

# EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo





# I

## EPISTEMOLOGÍA HEGEMÓNICA

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

Thomas Merton

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1. Abismalidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 1.1. Certeza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. El ídolo que totaliza

### 2.1. Totalidad

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.2. Idolatría

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

Gregorio de Nisa

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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