A ese salto de conciencia se lo llama tiempo axial, construcción simbólica que es lo que se explica a continuación.

El tiempo axial es una categoría teórica hipotética que hace referencia a un tiempo eje, a una nueva era, o un cambio de época que indica un antes y un después en la historia humana. Su formulación se atribuye principalmente al filósofo alemán Karl Jaspers, quien planteó en el siglo xx que ya hubo un primer tiempo axial entre los años 200 y 800 antes de la era de Cristo, fenómeno que se vivió en una buena parte del mundo: China, India, Persia, Grecia, Israel, entre otros, lugares que fueron el centro de una evolución cualitativa del pensamiento humano. Según algunos autores, este primer tiempo axial:

fue transdisciplinar (filosofía, ciencia, medicina, estrategia militar, mística, religión, lógica, arquitectura, no violencia, profetismo...) en el seno de numerosas corrientes filosóficas y espirituales que suscitaron o complementaron (taoísmo, budismo, hinduismo, filosofía presocrática, tradición bíblica, zoroastrismo...) (Dueñas, 2022).

La obra de Jaspers en que desarrolla la categoría de tiempo axial lleva por título *Origen y meta de la historia*. En ella este autor señala que Hegel, en su pensamiento filosófico, ya contaba también con su propio tiempo eje, el cual situaba a Cristo como la referencia central de la historia; de ahí que hasta nuestros días se señale un antes y un después de Cristo.

En esta discusión varios autores plantean que ha habido otros tiempos axiales situados en distintos tiempos. Dueñas, citando a De las Casas y Armstrong, señala que estos autores identifican la Modernidad como un gran suceso que representó una nueva era en el desarrollo del conocimiento y la conciencia humana. Por otra parte, advierten que el historiador mexicano Luis González González ubica como un tiempo-eje la reforma protestante de Martín Lutero en el siglo xvi, acontecimiento que revolucionó el pensamiento cristiano. Pero tam-

bién se llega a considerar que el siglo xvii fue escenario de un segundo tiempo axial en el contexto de la revolución industrial, circunstancia histórica que supuso un gran avance del pensamiento científico tecnológico (Dueñas, 2022).

Un pensador contemporáneo que ha abordado este tema del tiempo-eje es José María Vigil, estudioso de Jaspers, quien precisa que el filósofo alemán creyó descubrir una época (200 y 800 años antes de la era de Cristo), en la que se registró un cambio evolutivo espiritual profundo para la conciencia humana. Y en eso reside la hipótesis del tiempo axial, en grandes momentos históricos que registran nuevos descubrimientos, nuevas creaciones, nuevas creencias y nuevas aperturas de conciencia que permiten aprehender el mundo de manera diferente. Es un repensar la historia a través de saltos evolutivos de la mente, por eso Jaspers considera que en esa época que refiere tuvieron su florecimiento culturas como el budismo, el zoroastrismo, la filosofía presocrática y la tradición bíblica, que marcaron e hicieron especial ese periodo de la historia.

En nuestros tiempos se asevera que el concepto tiempo axial, tiempo-eje:

ha cobrado ya divulgación, y se ha convertido en referencia conocida en los temas sobre la evolución histórica y antropológico-cultural de la humanidad. Así como hace unas décadas se hizo célebre la expresión de que “ya no estamos en una época de cambios, sino en un cambio de época”, ahora se está haciendo habitual—incluso en la teología— hablar de que estamos ante un tsunami cultural, y también (...) en un nuevo tiempo axial. Son signos de que crece la conciencia de que lo que estamos viviendo no son simples “cambios acelerados” sino una transformación global cultural-espiritual de la humanidad de tal profundidad, que bien podría ser catalogado como un nuevo tiempo axial (Vigil, 2012, pp. 180-181).

El nuevo tiempo axial, como hipótesis en construcción, puede vincularse con diversos campos y desde diversas posiciones teóricas y acciones políticas que se han desarrollado en las últimas décadas. La crítica global al sistema y sus paradigmas, así como la multiplicidad de proposiciones en el terreno de la economía, la ciencia, las religiones, la ecología, los feminismos, la cultura indígena, la política, e incluso el vegetarianismo, han generado un nuevo pensar que se puede asociar a lo que aquí se denomina espiritualidad-conciencia.

Desde el fondo de la complejidad y la devastación del proceso global que vive el planeta han estado surgiendo nuevas cosmovisiones que avizoran otro mundo, conciencia que aún no tiene la fuerza suficiente para hacerse escuchar porque el ruido capitalista y el poder de sus actores silencian todo aquello que desafíe el orden establecido. Sin embargo, hay muchas voces por doquier que representan una subjetividad creciente que llegará el momento en que serán visibilizadas y se convertirán tal vez en un nuevo tiempo-eje.

Por ejemplo, siguiendo la línea argumental en relación con la globalización, hay quienes sostienen la necesidad de transitar hacia una nueva era del capitalismo, al que denominan capitalismo progresista, mientras otros hablan de una economía social solidaria como un nuevo paradigma económico. Para los primeros, como Joseph E. Stiglitz, el capitalismo clásico desregulado no está funcionando para las mayorías, por lo que se convirtió en un sistema explotador que ha moldeado a los individuos como a la sociedad; de ahí que proponga un capitalismo progresista “que parta de un nuevo contrato social entre votantes y funcionarios, entre trabajadores y empresas, entre ricos y pobres, y entre quienes tienen trabajo y quienes están desempleados o no tienen suficiente trabajo” (Stiglitz, 2019). Es decir, sugiere transitar hacia una nueva era capitalista donde la globalización atienda y favorezca también a las grandes mayorías de la población, y de esa manera se supere la era del malestar.

Por su parte, entre quienes plantean la necesidad de dar paso hacia una economía social solidaria como alternativa al capitalismo del alto lucro, se encuentran la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Foro Social Mundial (FSM), así como redes cívicas y académicos de muchas partes del mundo, quienes advierten sobre distintas perspectivas de este tipo de economía. Por ejemplo, en el marco del FSM, Guillermo Díaz (2015) retoma una definición de Arruda, quien dice que “la economía solidaria es una forma ética, recíproca y cooperativa de producir, intercambiar, financiar, consumir, comunicar, educar, desarrollarse, que promueve un nuevo modo de pensar y de vivir” (p. 42). Mientras, el Centro Internacional de Formación de la OIT (2010) precisa que la economía social solidaria es impulsada por un conjunto de organizaciones y empresas, tales como las cooperativas, las sociedades mutuales, asociaciones y empresas sociales, quienes promueven un tipo de economía centrada en la producción de bienes

y servicios, pero sin la expectativa en la maximización de las ganancias sino enfocadas en satisfacer necesidades de las personas (pp. 1-5).

De esta manera, la problematización de la economía global dominante ha llevado a exponer distintas alternativas que van desde las que proponen reformar el capitalismo (capitalismo progresista) hasta aquellas que tienen la intención de ir construyendo, con todas sus dificultades, una economía que se aleje de procesos de explotación y degradación para transitar a otra que sea solidaria y sustentable con la gente y la naturaleza; es decir: el paradigma de una nueva economía está enfocado en generar bienestar para todos respetando los ecosistemas. En esta aventura de idear otras economías no se visualiza una economía estatista, sino más bien que el estado cumpla la función de regulador de la macroeconomía y de facilitador de procesos populares económicos que tienen que ver con la microeconomía.

El filósofo de la liberación, Enrique Dussel (2012), plantea que la superación del sistema-mundo que ha surgido paulatinamente desde la Modernidad europea tiene que dar paso a un nuevo momento de la historia de la humanidad al que llama Transmodernidad, categoría filosófica que ha desarrollado a través de varias de sus obras. Señala que en el siglo XXI el mundo debe ser multipolar, con una afirmación creciente de la diferenciación cultural más allá de las pretensiones de la globalización capitalista de homogeneizar la economía, las culturas, la política, los estilos de vida y las cosmovisiones. Apela a que dicha Transmodernidad pueda asumir “lo mejor de la revolución tecnológica moderna descartando lo antiecológico y lo exclusivamente occidental, para ponerla al servicio de mundos valorativos diferenciados, antiguos y actualizados” (p. 407). Precisa que la superación de la era global dominada por centros de poder es una urgencia, por lo que perfila su propuesta de Transmodernidad futura en los siguientes términos: tiene que ser:

multicultural, polifacética, híbrida, poscolonial, pluralista, tolerante, democrática, pero más allá de la democracia liberal y el Estado moderno europeo (...)
¡Es el retorno a la conciencia de las grandes mayorías de la humanidad de su inconsciente histórico excluido! (p. 407).

De esta manera, Dussel imagina otro mundo al tener conciencia de que se tiene que trascender el actual estado de cosas que deshumanizan y que destruyen culturas, de ahí que proponga la Transmodernidad como un proyecto de todas las culturas y de todas las geografías para dismantelar las hegemonías globales. Con una postura optimista y documentada plantea:

Siendo que la Modernidad europea-norteamericana tiene total hegemonía sobre las otras culturas (de la china, sudeste-asiático, indostánica, musulmana, bantú, latinoamericana —mestiza, aymara, quechua, maya, azteca—, etcétera) desde hace solo 200 años —y sobre el África algo más de 100 años, desde el 185—, es corto tiempo para penetrar el “núcleo ético-mítico” (diría Paul Ricoeur) de estructuras intencionales culturales milenarias. No es un milagro entonces que la toma de conciencia de dichas culturas ignoradas y excluidas vaya en aumento, lo mismo que el descubrimiento de su identidad despreciada (Dussel, 2012, p. 406).

Por otra parte, el feminismo, como un gran movimiento social planetario, ha sido generador de una conciencia crítica; sus centenarias luchas siguen transformando la subjetividad de millones de mujeres que se han propuesto deshacer la cultura machista y patriarcal para construir una cultura de igualdad de género y derechos plenos, deconstruyendo así la relación entre géneros y sexualidades para sepultar la cosmovisión androcéntrica. Sin duda alguna, el feminismo en todas sus vertientes es un pensar crítico y una utopía que está siendo realidad, la cual se puede enmarcar en la hipótesis del despliegue de un nuevo tiempo-eje. Marcela Lagarde, distinguida feminista mexicana con un amplio reconocimiento en América Latina y Europa, ha dicho, en una entrevista concedida a la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires (2022), que el movimiento feminista como movimiento social cultural no es para disminuir o hacer vivible el patriarcado, sino que la razón fundamental es plantear una propuesta alternativa de construcción de “una sociedad y una cultura que reconozca la igualdad como principio fundamental del orden social”. Lagarde, quien ha posicionado en el discurso feminista conceptos como feminicidio, perspectiva de género y sororidad, entre otros, afirma que el feminismo es global, y que ello es muy relevante, porque “le da fuerza a lo particular, a lo local que sin esa fuerza global

podría sucumbir”. Destaca que se está construyendo un nuevo paradigma desde las luchas feministas, que es el paradigma de la igualdad donde el patriarcado no tiene lugar. Estos planteos permiten concebir el feminismo como un actor fundamental en la evolución del pensamiento humano y en el renacer de una nueva conciencia. Al respecto, afirma que:

La reunión de las mujeres para pensar el mundo, entenderlo, criticarlo e incidir en su transformación lleva ya dos siglos (...) La expansión del género feminista es uno de los hechos más alentadores de la globalización. A pesar de que esta última ha implicado la expansión del sentido patriarcal y neoliberal de la vida, por los mismos canales se difunde y fortalece el feminismo de muchas maneras, entre otras, ha atravesado fronteras y burocracias con el nombre de perspectiva de género... Hoy, la perspectiva de género es uno de los procesos socioculturales más valiosos por su capacidad de movilizar y por sus frutos. Forma parte del bagaje de la cultura feminista que es de manera contundente la gran aportación de las mujeres como género a la cultura (Lagarde, 1996, pp. 4-5).

Por su parte, Francesca Gargallo (2014), teórica del feminismo latinoamericano, plantea que la Modernidad capitalista ha logrado emancipar al individuo del colectivo convirtiéndolo en sujeto propietario “patrón de una unidad de producción llamada familia nuclear donde los trabajadores no remunerados (y no sujetos de derecho) son mujeres” (p. 35). A este respecto, esta autora precisa que dicha Modernidad misógina ha construido hasta nuestros días un sistema escolar para la exclusión de las mujeres, y que además dicha Modernidad europea ha sido capaz de una enorme “producción intelectual, religiosa, jurídica, pedagógica y artística que ha servido para sostener y justificar la explotación económica de los pueblos del resto del mundo” (p. 35), por lo que expone la imperiosa necesidad de que los feminismos encuadren sus luchas desde una perspectiva histórica y latinoamericana para enarbolar las demandas de todo el espectro de mujeres, incluidas las indígenas y mujeres negras, que constituyen la periferia de la periferia de sometimiento. Este movimiento tiene el gran desafío de deconstruir la historia y las relaciones sociales entre géneros para lograr una liberación que dignifique a todas las mujeres en sus diversos contextos y

tiempos. El reto conlleva el tránsito hacia un repensar el presente y el futuro, lo que podría ser un aporte a la evolución del pensamiento humano.

En el terreno de la ecología hay una enorme discusión acerca de cómo trascender el paradigma antropocéntrico capitalista, dados sus rasgos utilitaristas y destructivos sobre la naturaleza, y de esto ha surgido por consiguiente una cosmología holística que se denomina era del ecozoico, creada por el astrofísico Brian Swimme y el geólogo Thomas Berry. Esta era del ecozoico significa “en colocar lo ecológico como la realidad central a partir de la cual se organizan las demás actividades humanas, principalmente la económica” (Boff, 2011); es decir, el cuidado y los derechos de la naturaleza se convierten en un paradigma ecocéntrico a partir del cual se busca el equilibrio del ecosistema, su conservación y su autorregeneración evolutiva, lo que intrínsecamente conlleva la supervivencia humana sin necesidad de seguir concibiendo el *homo sapiens* como el centro del universo. Lo anterior supone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, lo que lograría trascender el antropocentrismo para dar paso a un ecocentrismo en el cual se entiende que el ecosistema planetario es un todo relacional, de ahí que se hable de la considerabilidad moral de la naturaleza, de una ética de la Tierra, de una ecología profunda y de una jurisprudencia de la Tierra, al decir de Vallejo (2019). Estas teorías paradigmáticas también han sido defendidas por movimientos ambientalistas que buscan darle un giro a la relación instrumental del ser humano con respecto a otras formas de vida no humanas.

Esta discusión en el ámbito teórico y en el marco de luchas ecológicas ha marcado la ruta para una reforma del pensamiento que está haciendo emerger una nueva conciencia para situar al ser humano como parte del todo que es la naturaleza y el cosmos. Ni el *homo sapiens* ni el capitalismo son el todo ni lo único de este mundo. De manera que solo con una conciencia ecocentrada podrá haber posibilidades de que el planeta tenga sustentabilidad para que pueda seguir siendo la casa común de todas las especies vivas. En este sentido, la civilización occidental tendrá que aprender de las culturas ancestrales sudamericanas, que conciben al planeta como Pachamama (Madre Tierra), cosmovisión profunda que dota a la naturaleza un sentido ontológico de generar vida, de generar ser. Es un pensamiento lejano de las visiones utilitaristas y destructivas de la cultura

del capital. Así, pues, toda esta gran reflexión y el consecuente desarrollo de una conciencia holística pueden ser también la cimiento de un nuevo tiempo-eje.

En sintonía con lo antes expuesto, ahora toca hacer referencia a los planteamientos del Buen Vivir de los pueblos indígenas sudamericanos. Dicha filosofía andina y amazónica, que se sintetiza en el concepto de Buen Vivir (Sumak Kawsay, en lengua quichua y el Suma Qamaña en lengua aymara), es hoy un postulado de identidad indígena y una proposición alternativa a la visión capitalista sobre el progreso y el desarrollo. Según Crespo (2017) este pensamiento indígena, pero particularmente la conceptualización del Sumak Kawsay, se sitúa en Bolivia y en Ecuador a principios del siglo XXI. En el caso de Bolivia, la referencia es el evento Diálogo Nacional 2000, donde participaron indígenas y autoridades municipales, mientras en el caso de Ecuador es en el marco del I Congreso Nacional de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, celebrado en el año 2001, eventos a partir de los cuales se comienza a desarrollar un debate que va definiendo los alcances y enfoques del Buen Vivir.

En la evolución de esta filosofía de vida hay un conjunto de marcos conceptuales; por ejemplo, el que plantea Carlos Viteri Gualinga, intelectual quichua amazónico, quien, citado por Crespo, expresa lo siguiente:

En la cosmovisión de las sociedades indígenas, en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y carencia de bienes materiales. Mas existe una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “buen vivir”, que se define también como “vida armónica” (2017, pp. 17-18).

La extensa literatura que existe respecto del Buen Vivir nos señala que se trata de un pensamiento que cuestiona los principios y la propia filosofía capi-

talista que apela a la competencia, al individualismo y al uso mercantil de la naturaleza, proponiendo en cambio la necesidad de reforzar los lazos de cooperación, de comunalidad y de respeto a la naturaleza. Esta filosofía de los pueblos originarios logró convertirse en derecho constitucional en Ecuador y Bolivia al integrarse los principios del Buen Vivir en las constituciones de ambos países.

Otros autores, como Carrera y Murillo (2022), señalan que el Sumak Kawsay es un pensamiento colectivo que tiene sus raíces en lo local, en las comunidades originarias que tienen un profundo sentido de lo relacional, ya que se perciben como parte de un todo que es la naturaleza, el mundo y el universo. Se trata, dicen, de un pensamiento

opuesto al pensamiento occidental, de pretensión universalista, fragmentado, individual y profundamente ahistórico en la medida en que pretende rescribir el pasado en clave individualizadora y protocapitalista, y colonizar todas las culturas y civilizaciones con sus enseñanzas (p. 25).

De ahí que en el debate contemporáneo sobre el Buen Vivir se asuma que es una alternativa a la concepción capitalista del progreso y el desarrollo, la cual ha tenido una gran difusión en América Latina y es considerada incluso como un modelo social sustentable que busca armonizar la vida en todos sus sentidos y contradice la lógica del capital como eje de la vida moderna.

Otro campo desde donde se puede avizorar el caminar hacia un nuevo tiempo-eje es el científico, debido a los profundos avances de la ciencia, particularmente de la física cuántica, que comienza a cuestionar antiguos paradigmas de la física clásica. Uno de ellos es el determinismo, muy defendido por esta física convencional de siglos pasados, que señala que todo está determinado por ciertas leyes naturales, postulado que, sin embargo, ahora se cuestiona desde la física cuántica al afirmar que en el universo nada es predecible, ni la vida ni los sistemas de todo tipo, pero, además, se asevera que la imagen del universo como una máquina ha sido superada por la percepción alternativa de un “todo indivisible, dinámico, cuyas partes están esencialmente interrelacionadas y solo pueden comprendidas como patrones de un proceso cósmico” (O’Murchu, 2013, pp. 57-58), fortaleciendo de esta manera la teoría holística de la relación de las

partes con el todo y el todo con las partes, que tiene repercusión en la manera de interpretar la realidad y que influye en el nuevo conocimiento de las ciencias naturales, las ciencias exactas, las ciencias sociales y las humanidades, por señalar algunas. El mundo subatómico está dando las pautas de un nuevo pensar sobre la vida, la naturaleza y el universo.

Asimismo, se percibe la posibilidad de un nuevo tiempo axial desde el campo religioso, donde se advierte que las crisis de las religiones y la emergencia de un nuevo pensar y sentir espiritual abren la posibilidad de que se hable de un cambio de época, debido a que las religiones institucionalizadas, sus dogmas, creencias y mitos, están perdiendo influencia en las sociedades contemporáneas y dan lugar a nuevos paradigmas: por ejemplo, el paradigma posreligioso (Fanti, 2020, p. 21), que expone una manera distinta de comprender lo espiritual religioso más allá de la fe tradicional. Lo posreligioso se entiende como un gran momento emergente que trasciende la época neolítica o agraria que fue el escenario inicial donde surgió el campo de las creencias religiosas, período que fue la antesala para que luego surgiera la idea de un dios todopoderoso venido de fuera y que gobierna la Tierra. El paradigma posreligioso retoma una gran cantidad de datos que dan cuenta de las crisis de las religiones, para advertir que estas, en sus formas tradicionales, están chocando con la realidad actual, por lo que ahora la idea de Dios y la espiritualidad se comienza a vivir de otras maneras, lo que pone en jaque a la epistemología mítica que generó un conocimiento y unas creencias que ya no son sostenibles, particularmente en el mundo occidental. De ahí que se hable de un tránsito hacia otras formas de entendimiento de lo religioso y lo espiritual desde una perspectiva autónoma y sin sumisión hacia los preceptos de las iglesias y sus clérigos. Para muchos teólogos y estudios de las religiones este tránsito puede constituir el advenimiento de un nuevo tiempo-eje.

Proceso global hegemónico	Proceso de un nuevo tiempo axial
Paradigmas dominantes	Paradigmas alternativos
Capitalismo global	Capitalismo progresista/Economía social solidaria
Modernidad europea-norteamericana	Transmodernidad
Patriarcado machista	Igualdad y perspectiva de género
Antropocentrismo	Ecocentrismo holístico
Progreso materialista	Buen Vivir
Determinismo de la física clásica	El todo indivisible de la física cuántica
Teísmo	Posteísmo/época posreligional

Después de todo lo dicho, se puede afirmar que el orden establecido en el mundo se está erosionado y permite avistar el nacimiento de nuevas cosmovisiones que tal vez se conviertan en realidades que hagan evolucionar la conciencia humana. Así como hay una irrupción de crisis por todo el planeta, también hay un asalto emancipador de cuestionamientos, propuestas y paradigmas que han brotado en todas partes del planeta, pensar crítico que tal vez sea la cimiento del nuevo tiempo axial. Este repensar el mundo y la vida se viene dando desde el trabajo intelectual de mucha gente, instituciones y movimientos sociales, pero también desde la vida cotidiana de mujeres y hombres de todas las edades que están cultivando una apertura de conciencia porque perciben que la realidad no puede seguir igual. Y es en ese repensar la vida donde subyace una nueva espiritualidad, que es precisamente el asunto que a manera de hipótesis se aborda en las siguientes líneas.

Espiritualidad-conciencia

El asunto de la espiritualidad humana se viene discutiendo en nuestros tiempos desde diversas perspectivas, una de ellas sigue siendo la religiosa; la otra analiza la espiritualidad fuera de las religiones. Aquí, el posicionamiento es revisar la espiritualidad desde un enfoque no religioso, sino más bien como una cualidad humana que no requiere creencias, mitos y dogmas, cualidad que se asocia a la evolución de la conciencia y que permite el despliegue de nuevas sensibi-

lidades, capacidades y aperturas. Para explicar lo anterior, se revisan algunos planteamientos que van en el sentido antes expuesto. Por ejemplo, Salgado (2010) indica que la espiritualidad puede ser entendida como

Experiencia inmediata y directa con el Todo; paz, salud bienestar. Todo aquello que despliega y nutre lo mejor de nosotros; experiencia vivencial e interna, inherente a la naturaleza del ser humano; despliegue de la naturaleza esencial; posibilita el desarrollo de la conciencia que permite encontrar a todo un sentido profundo y estético (...) Como dice Stanislav Grof, la verdadera espiritualidad tiene que ver con una profunda toma de conciencia, de la unidad con todos y todo, que supone trascender raza, cultura, color o la pertenencia a una iglesia (...) Como un asunto práctico supone estado de síntesis y de unidad con uno mismo, con los otros y con el Todo (...) La espiritualidad es laica y entendida en su mejor sentido nos conduce a la capacidad de asombro, a tornar extraordinarios los eventos cotidianos de la vida, a mayor capacidad de amar, de compasión, de perdón, de reconocernos en la mirada del otro, en toda forma de vida, en el Todo (...) Por eso la espiritualidad es fundamento de la evolución de la conciencia y al mismo tiempo es expresión (p. 51).

Esta larga cita sintetiza muy bien el debate laico sobre la espiritualidad; al respecto, cabe decir que existe una literatura muy extensa sobre el tema. Sin embargo, la referencia a Salgado, como una autora adentrada en el tema, favorece el desarrollo de este apartado del texto que pretende explicar la espiritualidad-conciencia en su relación con la hipótesis del tiempo axial. Como se aprecia, la espiritualidad no necesariamente tiene que ser religiosa, sino es de naturaleza humana, es una experiencia y un asunto práctico que permite ver más allá de lo establecido y fragmentado del mundo. Es una cualidad humana que sensibiliza y permite un entendimiento profundo de la realidad de la cual somos parte junto con los otros, la naturaleza y el universo. Es la evolución de la conciencia que posibilita la problematización de las condiciones de la vida humana y su entorno para imaginar y crear mejores posibilidades de armonización del individuo, la sociedad y la naturaleza, y de este modo ser conscientes del Todo, ese todo que incluye el planeta y el cosmos. Se puede afirmar, desde estos supuestos,

que el cultivo de la espiritualidad es también el cultivo de la conciencia como apertura de pensamiento y acción en búsqueda de unidad e igualdad más allá de la raza, la cultura, la geografía y la religión a que se pertenezca. Es transitar de la inconciencia sobre la vida y el mundo, a la autoconciencia que ilumina el entendimiento de la totalidad como realidad vivida.

La autora citada señala que la crisis global a que se ha hecho referencia con anterioridad, en su origen, es una crisis de conciencia. Y, por lo tanto, para transformar las condiciones del mundo debemos trascender la conciencia egocéntrica materialista que impregna la cosmovisión y los estilos de vida dominantes de las sociedades modernas. Señala la urgencia de construir socialmente una conciencia kosmocéntrica que ponga freno a la devastación humana y natural. “La transformación interior permite terminar con el sentimiento egoísta, libera de ataduras materiales y despliega la compasión. Por sí mismo el cambio de conciencia es trascendente, además de que nos permite evitar otros problemas catastróficos” (p. 170).

En sintonía con lo que se ha dicho sobre tiempo axial, tiempo-eje, Salgado indica la posibilidad de que haya un salto evolutivo en la conciencia, tránsito que puede impactar en la cultura de destrucción y cambiarla. Observa el asunto no solo como una posibilidad, sino también como una realidad que ya se manifiesta en distintas partes del mundo. Por ello, urge a fomentar las experiencias interiores transformadoras que puedan contribuir a que la conciencia evolucione más deprisa. De ahí que se reitere la hipótesis de que el mundo está en camino de una nueva época en la cual la crítica global es parte de una nueva espiritualidad que está abriendo conciencias que permiten imaginar otras realidades y otros mundos de justicia.

En esta línea de argumentación sobre espiritualidad-conciencia, Vigil (2019) indica que entender la espiritualidad desde una visión amplia, más allá de las religiones, supone asumir que la espiritualidad es la misma conciencia a la cual la evolución de la vida ha llegado. Este teólogo de la liberación explica que la conciencia es el fruto de la “complejificación de la materia, y la espiritualidad sería el nivel más dinámico y profundo de esa interioridad o vitalidad interior de la conciencia... (lo que me motiva, me mueve, me emociona, me apasiona, me transporta)” (p. 24). Esta visión de espiritualidad es muy humana, a decir

de Vigil, y, por ende, dicha vivencia puede cambiar nuestra mente y puede a su vez proporcionar otra visión de la realidad, incluida la de su transformación para bien de todas las formas de vida. Lo que necesita esta espiritualidad/interioridad en su proceso de cultivo es recuperar su rostro emancipador que pueda mostrarse como un motor de cambio dinámico; esta espiritualidad tiene que “abandonar el teocentrismo y el antropocentrismo, y abrazar el oikocentrismo” (p. 28), lo que supone reconciliarse con el mundo y buscar la realización y la felicidad como una nueva versión del viejo concepto de salvación que anuncian las religiones. Vigil es un autor que plantea que estamos en vías de un nuevo tiempo axial porque se está expresando una nueva conciencia, particularmente una conciencia que está transformando las tradiciones religiosas para dar paso a una espiritualidad emergente libre de dogmas y mitos, espiritualidad-conciencia preocupada por las situaciones de este mundo que reclama un nuevo tiempo-eje de transformaciones que dignifiquen la vida en todas sus formas.

Para finalizar, es pertinente hacer referencia a otro pensador, el epistemólogo catalán Marià Corbí, quien considera que la espiritualidad es una cualidad humana que le quita el velo de egocentricidad al sujeto, ya que el yo, como centro del pensar, del sentir, del percibir y del actuar es “la fuente del deseo, de la codicia, de la ira, la ignorancia y de los enfrentamientos” (p. 72). Y este es uno de los grandes desafíos de la espiritualidad moderna, abrir la conciencia para conectarla con el todo de la vida, dejando atrás el ensimismamiento que produce males, muchos males.

Conclusiones

El mundo y sus sociedades se encaminan a situaciones de mayor gravedad: el poder económico y político de las grandes potencias y sus corporativos, así como una gran cantidad de agentes destructivos, está empeorando la circunstancia del planeta y los pueblos. Desde una perspectiva catastrofista pareciera que se avecina el final de los tiempos; sin embargo, en la historia humana siempre han irrumpido grandes movimientos, grandes ideas y sujetos grandiosos que han podido transformar la realidad. La hipótesis del tiempo axial es una buena referencia para comprender los acontecimientos históricos que hicieron evolucionar el pensamiento y la espiritualidad-conciencia en otros tiempos.

Por ello, se puede advertir que la crítica global contemporánea y la enorme cantidad de propuestas alternativas al desarrollo capitalista y sus paradigmas constituyen hoy una esperanza y una evolución del pensamiento que reclama frenar el desastre y darle un giro al acontecer humano. Esto no se ve con claridad porque lo que observamos en las calles son calamidades que se repiten una tras otra, por lo que nublan la posibilidad de imaginar otras realidades. Pero, a pesar de ello, y en medio del desastre, se alcanza a mirar una luz animada por la espiritualidad latente en muchas mujeres y hombres de todas las edades y de todas partes del mundo que no desfallecen en construir un largo proceso de nuevas subjetividades y actos que probablemente sean la cimiento del nuevo tiempo axial que cambiará tarde o temprano los sistemas, los paradigmas y las políticas para hacer real la proclama de que otro mundo es posible.

Bibliografía

- Boff, L. (2011). *Una esperanza: la era del ecozoico*, 11 de febrero. Panamá, Panamá: Servicios Koinonia. Disponible en: <https://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=422>.
- Carrera, J. y Murillo, D. (2022). *Recuperar los bienes comunes, reivindicar el buen vivir*. Barcelona: Editorial Cristianismo y Justicia.
- Centro Internacional de Formación de la Organización Internacional del Trabajo (2010). *Economía social y solidaria. Construyendo un entendimiento común*. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_ent/---coop/documents/publication/wcms_546400.pdf.
- Corbí, M. (2013). El cultivo de la calidad humana en las nuevas sociedades industriales. En M. Corbí (Coord.). *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*. Barcelona: CETR, p. 72.
- Crespo, J. M. (2017). Del Sumak Kawsay al buen vivir. En C. Larrea, y N. Greene (Coord.), *Buen vivir como alternativa al desarrollo: una construcción interdisciplinaria y participativa*. Disponible en: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5964/1/Larrea,%20C.,%20Greene,%20N.-CON-029-Buen%20vivir.pdf>.
- De la Borbolla, O. (2022). *Porqué la filosofía*, 11 de julio. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/11-07-2022/4217797>.

- Defensoría del Pueblo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2022). *Especial Género. Entrevista a Marcela Lagarde y de los Ríos*. Disponible en: <https://defensoria.org.ar/noticias/especialgenero-entrevista-a-marcela-lagarde-y-de-los-rios/>.
- Díaz, J. G. (2015). *Economías solidarias en América Latina*. Guadalajara, México: ITESO.
- Dueñas, I. (2022). La hipótesis “tiempo-eje” en el contexto de la transmodernidad post-racionalista. *Fronteras CTR. Revista de Ciencia, Tecnología y Religión*, 16 de marzo. Disponible en: <file:///C:/Users/jdieg/OneDrive/Escritorio/TIEMPO%20AXIAL.html>.
- Dussel, E. (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Buenos Aires: Docencia.
- Fanti, C. (2020). Introducción al nuevo paradigma posreligional. En S. Villamayor, y J. M. Vigil (Coord.). *Después de las religiones. Una nueva época para la espiritualidad humana*. Madrid: Nuevo Tiempo Axial, p. 21.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Disponible en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Feminismo_filosofico/Feminismos_AbyaYala-Francesca_Gargallo.pdf.
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Disponible en: https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2016/10/pdf_cambiar-el-mundo-.el-poder-1275850.pdf.
- Lagarde, M. (1996). “El género”, fragmento literal: La perspectiva de género. *En género y feminismo. Desarrollo humano y democracia* (pp. 4-5). Madrid: Horas y Horas.
- Morin, E. (2011). *La vía. Para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- O’Murchu, D. (2013). *Teología cuántica. Implicaciones espirituales de la nueva física*. Disponible en: <https://www.espiritualidadpamplona-irunea.org/wp-content/uploads/2021/06/Teologia-cuantica-Diarmuid-OMurchu.pdf>.
- Salgado, J. (2010). *Valores, espiritualidad y conciencia*. México: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Stiglitz, J. E. (2019a). Por un capitalismo progresista. *Nexos*, vol. XLI, julio, p. 51.

- (2019b). *El capitalismo progresista no es un oxímoron*. The New York Times, 30 de abril. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2019/04/30/espanol/opinion/stiglitz-capitalismo.html>.
- Vallejo, S. (2019). La considerabilidad moral: fundamento ético del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, núm. 26.
- Vigil, J. M. (2012). Teología de la axialidad. Teología axial. *Voices*, (3&4), 180-181.
- (2019). *Religión y espiritualidad en el futuro: un salto evolutivo en un tiempo axial*. En Navarro, Ortiz, Flores y Fuerte (Coord.). *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas* (pp. 24-28). México: Editorial Universidad de Guadalajara.
- Wallerstein, I. (2005). *Después del liberalismo*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.

Espiritualidad y migración

Heriberto Vega Villaseñor

Introducción

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre procesos de movilidad humana en la región que comprende los estados de Guanajuato, Jalisco, Nayarit, Sinaloa (donde no se ha hecho aún trabajo de campo), Sonora y Baja California. En ella participan diversas instituciones universitarias, así como organizaciones de la sociedad civil, como se detalla más adelante.

La sección que abarca el tema religioso es la que se retoma y analiza en este capítulo a partir de 77 entrevistas en las cuales se siguió un instrumento de preguntas a manera de una etnoencuesta. Se retoma, de manera particular, a quienes respondieron que pertenecían a alguna adscripción religiosa o se consideraban creyentes. Así, el capítulo se compone de tres secciones a manera de pregunta donde se aborda el concepto de espiritualidad, el contexto de la investigación y el abordaje del tema religioso. En esta última parte se da cuenta de los perfiles generales de las personas entrevistadas, su rasgo religioso y un análisis del discurso que expresaron sobre el tema. Al final se presentan algunas reflexiones a manera de conclusión.

¿Qué es espiritualidad?

El concepto espiritualidad tiene una larga historia. En los últimos tiempos, incluso desde la perspectiva de algunos científicos, muchos de ellos renuentes al tema religioso desde el siglo XVIII, aparece la expresión espiritualidad. Tal es el caso de Basarab Nicolescu, físico promotor del pensamiento complejo, o el mismo Edgar Morin, considerado por muchos como el padre de la complejidad. Nicolescu se remonta a la epistemología de la expresión: viento, respiro, aire,

inspiración, y desde ahí señala que nadie podría vivir sin espiritualidad. Otro aspecto fundamental es lo que este autor señala como “tercero oculto”, que se entiende como la fuerza y la posibilidad de la relación entre sujeto y objeto o, en sus palabras, “la zona de no resistencia entre el objeto y el sujeto, y la zona de no resistencia entre los niveles de realidad”. Se trata de una experiencia que “no es totalmente objetiva, ni totalmente subjetiva, sino que participa de ambas a la vez (...) es una experiencia íntima y está oculta desde perspectivas externas o exotéricas” (Versluis y Nicolescu, 2018: 30). Algunos que han escuchado a este autor ubican esa fuerza como el Espíritu Santo, sin que sea afirmación propia de este físico de la complejidad.

La espiritualidad se entiende también como la vida interior. En este sentido hay grupos que sustituyen el concepto por otro más “laico” y menos religioso. Así el grupo del Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas (CETR), de Barcelona, acuñó la expresión “cualidad humana profunda” (Corbí, 2017) como una manera de salir del ámbito religioso y particularmente cristiano.

Sin embargo, el centro en este trabajo es la espiritualidad comprendida desde el cristianismo, ya que las personas a quienes se ha investigado se encuentran en ese ambiente, sea en la versión del catolicismo sea en el movimiento protestante. Son estas personas en movilidad humana las que compartieron sus relatos y algunas reflexiones frente a la experiencia religiosa y, en ese sentido, espiritual.

En consecuencia con lo anterior, se asume la espiritualidad como la manera de seguir a Jesús de Nazaret, desde el impulso libre y creativo del Espíritu de Dios. Ahora bien, convienen algunas precisiones. La palabra “espíritu” es una traducción del hebreo *ruah* que significa viento, aliento, hálito, y es una palabra femenina. Cuando la expresión se pasa al latín se vuelve masculina, pero en su origen es femenina. Desde esta perspectiva se destaca también que el espíritu/*ruah* es como el viento, ligero, potente, arrollador, impredecible; es como el aliento, el viento corporal que hace que la persona respire y se oxigene, que pueda seguir viva. El espíritu/*ruah* no es otra vida, sino lo mejor de la vida, lo que la hace ser lo que es. Es motivación, impulso utopía, causa por la cual vivir y luchar. La espiritualidad cristiana, por tanto, es una entre muchas formas de espiritualidad (Casaldáliga-Vigil, 1993).

Desde estos argumentos, si la espiritualidad es algo ligado a la vida, su opuesto no es lo material o la materialidad, sino la muerte o lo que la causa. La espiritualidad es la vida que busca plenitud; de ahí que todo aquello que menoscaba esa plenitud de vida humana es su enemigo. De ahí que, en este contexto latinoamericano, toda forma de opresión, exclusión, discriminación, violencia e injusticia es un atentado a la vida espiritual. Y, por el contrario, lo que lleva a la vida, vida plena, denota espiritualidad, es la forma como se puede verificar el seguimiento de Jesús, en clave cristiana. Y ahí aparece otro elemento de la espiritualidad, y es su sentido comunitario: solo habrá vida plena cuando se aplica para todos y no solo para algunos. Así tenemos dos elementos básicos: espiritualidad como búsqueda de la vida plena y para la comunidad, sin individualismos alienantes.

Se puede afirmar que esta espiritualidad se puede mover en las dos variantes que señalan Casaldáliga y Vigil (1993): una espiritualidad fundamental, ético-política, de la persona humana, con las fuentes de la razón y el corazón; o una espiritualidad religiosa, evangélico-ecclesial, de la persona cristiana que se nutre del seguimiento de Jesús y la teología que de ahí se deriva.

En el proyecto de investigación se apela también a la experiencia religiosa. Al respecto se asume como “la experiencia inmediata e intuitiva de algo o de alguien que me trasciende, que puede ser una experiencia meramente puntual o una experiencia de fondo que aparece de forma más o menos estable a lo largo de la vida del sujeto” (Ávila, 2003).

Lo que las personas en movilidad han compartido tendrá este marco de referencia. A pesar de que varias expresiones compartidas aludan a aspectos más bien personales, lo cierto es que siempre están en contexto social, comunitario, y particularmente en el de la migración.

¿De dónde surge el trabajo de investigación?

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación amplio denominado “Movilidad humana por la ruta centro-norte del occidente de México: vulne-

rabilidades, alternativas y políticas públicas”.¹ La temporalidad del proyecto es de 2020 a 2023.

Desde este proyecto de investigación se tienen los propósitos:

Describir y analizar las condiciones en que se da la movilidad humana de los grupos migratorios que convergen en la ruta del centro-norte del occidente de México, para construir alternativas que fortalezcan el trabajo de las organizaciones de la sociedad civil y de políticas públicas que trabajen sobre procesos de atención e integración, desde un enfoque de derechos humanos y con perspectiva de género y etaria.

Se elaboró un cuestionario de entrevista tanto para personas en movilidad humana como para personal que los atiende en los albergues. Adicionalmente, se elaboró un guion de entrevistas para otros agentes, sobre todo académicos, que investigan temas relacionados con la migración. En la entrevista para personas en movilidad se integró una sección con el tema religioso.

Los investigadores son académicos del ITESO, de la Universidad de Guadalajara, de la Universidad de Guanajuato, del CIESAS Occidente y la Universidad Don Bosco de El Salvador, así como estudiantes universitarios. También se han integrado algunas organizaciones de apoyo a migrantes que participan como sujetos investigadores y como informantes clave.

En equipo se ha construido un marco de referencia común que incluye una discusión teórica para asumir la expresión “personas en movilidad humana” en sustitución de “personas migrantes”. Se busca tener una mirada mucho más abarcante de los tipos de personas que se mueven por una región y el concepto migración parece haberse reducido a la migración de tránsito (Vega, 2018), o bien a quienes han salido del país de origen, con rutas bien identificadas y prácticamente unidireccionales. Con el cambio conceptual se pueden integrar los diferentes flujos y se integra la migración interna con todas sus modalidades (jornaleros, desplazados, trabajadores, viajeros, etcétera).

Adicionalmente, se ha cambiado también la denominación “ruta” por la de región, pues no se trata de caminos bien definidos y con dirección única (“ir

¹ Al frente está un grupo de académicas del ITESO-Universidad Jesuita de Guadalajara, coordinadas por la doctora Adriana González Arias.

al norte”) sino, como se ha señalado, se trata de flujos en todas direcciones de personas en migración tanto internacional como interna.

Los lugares de investigación han sido albergues de la sociedad civil ubicados en los estados de Guanajuato, Jalisco, Nayarit, Sonora y Baja California. Se ha entrevistado tanto personas en movilidad como personal que los atiende y hace defensa de sus derechos. Sin embargo, para este trabajo se tomó el apartado sobre temática religiosa de las entrevistas a personas en movilidad humana que estaban hospedadas en los albergues o en proceso de atención desde estos

¿Cómo se aborda el tema religioso?

Se parte del relato que las personas comparten sobre preguntas acerca de su experiencia religiosa (Ávila, 2003) en el proceso de movilidad. Las preguntas hechas a las personas en movilidad son las siguientes:

- ¿Se considera miembro de alguna religión, iglesia o una persona creyente?
- ¿En su proceso de movilidad ha recibido apoyo de alguna comunidad religiosa?
- ¿Durante su proceso de movilidad ha realizado alguna práctica religiosa?
- ¿Siente usted que Dios o alguna otra persona celestial lo acompaña en su proceso de movilidad?
- ¿Ha experimentado alguna crisis de fe a lo largo de su proceso de movilidad?

Cada pregunta va acompañada de algunas complementarias que ayudan a describir con mayor precisión la respuesta.

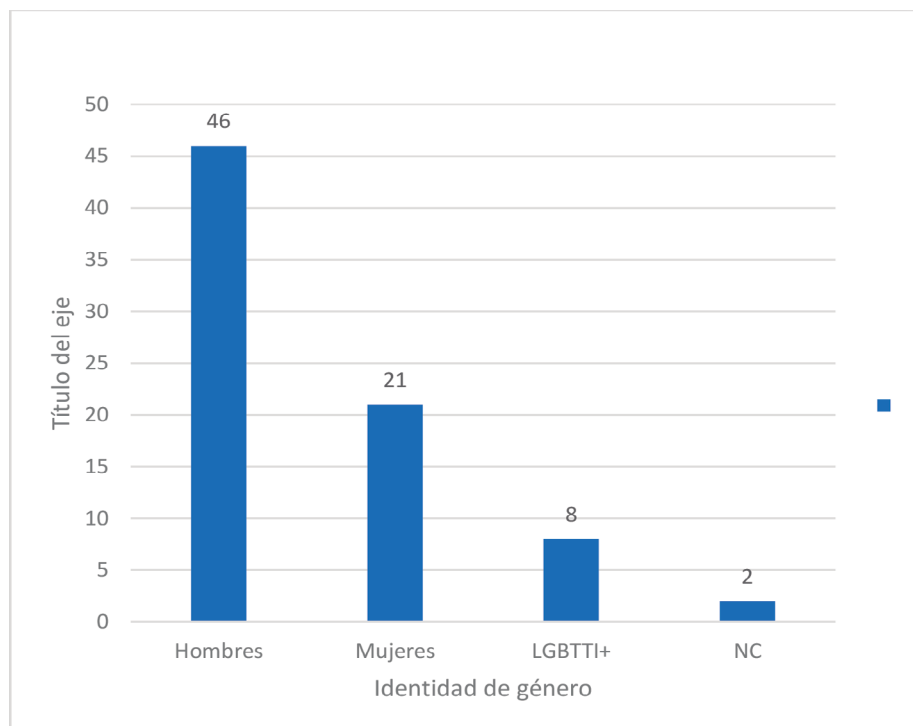
Para junio de 2022 se tenían ya completados 77 cuestionarios aplicados a personas en movilidad en los estados antes señalados: Baja California, Sonora, Nayarit, Jalisco y Guanajuato. De esas entrevistas se da cuenta en este capítulo. Se comienza con algunos rasgos desde una estadística descriptiva, y de ahí un primer análisis de discurso a partir de las expresiones compartidas por las personas en movilidad que fueron entrevistadas.

a) Perfiles generales de las personas entrevistadas

De las 77 personas de las que se da cuenta, 46 fueron hombres, 21 mujeres, 8 personas se dijeron parte de la comunidad LGBTT y 2 no contestaron (gráfica 1).

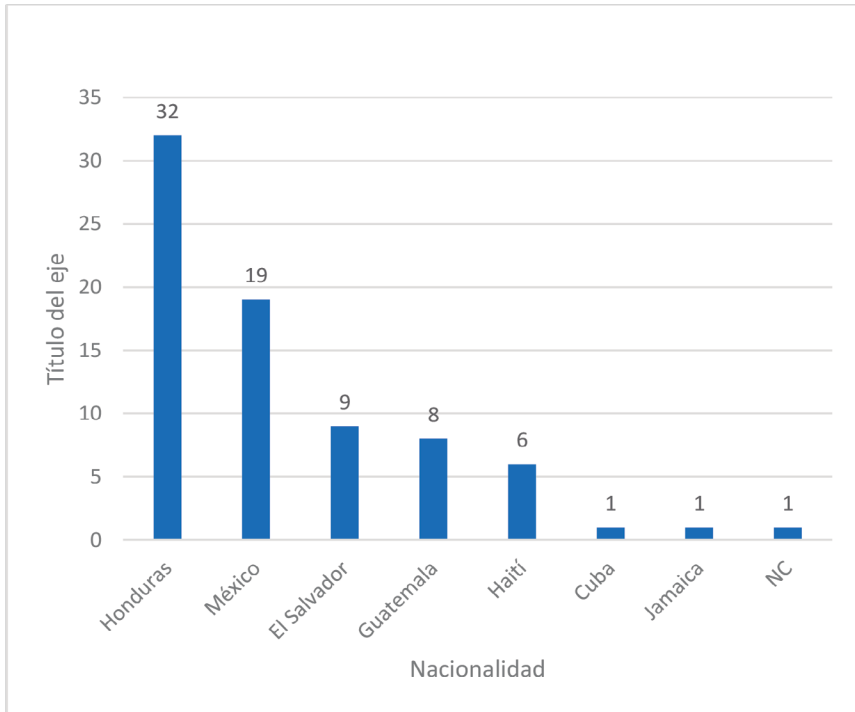
Acerca de su nacionalidad de origen, 32 son de Honduras, 19 de México, 9 de El Salvador, 8 de Guatemala, 6 de Haití, y 1 respectivamente de Cuba, Jamaica y desconocido (gráfica 2).

Gráfica 1



Fuente: Elaboración propia, 2022.

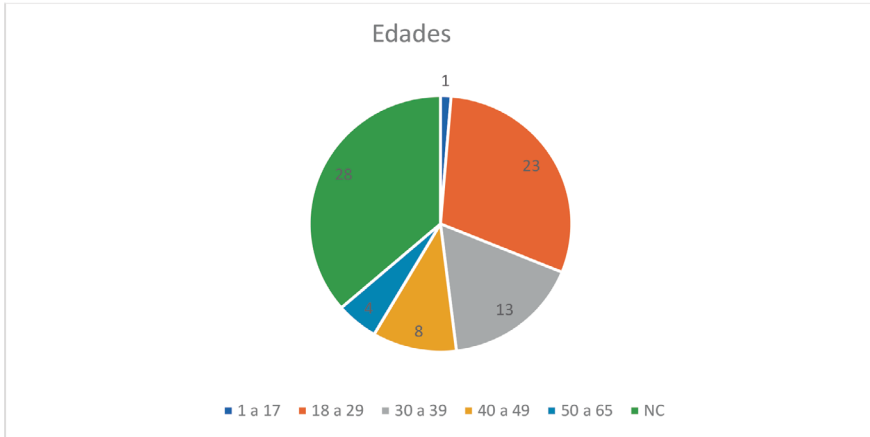
Gráfica 2



Fuente: Elaboración propia, 2022.

De las edades, lo que se puede resaltar es que, en términos de grupos de edad por décadas, la mayoría oscila entre 18 y 29 años, tendencia que se ha mostrado más o menos regular en las diversas presentaciones de perfiles por edad en los últimos años. Sin embargo, el número más grande es el de quienes no contestaron (gráfica 3).

Gráfica 3

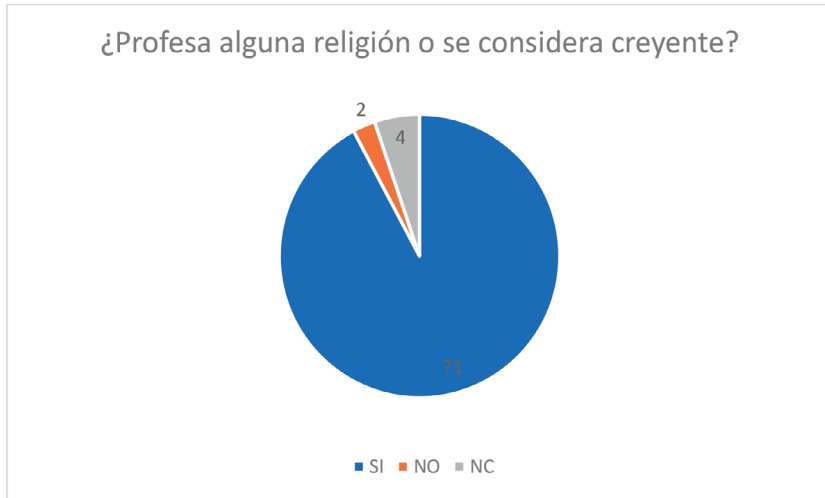


Fuente: Elaboración propia, 2022.

b) Perfil religioso de las personas entrevistadas

Respecto de la primera pregunta en el tema religioso, acerca de si se profesa alguna religión o se considera creyente, 71 confirmaron que sí, 2 que no, y 4 no contestaron (gráfica 4). Con ello queda de manifiesto que la gran mayoría de las personas entrevistadas se ubica en el ámbito religioso. Desde esta perspectiva se confirma la hipótesis que estuvo de fondo en la inclusión del tema religioso en el instrumento guía para las entrevistas: que el componente religioso tenía relevancia en el proceso de movilidad humana.

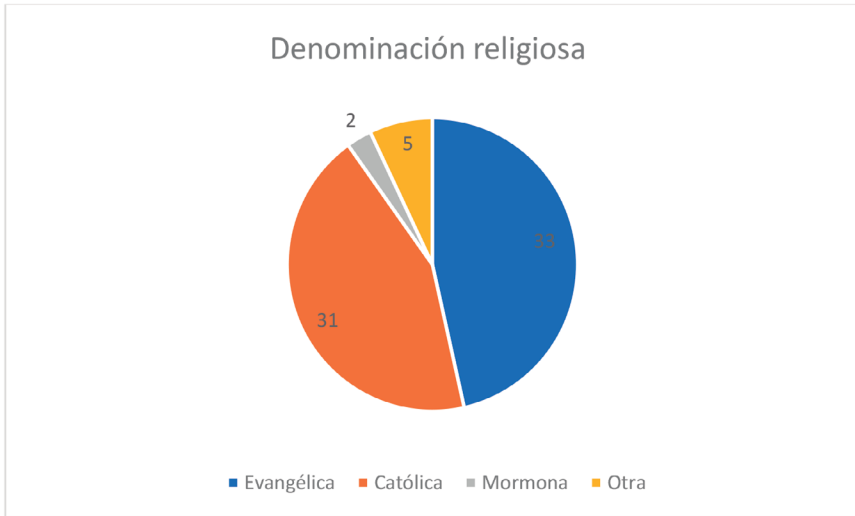
Gráfica 4



Fuente: Elaboración propia, 2022.

En la precisión de la denominación o iglesia de la cual son miembros, las respuestas muestran que se trata básicamente de personas cristianas, con una ligera predominancia de las iglesias de la Reforma. Hay un grupo de cinco personas que expresaron pertenecer a otra denominación religiosa (gráfica 5).

Gráfica 5

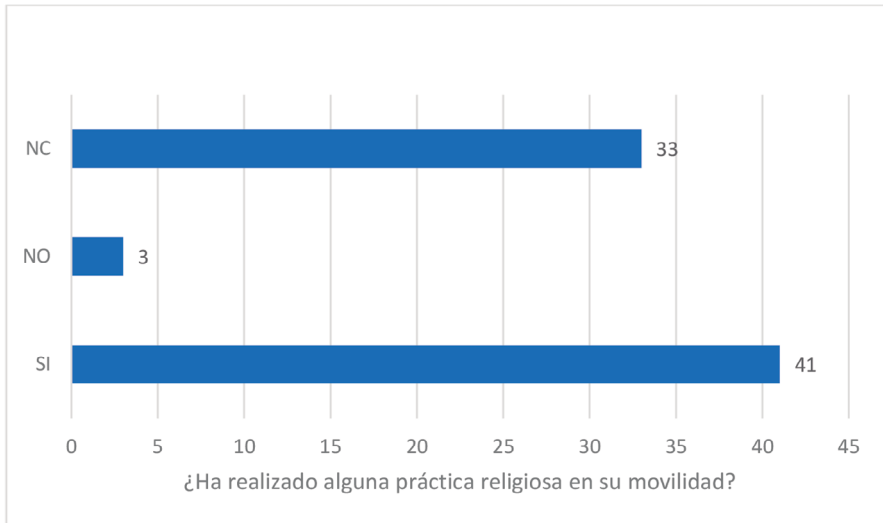


Fuente: Elaboración propia, 2022.

Cuando se les preguntó si habían recibido apoyo de alguna comunidad religiosa en su proceso de movilidad, 46 señalaron que sí, mientras que 22 expresaron que no y 9 no contestaron esa pregunta. Es interesante que, como se comentó, las entrevistas fueron realizadas en albergues, la mayoría ligados de manera directa o indirecta con alguna iglesia cristiana, fuera católica o de la Reforma.

De ahí vino la pregunta acerca de las prácticas religiosas; 41 señalaron que tenían este tipo de prácticas, 3 contestó que no, y 33 no contestaron. Sobre el tipo de prácticas, 15 expresaron que su práctica consiste en rezar, 10 hablaron de orar o decir oraciones y 12 mencionaron la misa como práctica religiosa, lo cual es más propio de la denominación católica. Los restantes no contestaron (gráficas 6 y 7).

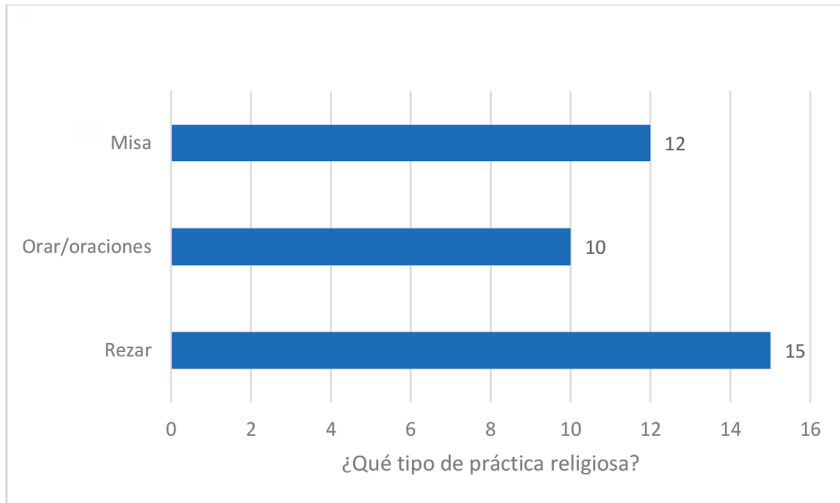
Gráfica 6



Fuente: Elaboración propia, 2022.

De los 71 que respondieron tener prácticas religiosas en su proceso de movilidad, 63 dijeron que eran diarias, el resto no contestó. Acerca de si traían consigo algún símbolo religioso, 22 respondieron que sí, 14 que no, y 41 no contestaron ante esta pregunta. Algunos de los símbolos que traían consigo y mostraron traer eran la Biblia, rosarios, estampas, cruces o imágenes religiosas tatuadas.

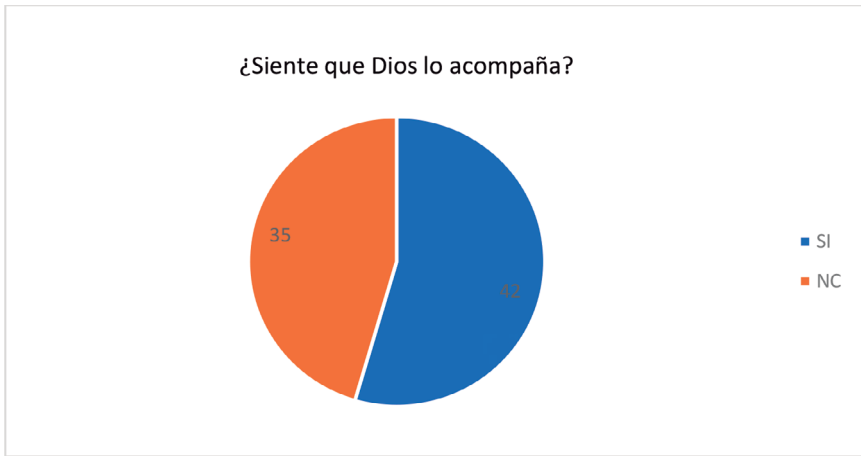
Gráfica 7



Fuente: Elaboración propia, 2022.

Con respecto a la pregunta sobre la experiencia de sentirse acompañado por alguna persona divina, 42 personas respondieron que sí, ninguna dijo que no, y 35 no contestaron. Y sobre haber tenido alguna experiencia milagrosa en el camino, 27 expresaron que sí, 4 que no, y 46 no contestaron. El hecho de no negar directamente esta presencia puede señalar que, aunque no se expresa, es probable que una gran mayoría experimente esa presencia de Dios o algo relacionado con esa esfera divina en su proceso de movilidad, aunque no todos lo compartieron abiertamente (gráficas 8 y 9)

Gráfica 8



Fuente: Elaboración propia, 2022.

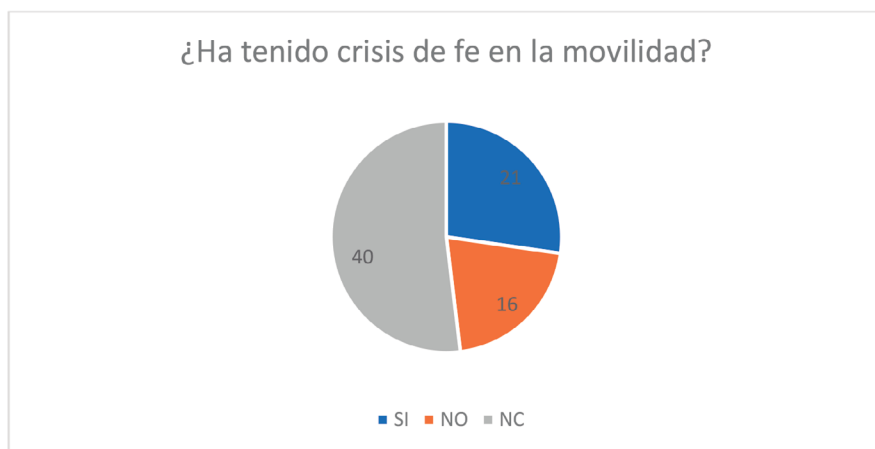
Gráfica 9



Fuente: Elaboración propia, 2022.

Otro elemento explorado fue el de la crisis de fe o crisis religiosa. Esta pregunta se hace en el contexto de violencia y riesgo en que se ha dado la movilidad humana en México en los últimos años por las políticas de control migratorio de parte de las autoridades, a las que se suma la presencia del crimen organizado sea en la trata, el tráfico, el secuestro, la desaparición o el asesinato. Frente a ello, cómo es que se mantiene la fe. Al respecto de si se han tenido crisis de fe las respuestas fueron en el siguiente tenor: 21 expresaron que sí, 16 que no y 40 no contestaron (gráfica 10).

Gráfica 10



Fuente: Elaboración propia, 2022.

En la lógica de la pregunta anterior, se puede suponer que la no respuesta podría estar más ligada al sí, que en realidad sí se experimentan crisis de fe, que pueden ir en diferentes direcciones, sin duda, pero que con las expresiones que usaron las personas, apuntan a que la fe se modifica, no tanto hacia el abandono, sino a una nueva comprensión de la experiencia de Dios.

c) Análisis del discurso a partir de las respuestas obtenidas

Las últimas preguntas implicaron algunos relatos breves o expresiones por parte de las personas entrevistadas. Son las preguntas relacionadas con la experiencia de la presencia de Dios en la movilidad y de las crisis de fe. Para esta sección se realizó un análisis de discurso para agrupar a partir de categorías comunes y poder dar cuenta de lo compartido en las entrevistas. En algunos casos los relatos fueron escritos en tercera persona y en otros en primera; para este ejercicio se pondrán en primera persona. Se presentan las preguntas y las respuestas agrupadas con una reflexión conclusiva.

¿Cómo describiría la manera/forma como se hace presente en su camino?

En esta sección hubo 40 expresiones hechas por los entrevistados. A partir de ellas se construyeron las siguientes categorías básicas:

- Cuida de mí y pone personas que me cuidan.
- Acompaña mi camino.
- Es amparo y protección.
- Resuelve mis dificultades.

La mayor frecuencia fueron las respuestas relacionadas con el cuidado de Dios, sobre todo a partir de otras personas:

- “Cuando envían personas para apoyarme y escucharme. Siento que Dios me habla y que me ha cuidado y protegido”.
- “La primera vez que pasé, cuando tenía hambre en el desierto, nos aparecía comida y agua. Y ahora agradezco que agarré pronto trabajo y encontré dónde quedarme”.
- “La bendición de que no nos ha dejado sin techo, ni comida y nos ha protegido”.
- “Porque nunca me bajaron del bus en mi trayecto y logré llegar”.
- “Sueño con dos amigos desaparecidos. Me aconsejan que me aleje del mal. Siento protección”.
- “Como protección de la Virgen de Guadalupe”.
- “Que me cuida”.

- “Poniendo personas de apoyo en mi camino”.
- “Me va cuidando en todos los pasos que doy, me lleva con personas buenas. Me apoya en todo”.
- “Con personas que me ayudan para seguir con mi camino. Cuando me golpearon en migración le pedí a Dios que me sacara”.
- “En las cosas que me pasan, con sufrimientos, cuando clamas y sientes su presencia. Es algo inexplicable. Él trabaja de diferentes maneras. Conocí a Dios en Oregon, cuando me separé, comencé a sufrir y Él llegó a mi vida y todo cambió, y comencé a salir adelante”.
- “Bendición, no nos ha dejado sin un plato de comida, sin un techo, no nos ha dejado pasar frío, nos guarda”.
- “Dios y la Virgen. Porque cuando no tenía nada, o en Mexicali que me amenazaban me moría de hambre, veía dinero, estaba alucinando. Y de pronto, me dieron dinero”.
- “Prometí conversión al Señor por el apoyo que le brindó a mi hija cuando crucé”.
- “Me cuida en todo el camino”.

El segundo grupo es el de las expresiones ligadas a la experiencia de que Dios acompaña su camino:

- “En todos los lugares anda conmigo”.
- “No me ha abandonado”.
- “Sé que donde quiera que esté, me acompañan”.
- “Siempre me ha acompañado y me ha mandado señales”.
- “En todo momento siento que me hace compañía”.
- “He sentido su compañía y su cuidado en todo momento”.
- “Lo siento junto a mí”.
- “Siento la compañía de los ángeles de Dios, me han ayudado a lograr ayuda. Lo siento presente”.
- “Siempre pregunta a Dios si es algo positivo, que me deje hacerlo, y si no, que no me deje”.

El tercer grupo, con menores frecuencias, es el de las expresiones que se relacionan con la experiencia de amparo y protección:

- “Dios está con nosotros, nosotros no sufrimos nada al llegar, no nos hospedaron separados. No nos ha desamparado”.
- “Nunca nos ha abandonado, nunca nos ha desamparado”.
- “Al rezar todas las noches”.
- “Cubre mis necesidades, apoyos”.
- “Siempre hay algo que evita el mal”.
- “Lo siento como protección”.
- “Me ha amparado”.
- “Como protección”.
- “Dios hace que pueda seguir viviendo”.

El último grupo de respuestas, con la menor frecuencia, tiene que ver con la experiencia de que Dios resuelve las dificultades o problemas del camino:

- “Todo lo que consigo es gracias a Dios, me va bien con sus bendiciones”.
- “Creo firmemente en el milagro de que me concedan el asilo en EUA, y si no me lo dan, sé que me va a seguir cuidando si intento cruzar porque ya lo ha hecho”.
- “Resolviendo mis problemas, manteniéndome con mi familia y permitiéndome continuar mi viaje. Gracias a Dios estoy acá con bien y con mi hija”.
- “Dios ha estado siempre conmigo, otros se han quedado y yo sigo bien”.
- “Es el único que me puede ayudar”.
- “A veces siento miedo y lo que le pido es que se haga su voluntad, y hasta ahorita no ha pasado nada. Cuando salgo voy agarrando la medalla de san Benito, cuando se prende la medalla, el santito te salva de algo”.

Si ha tenido alguna experiencia que considera milagrosa, ¿en qué consistió?

En esta sección la agrupación de las respuestas permitió repetir alguna de las categorías ya construidas, pero también se añadieron nuevas; este es el orden decreciente según el número de frecuencias:

- Librar del peligro.

- Cuidado, sobre todo por medio de otras personas.
- Resolución de dificultades o problemas.
- Sanación, ya sea de salud física o emocional.

Acerca de la primera categoría construida: librar del peligro, estas fueron las expresiones que se agruparon:

- “A mi esposo lo mandaron llamar cuando nos sacaron de la casa y no pasó nada, gracias a Dios estamos vivos”.
- “Sobreviví a los balazos en Uruapan, salí ileso en varias situaciones. Mi hija nació con un soplo en el corazón, pero está bien ahora”.
- “Salí ilesa del accidente de autobús que viví, mientras que los demás pasajeros salieron lastimados”.
- “Se manifiesta, alguien te escucha. Antes de salir del país llegaron unos primos, querían quedarse, los perseguía la policía porque traían drogas y armas. Llegó la policía a su casa y le pasaron la mochila a ella y dije: ‘yo no tengo que ver con esto, si tú crees que me conviene salir del país que no encuentren droga y armas’; el policía puso la mochila a un lado y para mí fue una señal de salir y seguir el viaje”.
- “Protección en peligros”.
- “Cuando me dispararon en mi casa en Chile”.
- “He pasado por lugares peligrosos y no me han hecho nada, y otros compañeros han vivido cosas horribles”.
- “Ha permitido que no me hayan matado”.

Las respuestas de experiencias de milagros relacionados con recibir cuidado, especialmente por otras personas, son las siguientes:

- “En los bocados de comida que me da la gente”.
- “Cuando el papá de mis hijos me siguió a Tapachula una persona se acercó a ayudarme para avanzar en mi camino”.
- “Porque nunca me bajaron del bus en mi trayecto”.
- “Tenía 40 pesos en el monedero. Me hablaron y me dijeron que había muerto mi yerno. Volteé y ya habían arreglado para el entierro. Lo pagó todo el patrón, lo sentí como un milagro”.
- “Me guía por el buen camino”.

Un grupo de respuestas de experiencias milagrosas está relacionados con la sanación, física o emocional:

- “Le dio varicela a mi hijo, y se ahogaba mi niño, y salvó a mi hijo porque ya se moría”.
- “Sí, en Honduras. Le pedí a Dios si curaba a mi hermano de un trastorno psicológico y sucedió. Le iban a cortar el pie, y no. También considero un milagro seguir con mi familia”.
- “Como ayuda. Yo pensaba que tenía VIH y no fue así”.
- “La curación de mi hijo”.
- “Cuando nació mi bebé”.
- “La Virgen de Guadalupe se me aparece en imágenes”.

Respecto de las expresiones que se ligan con la resolución de dificultades o problemas, estos son los resultados:

- “Cuando recién llegué, mi hijo no tenía papeles, pero yo sí, y nos agarró migración. Estuvimos nueve días en una estación, y recé para que nos sacaran. Y un hermano nicaragüense les adelantó que Dios le había dicho que ya les tocaba salir, y sí salieron de la estación ese día”.
- “Sí. Cuando estaba en EUA hizo un milagro, me junté otra vez con mi familia”.
- “Que mi hija cruzara (la frontera)”.

Junto con la pregunta acerca de si se habían tenido crisis de fe, hubo dos asociadas para explicar el tipo de crisis y sus consecuencias. A continuación las categorías de ambas.

¿Qué tipo de crisis?

Las expresiones por el tipo de crisis experimentada fueron agrupadas en las siguientes categorías:

- Duda de la presencia de Dios.
- Sentimiento de impotencia e incomprensión.
- Sentimiento de que Dios lo ha abandonado.
- Miedo o desconfianza.

Acerca de la duda de la presencia de Dios, estas son las frases compartidas:

- “Tengo fe de que todo va a salir bien, pero a veces dudo por todo lo que me ha pasado”.
- “Dudo de los planes de Dios”.
- “Tengo dudas con el sufrimiento”.
- “Sentí debilidad, pensaba cosas... pero hablé con el pastor”.

Sobre el sentimiento de impotencia o incomprensión las expresiones fueron:

- “En Tijuana, cuando los mexicanos que llegaron después pasaron antes que yo la frontera”.
- “En momentos difíciles, de injusticia, que me hacen cuestionarme: ¿por qué gente mala que conozco ha logrado pasar con asilo y yo no?”.
- “Cuando mis hermanas perdieron a sus hijas en un accidente automovilístico, me sentí impotente e incapaz de entender”.
- “Cuando personas que no sirven a Dios han logrado cruzar y nosotros no”.
- “No creo en Dios en momentos, no sé si aguante más de lo que he aguantado, Dios disfruta viéndome sufrir”.

También está la experiencia de miedo o desconfianza:

- “Llorar, esperar que no me encuentren, esperar a que me den el asilo. Me da miedo salir”.
- “Pensar que las cosas no van a salir bien, o que puede pasar algo”.
- “Lloro porque vivo cosas difíciles”.

Quizá el sentimiento más extremo de la crisis sea el de abandono, eso lo expresaron también:

- “Cuando pasan cosas malas, me siento abandonado”.
- “Cuando me atrapó migración, me sentí abandonada”.
- “Cuando estaba en el hotel filtro, falleció un tío de mi esposo y me pregunté: ¿por qué cuando más lo necesitaba, no estaba?”.
- “Sentí que dejó de apoyarme”.
- “Tuve un coma diabético y estuve a punto de morir. Tuve un aborto”.
- “Durante mi divorcio”.

¿Qué consecuencias tuvo en su vida y en su fe?

En esta pregunta final, las respuestas quedaron agrupadas en las siguientes categorías:

- Fortaleza.
- Aprendizaje.
- Esperanza/paciencia.
- Resignación, sentimiento de abandono.

En la categoría de fortaleza las expresiones fueron:

- “Mi hija me ayuda a recordar mi fe y salgo fortalecida”.
- “Me ha hecho más fuerte”.
- “Reforzó mi fe”.
- “Agradecí, me curé y creí más en Dios”.
- “Mi fe se mantiene firme”.
- “Cuando no salen las cosas bien te acuerdas de eso, pero no ha debilitado mi fe”.
- “Dios me sacude para que haga mejor las cosas”.
- “Reafirmó mi fe”.

La consecuencia de aprendizaje quedó formulada así:

- “Ya después las tomé como pruebas para aprender”.
- “Ahora conozco a Dios y me da paz eso”.
- “Nos llevó a buscar acompañamiento del pastor, quien nos ha ayudado y dado tranquilidad”.
- “Sirvió para reflexionar, recuperar fuerzas”.

Las frases que se ligan a esperanza y paciencia fueron las siguientes:

- “Al principio entré en crisis, pero pedí perdón y aún espero que me hablen y me dejen pasar”.
- “Me convengo de esperar a los tiempos de Dios”.
- “Ya entendí que no es a mis tiempos, que se dará cuando sea correcto”.

El último grupo tiene que ver con la consecuencia de resignación y, en el extremo, sentirse abandonado:

- “Resignación, saber que no se le dan cruces a uno que no pueda cargar”.
- “Después leí que a veces por más que queramos, no se puede”.
“Tuve consecuencias difíciles, me siento abandonado”.

A manera de conclusiones

A partir de un primer análisis de las respuestas se puede considerar que la experiencia religiosa adquiere una resignificación en el contexto migratorio, especialmente en la perspectiva de la religión cristiana, tanto en la vertiente católica como en el de las iglesias surgidas de la Reforma. En general no se trata de la vivencia ordinaria de los lugares de origen, por más que hubiera también experiencias religiosas variadas en sus contextos de vida. Las expresiones muestran, en lo general, un vínculo muy directo con el tema de la movilidad, de tal forma que la presencia de Dios, las experiencias que se consideran milagrosas, las crisis, sus tipos y consecuencias, se contextualizan desde este proceso migratorio. De ahí que pueda hablarse de una experiencia religiosa en situación de movilidad y, como se trata de procesos de búsqueda de la vida o de vida mejor, de un respiro en medio de tanta adversidad, se puede ligar a lo que aquí se ha argumentado sobre la espiritualidad. Se estaría ante experiencias donde se interrelacionan la espiritualidad y la migración.

La espiritualidad como oposición a la muerte, como motivación, utopía, causa por la cual vivir y luchar, puede ser la fuente del impulso, del sostenimiento y de la esperanza, terca esperanza, para el riesgoso y a veces trágico camino migratorio por el territorio mexicano.

Las prácticas religiosas, las experiencias, las reflexiones sobre la fe que muchas de las personas entrevistadas expresan dan cuenta de algunas de esas señales de que hay una espiritualidad de fondo, que se reconstruye con el viaje y se confirma con la experiencia.

Se puede decir que esta espiritualidad de las personas en movilidad que fueron entrevistadas, de acuerdo con el marco de referencia inicial, se vincula más claramente con una espiritualidad religiosa, de corte cristiano y de la teología propia, más que con una espiritualidad fundamental de corte ético o político.

Es muy notoria la influencia religiosa en sus expresiones y símbolos, aunque también afloran algunos aspectos que son fruto del corazón y de la razón más que de una teología más o menos elaborada.

Bibliografía

- Ávila, A. (2003). *Para conocer la psicología de la religión*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. (1993). *Espiritualidad de la liberación*. México DF: Centro de Reflexión Teológica.
- Corbí, M. (2017). La cualidad humana y la cualidad humana profunda en las sociedades afectadas por la dinámica acelerada de las tecnociencias. *Interações: Cultura e Comunidade*, vol. 12, núm. 21, 29-44.
- PRAMI-SOJ ITESO (2020). Movilidad humana por la ruta centro-norte del occidente de México: vulnerabilidades, alternativas y políticas públicas. *Proyecto de investigación*, 5 de Octubre de. Guadalajara, Jalisco, México: ITESO Documento interno.
- Vega, H. (2018). *Migración de tránsito y acción humanitaria*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Versluis, A. y Nicolescu, B. (2018). Transdisciplinarietà y consciencia: hacia un modelo integrado. *Revista Científica de Investigación Educativa de la UNAE (RUNAE)*, núm. 3, vol. 217-36.

Acerca de los autores

José Alejandro Fuerte. Maestro y licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de tiempo completo, titular A, adscrito al Departamento de Filosofía del CUCSH. Cuenta con reconocimiento de perfil PRODEP vigente. Es miembro del cuerpo académico 289: Cultura, Religión y Sociedad. Línea de investigación: Filosofía e Historia de las Religiones. Otras áreas de interés: filosofía clásica y contemporánea. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Jorge Antonio Bárcena Reynoso. Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona y maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Profesor del Departamento de Humanidades y Educación del ITESM, campus Querétaro. Su línea de investigación es Ética y filosofía política; su campo de especialidad es la ética de la virtud y la filosofía como terapia, en particular los problemas filosóficos, psicológicos y terapéuticos del epicureísmo y el estoicismo. En general, se ha interesado por el estudio de la filosofía como “arte de vivir” y “terapia del alma” en las escuelas helenísticas y el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Elías González Gómez. Filósofo y escritor. Su interés es la mística en diálogo con el pensamiento crítico antisistémico y el diálogo interreligioso e intercultural. Es colaborador de la Universidad de la Tierra Oaxaca y del ITESO. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS) de la Universidad de Guadalajara y del Grupo de Religiones y Paz de Cristianismo y Justicia de Barcelona, en cuyo blog escribe periódicamente. Es autor de varios artículos y de los libros *Encuentro, re-ligación y diálogo, Impotente ternura, Descubrirte en lo pequeño, Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México y Siete místicas para transitar los tiempos actuales.*

Pedro Antonio Reyes Linares. Sacerdote de la Compañía de Jesús, licenciado y maestro en filosofía por el ITESO, licenciado en teología por la Universidad Iberoamericana, máster en filosofía: humanismo y trascendencia y doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid. Investigador y profesor en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, director de la revista *Christus*. Autor de textos como “El camino de la Eucaristía, una ruta de gracia”, “Ignacio de Loyola, renacido en la Universidad” y “*Fratelli tutti*. Paso a paso hacia la apertura universal”; es colaborador en diversos libros y revistas.

Jesús Aldalay Álvarez Campos. Estudió la licenciatura en Filosofía en la UdeG – CUCSH. Ha publicado un artículo, ha dado dos ponencias sobre Spinoza en la biblioteca iberoamericana “Octavio Paz” y en el auditorio “Adalberto Navarro Sánchez” en el CUCSH, así como ha participado en diversos programas de divulgación filosófica. Cuenta con experiencia en otras áreas, como es la escritura de guiones para documentales y la producción audiovisual, así como ha impartido clases particulares y de *Introducción a la Filosofía*. Sus intereses principales son —aparte del pensamiento de Spinoza— la filosofía antigua, el Idealismo alemán, la filosofía contemporánea y el estudio del misticismo judío o Kabbalah. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS)

Jesús Arturo Navarro Ramos. Académico del ITESO en el Departamento de Formación Humana. Doctor en Gestión de la Educación Superior, licenciado y maestro en Educación. Licenciado en Filosofía, especialidad en ciencias sociales. Tiene estudios de teología y espiritualidad. Líneas de investigación: la intersección de los temas: educación, ética y profesión, y catolicismo romano y diálogo interreligioso. Ha publicado veinte trabajos en el área de religión y educación. Es miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Fabián Acosta Rico. Estudió en la Universidad de Guadalajara la licenciatura y la maestría en Filosofía. Terminó el doctorado en Antropología Social, por el CIESAS de Occidente. Es profesor investigador en la UNIVA. Es jefe de investigación e información del Archivo Histórico de Jalisco. Sus líneas de investigación son filosofía y antropología de las religiones. Imparte clases en

el Departamento de Filosofía de la UdeG. Pertenece al Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), y es colaborador del cuerpo académico UdeG-289: Cultura, Religión y Sociedad. Está inscrito en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es articulista del periódico *La Crónica de Hoy* y del semanario. Entre sus obras publicadas están: *El pensamiento de José Vasconcelos*, *Sombras de la Revolución Mexicana*, *Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia*, *Corona y Lozada*, *Del pensamiento social de la Iglesia sobre el poder político*, *Los gobernadores de Jalisco*, tomo 1, *La derecha popular en México*, *La ruta histórica al Estado laico*, *La vuelta del poniente*, *Jalisco en la historia: La Guerra de Reforma...*

Francisco Salinas Paz. Profesor de la Universidad de Guadalajara con 35 años de antigüedad. Formado en la Universidad de Guadalajara, UNAM y Universidad de California Institute of Integral Studies, en San Francisco, CA, en el marco de la crítica de Marx al modo de producción capitalista, filosofía de la liberación, estudios poscoloniales y decoloniales. Ha publicado varios libros: *Anatomía de la pobreza en Guadalajara*, *Prácticas políticas de estado representación y violencia* y *Saber del otro, una epistemología de la liberación*, entre otros. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS). Miembro del Cuerpo Académico, UdeG-289: Cultura, Religión y Sociedad.

Juan Diego Ortiz Acosta. Doctor en Cooperación e Intervención Social por la Universidad de Oviedo, España. Cuenta con una maestría en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac de Guadalajara. Es profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara, así como integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Forma parte del *Centro de Estudios de Religión y Sociedad* (CERYS).

Brahiman Saganogo. Doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara, y Maestro ès Lettres, por la Universidad Cocody-Abidjan. Profesor-investigador titular “B” de la Universidad de Guadalajara, y crítico literario y de arte, semiótico y culturólogo. Es perfil deseable de PRODEP y miembro del cuerpo académico UdeG-CA-289 Cultura, Religión y Sociedad, y del Centro de Estudios Religión y Sociedad (CERYS). Autor de varios libros de inves-

tigación científica, de artículos en revistas científicas de ámbito nacional e internacional y de numerosos capítulos de libro.

Heriberto Vega Villaseñor. Doctorado en Ciencias Sociales con orientación en Antropología por la Universidad de Guadalajara. Adscrito al Departamento de Ciencias Sociales y Disciplinas Filosófico, Metodológico e Instrumentales del CUTONALÁ. Sus líneas de investigación son migración, ética y perspectivas religiosas. Pertenece a la línea de generación y aplicación del conocimiento: Bioética en el Ámbito Social y Normativo. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Pietro Montanari. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Obtuvo su licenciatura en la Universidad de Bolonia y su doctorado en la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en varias universidades (Tubinga, Brown University, Bolonia, entre otras). Sus líneas de investigaciones son filosofía antigua (en particular, Platón y platonismo), estudios clásicos y epistemología. Participa del proyecto “Formas del saber en el mundo antiguo y sus modos de transmisión y registro” (PAPIIT IN403622), Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), y es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Eneyda Suñer Rivas. Licenciada en filosofía por la UPAAEP; terminó sus estudios de maestría en Pedagogía en la UP. Doctora en filosofía por el ITESO, y diplomado en Teología por la Ibero Santa fe. Actualmente es coordinadora de la Academia de Ética Aplicada en el Departamento de Formación humana en ITESO y coordinadora de la Comisión de Ética de la investigación también en ITESO.

Darío Armando Flores Soria. Director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), coordina el Seminario Mensual del CERYS y es profesor del Departamento de Filosofía del CUCSH. También es colaborador en el Cuerpo Académico, UdeG-289: Cultura, Religión y Sociedad.

*Filosofía y espiritualidad: reflexiones desde
la tradición filosófica en diálogo con el presente*
se terminó de editar en diciembre de 2022 en los
talleres de Ediciones de la Noche Francisco I.
Madero #687, Zona Centro Guadalajara, Jalisco

El tiraje fue de 1ejemplar.

www.edicionesdelanoche.com

Diagramación: María Torres Corrección: Rodolfo Alpízar Castillo

Este libro colectivo es resultado del seminario mensual organizado por el Centro de Estudios sobre Religión y Sociedad (CERYS) y el cuerpo académico, UdeG-ca-282: “Cultura, Religión y Sociedad”; ambos adscritos al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. En el seminario se elige una temática anual y, en este año, el tema ha sido “Filosofía y Espiritualidad”. Cabe señalar que en el seminario mensual participan académicos del CERYS y del UdeG-ca-282, junto con invitados de otras instituciones educativas con las que hay convenio general de colaboración académica, como el ITESO y la UNIVA.

Se abordarán, a lo largo de los capítulos, las relaciones entre filosofía y espiritualidad desde el horizonte de la tradición filosófica. A la par, se presentarán las relaciones, entre filosofía y espiritualidad, tal como se han venido desarrollando en el seno de determinadas tradiciones religiosas, como es el caso de los ejercicios espirituales ignacianos, y, también desde la filosofía franciscana o, incluso, desde un horizonte de filosofía oriental.

