

EL DINAMISMO MÍSTICO

Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo



IV

EL SISTEMA DE CONOCIMIENTO MÍSTICO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Epistemología mística

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

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

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

En resumidas cuentas, el criterio de validez de la epistemología mística resulta del hecho de que su saber es “cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros.”¹⁰ Opto por continuar la exposición de este punto según la terminología teresiana, por el hecho de considerar a Teresa una mística con la que muchos caminos se pueden identificar.¹¹ El término *sobrenatural* de la cita anterior significa aquello que proviene de Dios y que no es producido por la pura intencionalidad. La oración sobrenatural¹² es la contemplación, la acogida del Misterio, y no la elucubración o meditaciones donde las potencias hacen todo el trabajo. Para Teresa, la vida mística implica la actuación de Dios y no el mero antojo propio de que pasen las cosas.¹³ Aunque lo queramos, “si el pozo no mana, que nosotros no podemos poner el agua.”¹⁴ La inversión de la intencionalidad desde donde se dinamiza la epistemología mística es para Teresa como el escuchar, contraponiéndolo con el hablar.¹⁵

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

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

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

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

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

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

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

2. Mistagogía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Innovación

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

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

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

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

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

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

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

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

4. El poder. Convivencialidad y ecología de saberes

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

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

La relación entre la mística y la ecología de saberes fue abordada al final del capítulo primero. El propio Boaventura señala que la *docta ignorancia* de Nicolás de Cusa³⁹ es un paralelo a lo que él entiende por ecología de saberes. Después de haber analizado la inversión de la intencionalidad y la mística, concuerdo con Boaventura. La apertura radical al Misterio que caracteriza al saber místico es una formalidad contrahegemónica que puede relacionarse con la ecología de saberes y el diálogo entre los diferentes. En el saber místico no se da un “desperdicio de la experiencia”, sino todo lo contrario. Al ser la mística un saber experiencial, performativo, lo que hay es un rescate de la experiencia en su diversidad de formas, dinamizándose desde la lógica de la fe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Mística, comunalidad e insurrección en curso

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

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

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

5.1. Comunidad y muerte del yo

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

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

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

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

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

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

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

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

nismo que eternamente se transforma, que se manifiesta eternamente en nuevas figuras.⁶⁹

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

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

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

5.2. Algunos ejemplos de mística comunitaria

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

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

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

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

Para Gandhi, la espiritualidad, o la aquí llamada vida mística, es un saber totalmente práctico⁷⁹ o performativo, según se ha utilizado el término en estas reflexiones. Un saber que implica un modo concreto de estar y de hacer vida, una forma-de-vida en el sentido agambeniano que hace frente al proyecto civilizador moderno y su lógica hegemónica. La vida mística es, para

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

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

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

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

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

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

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

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

radical al Misterio. Germen profético y mesiánico que cual semilla de mostaza⁸⁹ va germinando desde una temporalidad muy otra, caminando al ritmo del más lento como dicen los compas zapatistas. El *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), movimiento antisistémico que por más de un cuarto de siglo ha trabajado en la armonización de los sueños y las esperanzas de otros mundos, es otro claro ejemplo de dinamismo vital contrahegemónico que opera, según mi lectura, desde la fe y la confianza, desde la esperanza. En los llamados *7 Principios del Mandar Obedeciendo*, los y las zapatistas parecen efectuar de una manera muy elocuente lo que en estas páginas he nombrado como la inversión de la intencionalidad:

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

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

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