

# FENOMENOLOGÍA Y NEUROCIENCIA. UN DIÁLOGO CON LAS TRADICIONES ESPIRITUALES DE ORIENTE Y OCCIDENTE

---

## PHENOMENOLOGY AND NEUROSCIENCE. A DIALOGUE WITH WESTERN AND EASTERN SPIRITUAL TRADITIONS

*Gustavo Fernández Colón*

### RESUMEN

Las reflexiones de Husserl y otros fenomenólogos como Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre sobre el papel del *mundo-de-la-vida* en la conformación de la subjetividad, han ejercido una significativa influencia en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, así como en disciplinas de punta como la neurobiología. Uno de los resultados más notables de esta influencia ha sido la apertura de un diálogo interdisciplinario con diversas tradiciones culturales y religiosas de Asia, el Medioevo cristiano y los pueblos indígenas de América. Estos intercambios han propiciado el surgimiento de una nueva sensibilidad ecológica e intercultural, a partir de la cual es posible pensar y ensayar diversas alternativas epistémicas, éticas y políticas a la crisis de la modernidad.

**Palabras clave:** Fenomenología, Mundo-de-la-Vida, Neurociencia, Budismo, Mística Medieval.

### ABSTRACT

The reflections of Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre and other phenomenologists, on the role of *life-world* in the constitution of subjectivity, have exerted a significant influence on philosophy and contemporary social sciences, as well as on advanced disciplines such as neurobiology. One of the most remarkable results of this influence has been the opening of an interdisciplinary dialogue with different cultural and religious traditions of Asia, the Christian Middle Ages and indigenous peoples of America. These exchanges have led to the emergence of a new ecological and intercultural awareness that is contributing to think and try out various epistemic, ethical and political alternatives to solve the crisis of modernity.

**Keywords:** Phenomenology, Life-World, Neuroscience, Buddhism, Middle Ages Mysticism.

**Gustavo Fernández Colón.** Doctor en Ciencias Sociales, mención Estudios Culturales y Magister en Literatura Venezolana. Profesor Asociado del Departamento de Lengua y Literatura de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo. Coordinador de la Maestría en Literatura Venezolana de la UC y presidente de la Asociación Venezolana de Estudios del Caribe (AVECA). Correo: fernandezcolon@gmail.com

Artículo recibido en abril de 2011 y aceptado en junio de 2011.

## El trasfondo cultural de la conciencia

Uno de los legados más fructíferos del pensamiento de Edmund Husserl a la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas ha sido el tratamiento dado, en su obra madura, al problema de la intersubjetividad. Sus investigaciones gnoseológicas sobre la estructura de la conciencia intencional lo llevaron a concluir que la subjetividad humana opera sobre la base de un *mundo-de-la-vida* (en alemán *Lebenswelt*), constituido por el repertorio de los pre-conocimientos y pre-juicios acumulados por la cultura de la que el sujeto forma parte.

No fueron pocas, sin embargo, las dificultades teóricas con las que Husserl tuvo que lidiar en obras como *Meditaciones Cartesianas* (1929) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), al momento de tratar de explicar el carácter social del *mundo-de-la-vida* a partir del paradigma de la conciencia monádica, de filiación cartesiano-leibniziana, que sirvió de fundamento a su filosofía fenomenológica.

Jürgen Habermas (1981, t. 2) ha señalado que al menos dos vertientes de las ciencias humanas contemporáneas han retomado la concepción husserliana del *mundo-de-la-vida*, redefiniéndola desde perspectivas teóricas que han hecho posible sortear las aporías en las que desembocó el modelo monadológico de la conciencia intencional.

La primera redefinición, obra del mismo Habermas, describe en términos de la teoría de la acción comunicativa el *mundo-de-la-vida* como “un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (1981, t. 2: 176). Gracias a este enfoque, centrado en la naturaleza social del lenguaje y de la comunicación lingüísticamente mediada, ya no sería necesario recurrir a las estructuras lógicas apriorísticas del ego trascendental que hacen posible la “intuición de las esencias”, como en su momento lo hizo Husserl, para explicar el carácter intersubjetivo del trasfondo cultural en el que opera la conciencia.

La otra corriente de pensamiento es la sociología sistémica de Parsons y Luhmann, a la que Habermas (ob. cit.: 215-280) acusa de cosificar o naturalizar el *mundo-de-la-vida*, reduciéndolo a un subsistema más dentro del sistema general de la sociedad conformado por el entramado de las interacciones y las organizaciones. Al adoptar este punto de vista, la sociología sistémica terminaría legitimando la instrumentalización del *mundo-de-la-vida* provocada por el proceso histórico de racionalización de

las sociedades modernas advertido por Max Weber. Habermas concluye que para hacer frente a esta instrumentalización de la cultura, sólo la teoría de la comunicación estaría en capacidad de dar cuenta del papel cumplido por el patrimonio del saber pre-tórico compartido por los miembros de una misma sociedad, en su condición de trasfondo u horizonte de las interacciones comunicativas orientadas a la búsqueda de consenso.

Cabe señalar que la caracterización sociológica hecha por Parsons y Luhmann de la teoría husserliana del *mundo-de-la-vida*, no ha sido el único resultado relevante del diálogo entre la fenomenología, la sistémica y las ciencias de la complejidad. Hay otra vertiente no considerada por Habermas dentro de este abanico de influencias intelectuales, de la cual nos ocuparemos seguidamente. Se trata de la huella dejada por la obra de Husserl y algunos de sus continuadores, sobre el pensamiento de Francisco Varela, una figura clave en el desarrollo contemporáneo de la *neurociencia*.

### **Neurobiología y fenomenología**

La búsqueda de confluencias entre diversas disciplinas científicas, psicológicas y filosóficas, le permitió a Varela percatarse del gran mérito de Husserl como sistematizador pionero, dentro de la filosofía moderna, del examen directo o inmediato de la experiencia consciente. Para alcanzar este objetivo, el método fenomenológico exigía deshacerse de toda creencia o postura ingenua que tomase al mundo como algo evidentemente existente, a fin de concentrarse en el análisis de las estructuras formales de la subjetividad modeladoras de nuestra manera de experimentar la realidad. Sin embargo, al permanecer anclado al paradigma de la conciencia monádica y, en general, a la tradición racionalista de la filosofía occidental, Husserl no fue capaz de ir más allá del carácter netamente teorético o especulativo de sus formulaciones. Su perspectiva cartesiana, si bien le sirvió de base para reflexionar sobre un nuevo conjunto de problemas filosóficos; por otra parte, le impidió adentrarse en la investigación práctica de la experiencia humana y, como ya lo señalamos, le produjo serias dificultades para explicar la emergencia y el funcionamiento autónomo de la esfera de la intersubjetividad. En palabras de Varela, Thompson y Rosch (1991):

La ironía del procedimiento husserliano, pues, es que Husserl sostenía estar dirigiendo la filosofía hacia un enfrentamiento

directo con la experiencia pero ignoraba el aspecto consensual y el aspecto corpóreo directo de la experiencia (...) No es sorprendente, pues, que filósofos europeos más jóvenes se apartaran cada vez más de la fenomenología pura para abrazar el existencialismo (p. 41).

Otro aspecto problemático en la filosofía de Husserl es que, a pesar de reconocer la existencia de un trasfondo cultural intersubjetivo desde el cual la conciencia construye todo conocimiento, incluido el conocimiento científico, el pensador alemán le atribuye al método fenomenológico la virtud de colocar la conciencia eidética por fuera y a salvo de la influencia del *mundo-de-la-vida*. Sólo gracias a este posicionamiento externo y neutral, conseguido mediante la *époje* o “puesta entre paréntesis”, la conciencia puede llegar a convertir el *mundo-de-la-vida* del que ha surgido en el objeto de su conocimiento.

Ya uno de sus más connotados discípulos, Martin Heidegger (1927), se había distanciado de los presupuestos trascendentales de la fenomenología, al desarrollar el “análisis existencial” con el cual caracterizó al ser humano como un “ser arrojado”, un “Ser-en-el-mundo” que se proyecta a sí mismo libremente frente a la indeterminación de un futuro abierto, pero sin poder desprenderse jamás de la facticidad de su condición histórica. Esta historicidad constitutiva del Ser es precisamente la que le confiere al ente humano la posibilidad de hacerse o proyectarse a sí mismo, desde la temporalidad finita de una existencia irremediamente emplazada dentro de los límites de la tradición, pero al mismo tiempo asediada por la ausencia de fundamentos, por la Nada que hace patente su “estar ahí” sin otro constreñimiento que la propia muerte. Con todo, a pesar de que Heidegger consideraba imposible abordar la conciencia intencional al margen del trasfondo del lenguaje, las creencias y las prácticas de la cultura donde la subjetividad se encuentra “arrojada”, nunca dejó de considerar a la fenomenología como el único método válido para cumplir su cometido de refundar la ontología y acceder a una comprensión de lo humano superior a cualquier forma de investigación científica.

El interés de Varela en los métodos introspectivos de observación directa de la conciencia, sin mediaciones teóricas ni discursivas, lo conduce al estudio de la obra de otro seguidor de Husserl preocupado, al igual que Heidegger, por la dimensión corpórea y perceptual de la cognición. Se

trata de Maurice Merleau-Ponty (1942, 1945), quien se propuso captar la inmediatez de las experiencias o vivencias no reflexivas para describirlas luego en el marco del lenguaje fenomenológico. Uno de los aportes más significativos del trabajo de Merleau-Ponty fue su incursión pionera en el estudio interdisciplinario de la gnoseología, una iniciativa que lo condujo a intentar una síntesis de los hallazgos que, para su época, habían llevado a cabo en este campo la fenomenología, la psicología de la Gestalt y la neurofisiología.

Además de Merleau-Ponty, un contemporáneo y coterráneo suyo considerado como uno de los máximos exponentes del existencialismo y el marxismo humanista, Jean Paul Sartre, se ocuparía también de llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis husserliana de la intencionalidad. Al enfatizar la corporeidad de la conciencia, su *estar con las cosas*, Sartre (1936) contribuyó a la demolición del solipsismo que mantenía encerrado en su mismidad al sujeto cartesiano. La fenomenología se abrió así a una dimensión inexplorada de la experiencia humana como “cuerpo que está compartiendo mundo y materialidad con otros cuerpos” (Fornet-Betancourt, 2001: 362). Y al redefinirla de este modo, minó definitivamente las bases del modelo antropológico del humanismo burgués y su pretensión de reducir la existencia del hombre a la actividad egocéntrica del individuo posesivo.

Pero el golpe de gracia al paradigma monadológico de la subjetividad provendría sobre todo de la distinción analítica, efectuada por Sartre, entre la conciencia pre-reflexiva y la conciencia reflexiva. La conciencia pre-reflexiva es la forma originaria de la experiencia vital del ser humano en la que aún no se ha manifestado la dualidad entre el sujeto y el objeto, es la mera vivencia espontánea de estar presente en el mundo conjuntamente con los objetos (o cuerpos) presentes en el mundo. Para la conciencia pre-reflexiva no existen el *yo* ni el pensamiento reflexivo, aunque ella es la condición previa del modo de conocimiento a partir del cual se originan la conciencia reflexiva y el *yo*.

Es a partir de la aparición de la actividad reflexiva que la conciencia logra ponerse a sí misma como objeto, dando origen al *yo*. De tal manera que el *yo* no es el origen de la conciencia sino un producto de ésta. Al centrar su reflexión en el *yo* que ella misma ha construido, la conciencia se transforma en *conciencia cómplice* del proyecto de un sujeto que abandona su espontáneo vivir y convivir en el mundo para sustancializarse, para

autoengañarse al pretender negar la condición temporal e insustancial de ese *yo* con el cual ha decidido identificarse.

Para Fornet-Betancourt (2001), la conciencia cómplice que, de acuerdo con Sartre, sostiene el autoengaño del *yo*, sirve también de soporte al proyecto político de la modernidad capitalista. El sujeto solipsista creado por la conciencia reflexiva, tras desprenderse de su condición de convivencia originaria con los otros y con el mundo, intentará inútilmente curarse de la enfermedad de su desarraigo mediante el sometimiento de esos otros y ese mundo que ahora le resultan extraños. Es así como se transformará en “empresario”, en individuo entregado a la “empresa” de reconquistar los vínculos perdidos a través de la dominación de los otros, a través de la apropiación y el consumo de las cosas y del mundo.

A modo de balance preliminar, cabe señalar que a pesar de los esfuerzos por estudiar la facultad humana de la experiencia a nivel corpóreo-perceptual, las grandes figuras de la escuela fenomenológica se abocaron a la elaboración reflexiva de un discurso o saber teórico *sobre* la experiencia, dejando a un lado la investigación práctica e inmediata de la experiencia misma. Esta limitación metodológica explica el interés mostrado por Varela, en la última etapa de su itinerario intelectual, por las técnicas de observación directa del flujo de la conciencia desarrolladas, desde hace siglos, por diversas tradiciones religiosas asiáticas. Será en estas prácticas meditativas donde Varela encontrará las más sólidas confirmaciones intuitivas de las reflexiones de los fenomenólogos sobre la estructura de la conciencia y los hallazgos teóricos y experimentales de la neurociencia.

### **El paradigma enactivo del conocimiento**

En el campo de las llamadas Ciencias Cognitivas, el más relevante aporte de Varela (1988) fue la formulación del *paradigma enactivo* del conocimiento. Según el propio autor, dos paradigmas han predominado en este ámbito durante la segunda mitad del siglo XX: el cognitivista y el conexionista [1]. El primero de ellos, se apoya en el concepto clásico de *representación*, a partir del cual se define la cognición como el procesamiento de información mediante sistemas de símbolos que describen apropiadamente un aspecto del *mundo real*. Las investigaciones efectuadas en el marco del paradigma cognitivista suelen apoyarse en los ordenadores como modelos mecánicos del pensamiento. Desde esta

perspectiva, el conocimiento es una mera computación física de símbolos, cuyo carácter representacional es abordado mediante la traducción de las diferencias semánticas en términos de las reglas sintácticas del código utilizado.

En contra de esta posición, el *paradigma conexionista* sostiene, con base en las evidencias experimentales acumuladas, que el cerebro humano jamás ha funcionado en la práctica como una unidad central de cómputos simbólicos. Las investigaciones llevadas a cabo, sobre todo mediante la técnica de escaneo cerebral, revelan que cada neurona evoluciona operativamente en el marco de una red local que, en respuesta a ciertos eventos ambientales no habituales, tiende a articularse con otras redes locales. De esta manera, emergen espontáneamente diversos patrones sinérgicos o de cooperación global no lineal, que se corresponden con eventuales respuestas cognitivas del sistema nervioso a los retos de su entorno. Cuando estas redes de conexiones emergentes generan soluciones exitosas para las tareas requeridas, tienden a consolidarse. De ahí la naturaleza histórica de esta dinámica autoorganizacional de los sistemas biológicos de cognición.

La noción de *representación* resulta insatisfactoria al negar la indeterminación y la historicidad de los procesos cognitivos. La epistemología realista que se desprende de ella, ha concebido erróneamente al sujeto cognoscente como una especie de paracaidista arrojado en un mundo preestablecido, cuya descripción exacta estará siempre al alcance de la mano de todo aquél que disponga de un mapa fidedigno. En otras palabras, el *mundo real* está allí disponible para ser aprehendido por cualquier entidad cognitiva facultada para manipular en la pantalla de su mente los símbolos de un lenguaje apropiado, capaz de reflejar como un espejo la imagen de la exterioridad objetiva.

El fracaso de los intentos contemporáneos por construir una máquina lógica capaz de resolver *cualquier* clase de problemas, y la evidencia creciente de que la computación de lenguajes simbólicos sólo es capaz de inferir soluciones dentro de ámbitos estrictamente delimitados en función de la información previamente aportada por el programador, han llamado la atención sobre la complejidad y la creatividad implícitas en los procesos de aprendizaje de los seres vivos, como lo evidencia particularmente el proceso de adquisición del lenguaje por parte de los niños.

Para Varela, la mayor debilidad del paradigma cognitivista radica en que ignora por completo la dinámica co-evolutiva de *acoplamiento estructural* entre el organismo y su entorno, la circularidad de las interacciones mediante las cuales cada entidad cognitiva y *su* mundo se co-determinan creativamente a lo largo de la historia evolutiva de la especie. Por ello acuña el término de *enacción* para designar esta interacción circular que *hace emerger* tanto la identidad cognitiva del sujeto como la configuración de *su* mundo. En el caso de los seres humanos, es importante destacar que tanto la subjetividad como el mundo producidos simultáneamente por la dinámica enactiva son correlativos e inseparables.

Es imposible para nosotros salirnos de nuestro *mundo-de-la-vida*, como ya lo constató Husserl, para verificar la correspondencia entre nuestras representaciones y una supuesta *realidad objetiva* independiente de la historia de nuestra relación con ella. Sin embargo, este énfasis en la codeterminación del sujeto y el objeto no implica una caída insalvable en el subjetivismo o el solipsismo, puesto que la enacción es un proceso abierto tanto a las perturbaciones ambientales como a las respuestas creativas de la especie. Por otra parte, el *mundo-de-la-vida* que sirve de fundamento a nuestro *sentido común* carece de límites precisos, lo que hace imposible reproducir las más complejas operaciones de la conciencia humana, mediante las reglas de cómputo de cualquier máquina lógica inspirada en el paradigma cognitivista de la Inteligencia Artificial (Varela, 1988 y 1992).

### **La vacuidad del yo**

A la luz del nuevo *paradigma enactivo*, ¿qué queda entonces de las identidades individuales o colectivas?, ¿existe en nuestro interior un *yo* unitario y permanente?, ¿sigue en pie el *sujeto autónomo* de la modernidad? Varela nos ofrece sus respuestas a estas preguntas integrando, sin solución de continuidad, los descubrimientos del neurobiólogo con las reflexiones del filósofo. Con base en la teoría conexionista del funcionamiento cerebral, propone que la dinámica histórica de acoplamiento estructural del organismo con su entorno, hace emerger una variedad de redes neuronales locales asociadas a aptitudes cognitivas específicas que, al estabilizarse, dan origen a las *micro-identidades* del sujeto. Cada una de estas micro-identidades está asociada, a su vez, a un *micro-mundo*, a un ámbito restringido dentro del campo ilimitado de sus interacciones con el medio. Pero ni el conjunto

de las micro-identidades conforma una macro-identidad unitaria y permanente, ni el conjunto de los micro-mundos configura un *mundo-de-la-vida* estable y clausurado. Como afirma Varela textualmente: "... nuestros micro-mundos y micro-identidades no constituyen un *yo* sólido, centralizado y unitario, sino más bien una serie de patrones cambiantes que se conforman y luego se desarman (1992: 38-39).

Si bien es posible inferir que la pluralidad y la transitoriedad de nuestras micro-identidades pone en evidencia la inexistencia de un *yo* sólido, no es menos cierto que la sensación subjetiva de contar con un *yo* unitario que constituiría el núcleo de nuestra personalidad contradice esa conclusión. Varela resuelve esta aparente paradoja señalando, como lo hizo antes Jacques Lacan, que el *yo* es una construcción lingüística, una ilusión creada por las facultades de autodescripción y narración desarrolladas por el lenguaje humano. Sostiene, además, esta vez siguiendo a Nietzsche, que la contradicción entre las pruebas científicas sobre la inexistencia del *yo* y la creencia de nuestro sentido común en un *yo* central y personal, es un ejemplo notable del *nihilismo radical* en el que se encuentra atrapada la ideología dominante de nuestro tiempo. Topamos aquí con un tópico clave de la filosofía postmoderna: el dilema insoluble entre nuestra convicción de que los valores fundamentales de la modernidad son insostenibles y nuestra incapacidad de renunciar a ellos (Varela, Thompson y Rosch, 1991).

Varela cree, sin embargo, que este dilema puede ser superado mediante la vivencia directa de la insustancialidad del *yo* experimentada por las personas entrenadas en ciertas técnicas orientales de meditación, y en particular por los practicantes del budismo zen y el budismo tibetano. Su trabajo conjunto con destacados exponentes contemporáneos de estas tradiciones, como los lamas tibetanos Chogyam Trungpa y Turku Urgyen, lo llevó a convencerse de que el apego psicológico al *yo* o a la identidad personal se va disolviendo paulatinamente en los sujetos dedicados a estas prácticas meditativas. En estos sujetos desaparece también la angustia existencial ante la experiencia del vacío o la falta de sentido de la vida, y se manifiesta una inédita sensación de libertad y plenitud. Para los meditadores expertos, la inexistencia del *yo* no es, por tanto, una convicción teórica sino una realidad palpable que emerge en la conciencia durante la observación atenta del flujo de pensamientos y emociones de la propia mente. En otras palabras, la experiencia directa

de la ilusoriedad del *yo*, cultivada durante siglos por la espiritualidad oriental mediante una variada gama de prácticas meditativas, constituye una comprobación vivencial de las conclusiones de fenomenólogos como Sartre o Merleau-Ponty y de los más recientes desarrollos teóricos y experimentales de la neurociencia.

De esta confluencia entre las ciencias cognitivas, la fenomenología y las escuelas tradicionales de meditación, se desprenden importantes implicaciones éticas. El budismo enseña que la auténtica compasión o calidez humana sólo se manifiesta cuando el apego al propio *yo* se extingue. La experiencia plena de *sunyata* o el vacío constitutivo del propio ser y de todos los seres, es inseparable de *karuna* o la atención cuidadosa y espontánea hacia los otros. La *compasión sin reglas* es el comportamiento natural del sujeto liberado del autoengaño del *yo*.

Es conveniente acotar que la empatía incondicional o *compasión sin reglas* sólo llega a desplegarse plenamente mediante un prolongado “entrenamiento ético”, que nada tiene que ver con la subordinación de la voluntad a un conjunto de normas racionalistas ni exhortaciones morales. Al contrario, se trata de una práctica metódica destinada a propiciar el abandono del *yo* y el espontáneo flujo de la energía compasiva hacia todos los seres sin distinción. Con todo, ante la pregunta de si es pertinente desechar todas las normas reguladoras de nuestra convivencia social, Varela precisa:

No es que no exista la necesidad de reglas normativas en el mundo relativo (...) Se trata de que a menos que estas reglas se inspiren en la sabiduría que les permite disolverse para hacer frente a la necesidad de respuesta a la particularidad e inmediatez de las situaciones vividas, ellas se transformarán en impedimentos estériles y escolásticos para la acción virtuosa más que en conductos para su manifestación (1992: 73).

Frente a la exacerbación del egocentrismo, el individualismo competitivo y la extensión del modelo conductual utilitario del *negociante* a todas nuestras relaciones sociales, la neurociencia ha encontrado en este diálogo con la fenomenología y la espiritualidad budista, un filón de alternativas éticas y epistémicas que bien pudiera contribuir a disolver la clausura monádica en la que se encuentra prisionera la conciencia moderna. Pero no sólo con las antiguas tradiciones orientales ha sido posible tender

nuevos puentes. También con la mística cristiana medieval diversas figuras centrales de la fenomenología y la hermenéutica han emprendido insospechados y fructíferos acercamientos.

### **Heidegger y la mística medieval**

Martin Heidegger (1927) advirtió que la crisis de la civilización moderna no era el producto de una desviación o confusión con respecto a los valores originarios de Occidente, sino el resultado del proceso de ocultación del Ser sobrevenido a lo largo de la historia de la ontología. Con esta misma convicción, Gadamer (1995) se remonta a Aristóteles para demostrar que, ya desde la Antigüedad, el destino trágico y autodestructivo de Occidente comenzó a decidirse gracias al triunfo de la *episteme* o conocimiento científico por encima de la *frónesis* o discernimiento moral.

En su esfuerzo por despojarse del pensar propio de la metafísica griega para propiciar un nuevo advenimiento del Ser a la palabra, Heidegger no sólo se interesó vivamente por la filosofía y la espiritualidad del Extremo Oriente, como lo revelan sus intercambios con los pensadores budistas de la Escuela de Kioto [2], sino que además se internó en los caminos de la mística medieval y se ocupó particularmente del problema ontológico de la Nada donde, según Meister Eckhart, la Divinidad se muestra [3].

En las notas agrupadas bajo el título “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”, preparadas por Heidegger (1995) para una lección que no alcanzó a impartir en el invierno de 1919-1920, llama la atención la valoración positiva que el filósofo de Friburgo le atribuyó al carácter contrahegemónico de la mística medieval en el contexto del pensamiento dominante en Occidente:

...ya en la metafísica del ser fuertemente científico-natural y teórico-naturalista de Aristóteles y en su radical exclusión e incompreensión del problema del valor en Platón, que tuvo una renovación en la escolástica medieval, apuntaba el predominio de lo teórico, razón por la que dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre

las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental (Heidegger, 1995: 169).

En efecto, la doctrina mística de Eckhart [1260-1327] y la de seguidores suyos como Tauler [1300-1361], Suso [1295-1366] y Ruysbroeck [1293-1381], se inscribe dentro de una corriente marginal con respecto a la escolástica, conocida como teología apofática o negativa, cuyo antecedente más remoto se remonta al Pseudo Dionisio Areopagita [s.V] [4]. Eckhart fue acusado de herejía hacia el final de su vida, en tiempos del papa Juan XXII, aunque su condena no fue publicada hasta después de su muerte. Brugger (1972) sintetiza dos de los aspectos más “dudosos” de su pensamiento del siguiente modo: “La doctrina (condenada) de la eternidad del mundo le es atribuida injustamente; la doctrina acerca del ser de la criatura (y más todavía la de la “chispa” del alma) tiene algunas veces irrisaciones panteístas” (p. 588).

Las obras de Tauler fueron censuradas y expurgadas en 1603 (Baruzi, 1931: 133-135). De Ruysbroeck, aún en el siglo XX, el filósofo neotomista Jacques Maritain (1932) advierte que el papel preponderante en su discurso de la *unidad* en que se sumerge el contemplativo hace que “sus fórmulas no (sean) siempre irreprochables” (p. 594).

Eckhart proclamaba la necesidad de vaciar de toda imagen y apetito las tres potencias del alma, para que Dios pueda “nacer” en ella. En su *Sermón 14* (1980: 192-195), describe los rasgos de la pobreza a la que debe entregarse el hombre “para que Dios pueda operar en él”: “Es un hombre pobre aquel que no quiere nada, no sabe nada, no tiene nada”. La pobreza del que no quiere nada es la del “pobre de voluntad”. La del que no sabe nada, que define también como un “estar vacío de su propio saber”, corresponde al entendimiento. Y la del que no tiene nada, a la memoria.

En realidad, este vocabulario “nihilista” no es sino el vehículo de una metodología ascético-mística compartida por los seguidores de la escuela germánico-flamenca. Su regla principal consiste en el rechazo de toda imagen mental como exigencia contemplativa para posibilitar la unión con Dios. Enrique Suso, por ejemplo, afirma:

Sin ninguna luz creada, sin ninguna forma ni ninguna imagen,  
llegamos a captar lo que no puede alcanzar ninguna inteligencia

por medio de formas y de imágenes. Y no se puede hablar de ello porque yo considero que sería hablar de una cosa que no puede alcanzarse por el discurso (en Eckhart, 1980: 16).

El sendero purgativo prescrito por la mística germánico-flamenca desemboca, tarde o temprano y con ayuda de la gracia, en la manifestación de la presencia divina en la más profunda interioridad del alma. Esta intimidad indescriptible es representada como una “fuente”, un “centro” o un “fondo” (“*Fünklein*” o “*Grund*” en Eckhart, “*fundus animae*” en Tauler) del que brotan la memoria, el entendimiento y la voluntad. Sólo cuando permanecen vacías o desnudas de cualquier apego o identificación, las tres potencias del alma comienzan a ser gobernadas desde su más íntima raíz por Dios, en lugar de los aniquilados hábitos y pasiones.

Ya San Agustín había reconocido en el Libro Décimo de sus *Confesiones* (1954): “Dios mío... tarde os amé. Vos estabais dentro de mi alma, y yo distraído fuera”; sin embargo, matiza esta presencia interior de Dios declarando: “tampoco sois lo que es nuestra alma, sino una sustancia muy distinta y superior a ella” (p. 222). Lo peculiar de la concepción de Eckhart es que esta última distinción, que constituye el fundamento inmovible del misticismo teísta, pareciera no existir en él, haciéndole “sospechoso” de panteísmo. Así, pueden interpretarse como heterodoxas afirmaciones suyas del siguiente tenor (1980):

...en el alma hay un Fondo secreto de donde manan el conocimiento y el amor... Este fondo secreto no tiene ni pasado ni futuro, no espera nada que pueda añadirse a él... por la que tampoco puede, por poco que sea, conocer que es Dios el que actúa en él...

en efecto, en esta Esencia de Dios donde Dios está por encima de la Esencia de la Trinidad aun dividida en sí, yo era yo mismo, me quería a mí mismo y me conocía a mí mismo...

Entonces Dios es uno con el espíritu (pp. 194-197).

Esa experiencia inefable de autorrevelación de Dios en la interioridad del alma, culmina finalmente en una nueva visión de la naturaleza que, rechazada al principio del sendero ascético en su mera manifestación sensible, es recuperada ahora en su unidad indisoluble con lo Absoluto. De este modo, lo múltiple se ha tornado Uno, por causa de la unidad

del alma y Dios. Eckhart (1980) testimonia así esta extraordinaria transfiguración del mundo:

...en esta irrupción yo recibo esto: que Dios y yo somos uno (p. 197).  
Mientras el rostro esté completamente dirigido hacia este nacimiento: todo lo que veas y oigas... todas las cosas se convierten para ti únicamente en Dios, pues en todas las cosas tienes únicamente a Dios a la vista (p. 112).

Idéntica es la experiencia de divinización de la naturaleza a la que arribaría en España, dos siglos después, San Juan de la Cruz [1542-1591], desde el estado de conciencia alcanzado mediante su práctica contemplativa:

...cada una de estas grandezas que se dicen es Dios, y todas ellas juntas son Dios. Que, por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios en un simple ser...  
Y así, no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma es como ver las cosas en la luz o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios (1990: 717-718).

Fórmulas coincidentes éstas de Eckhart y San Juan de la Cruz, que reflejan el nihilismo radical de una experiencia mística difícil de conciliar, como bien lo intuyó Heidegger, con la lógica dualista propia de los sistemas doctrinarios del Medioevo herederos del pensamiento antiguo.

### **La *hybris* de Occidente**

Aunque partiendo de una base teórica distinta a la fenomenología, el antropólogo británico Gregory Bateson (1972) llegó a conclusiones similares a las de Heidegger y Gadamer, en cuanto al papel cumplido por la *hybris* de Occidente en la determinación del curso autoaniquilatorio por el que “avanza” la civilización moderna. A juicio de Bateson, la *hybris* prometeica de Occidente ha sido la fuente de un conjunto de creencias anti-ecológicas, entre las cuales destaca el “dualismo cartesiano” que contrapone el espíritu y la materia y al que están asociadas otras modalidades de dualismo como las expresadas por las oposiciones: Dios *contra* hombre, masculinidad *contra* feminidad, élite *contra* pueblo, raza elegida *contra* los otros, nación *contra* nación y, por último, hombre *contra* naturaleza.

Para Bateson, la falsedad de estas premisas ha quedado al descubierto por los efectos destructivos, cada vez más palpables, de los grandes logros tecnológicos de la era industrial. A esta evidencia habría que sumar también la refutación aportada por la ciencia de la ecología, pues esta disciplina ha demostrado que cualquier especie viviente demasiado exitosa en la lucha contra su hábitat natural termina, indefectiblemente, destruyéndose a sí misma.

A raíz de sus múltiples investigaciones de campo como antropólogo, Bateson llegó a la conclusión de que en las llamadas “culturas tradicionales” subsistían formas de relación y actitudes hacia la naturaleza, mucho más benéficas y saludables que la *hybris* imperante en Occidente. Por ello, le parecía conveniente reintroducir en las sociedades industrializadas ciertos valores tradicionales derivados de la *sabiduría sistémica* o ecológica de otras civilizaciones u otras épocas, para comenzar a revertir las tendencias catastróficas en marcha dentro del mundo moderno.

En nuestra opinión, la transformación necesaria para garantizar la supervivencia de la humanidad nos obliga a poner entre paréntesis una serie de principios que, hasta hace poco, habían sido considerados irrefutables dentro del pensamiento dominante en Occidente, como el dualismo cartesiano y sus derivaciones ya mencionadas. Así mismo, dentro del ámbito de la espiritualidad cristiana, la crisis ecológica nos obliga a reexaminar los prejuicios metafísicos que propiciaron la incomprensión y la condena del lenguaje panteísta de grandes figuras de la mística europea como San Francisco de Asís, Meister Eckhart o San Juan de la Cruz.

Los teólogos Hans Küng y Karl-Joseph Kuschel (1993) han llamado la atención sobre las diferencias doctrinales que separan a las religiones y dificultan el diálogo intercultural, en el marco de los encuentros ecuménicos llevados a cabo por el Parlamento de las Religiones del Mundo, con el fin de llegar a acuerdos en torno a una ética mundial que contribuya a “procurar el bien de la Humanidad entera y (...) cuidar el planeta Tierra” (p. 21). Entre estas diferencias dogmáticas señalan que “una aprehensión de la unidad de orden panteísta o místico”, como la propugnada por las religiones indostánicas, “no es susceptible de consenso” (p. 62). En nuestra opinión, una hermenéutica contemporánea de la mística heterodoxa del Medioevo podría contribuir enormemente

a la apertura de un mayor espacio de confluencia entre las religiones de Oriente y Occidente, que facilite el diálogo reconciliador por el que clama la humanidad de nuestro tiempo.

### **Aportes desde América Latina**

También algunas vertientes contemporáneas de la filosofía latinoamericana han comenzado a revalorizar la mística medieval, como referente del estado de conciencia post-capitalista y post-moderno indispensable para lograr la transformación civilizatoria que hoy requiere la humanidad, si aspira sobreponerse a lo que Edgar Morin (1996) ha calificado como “la policrisis de la modernidad”.

Para el teólogo brasileño Leonardo Boff, por ejemplo [5], la espiritualidad humana se desdobra en dos dimensiones complementarias: una dimensión exterior, que se expresa a través de la mística político-social impulsora de la construcción colectiva de “modelos alternativos y proyectos diferentes de historia” (1996: 154); y una dimensión interior, animada por la mística personal que transforma, la voluntad posesiva del *yo consciente*, alienada por los espejismos de la cultura de masas, en irradiación amorosa que brota del “centro divino” e inconsciente del espíritu. En el fondo, la mística exterior y la mística interior son tan sólo dos caras de un mismo proceso de liberación, armonizador y sacralizador de la persona humana, la convivencia social y la naturaleza.

Pero ¿qué relación guarda esta concepción políticamente comprometida de la espiritualidad cristiana con la tradición contemplativa de la Edad Media? Boff sostiene que la inspiración de su mística ecológica provino, inicialmente, de la vida y la obra de San Francisco de Asís [1182-1226]. El *Cántico del Sol* en el que “*il poverello*” canta al “hermano viento” y a la “hermana agua”, al “hermano fuego” y a la “hermana madre tierra”, consagra la posibilidad de una integración entre la iluminación del alma y la unidad armoniosa de todas las criaturas, que vendría a ser el resultado de “la síntesis entre la arqueología interior y la ecología exterior”. En palabras del propio Boff:

A través de estos elementos, el hombre expresa su propio mundo interior. Pero ¿qué es exactamente lo que se expresa de dicho mundo interior? Se expresa la eclosión de la reconciliación universal, la fusión entre la mística cósmica, orientada a la confraternización con la naturaleza, y la mística evangélica,

orientada en el amor a la persona de Jesucristo. Los elementos que el Cántico celebra adquieren una sacramentalidad arquetípica que expresa y da a conocer dicha fusión (1981: 69).

El sujeto colectivo de este proyecto de liberación, los “portadores de una nueva esperanza”, son los pobres del mundo que, en Latinoamérica, están representados por millones de mujeres discriminadas, negros estigmatizados, indígenas expulsados de sus tierras, campesinos explotados y obreros empobrecidos por la “máquina capitalista”.

Un rasgo distintivo de la obra de Boff (1981) es su insistencia en que la liberación personal y social sólo llegará a ser auténtica, si se propone liberar también a la comunidad de las criaturas vivientes y a la Madre Tierra de la explotación a la que las ha sometido el antropocentrismo moderno. Las reflexiones del pensador brasileño desembocan así en una teología ecofeminista, en la cual el cultivo de la vertiente femenina de la sensibilidad se revela como la vía ética hacia la realización de una “democracia cósmica”, que reconcilie a los seres humanos entre sí y a nuestra especie con la naturaleza.

La lucha por la liberación de los pueblos pasa también por la reivindicación de sus culturas autóctonas, menospreciadas o extirpadas por la dominación colonial. Esta exigencia conduce a Boff, más allá de las fronteras del Occidente cristiano, a valorar las cosmovisiones y tradiciones indígenas como alternativas legítimas para hacerle frente a la crisis terminal de una modernidad inseparable del colonialismo. Un buen ejemplo de esta disposición radica en la significación que el autor le atribuye, en sus reflexiones más recientes, al principio del *Buen Vivir* que sirve de fundamento a las Constituciones de Ecuador y Bolivia. El *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay*, en lengua quechua) es una noción proveniente de las culturas indígenas de los Andes y la Amazonía, que alude a la vida comunitaria en armonía con la naturaleza y con la sabiduría heredada de los ancestros. No tiene nada que ver con la ansiedad moderna de “vivir mejor”, ni con la ideología del crecimiento y el progreso ilimitados, pues responde a una visión del mundo completamente distinta a la ética capitalista que nos incita a competir con los otros para producir y consumir más, sin importar que por ello nuestros congéneres tengan que “vivir mal”:

Por el contrario, el *Buen Vivir* apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El

*Buen Vivir* supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales (...) en profunda comunión con la *Pachamama* (Boff, 2009).

Considerando todos estos antecedentes y otros que, por razones de espacio, no podemos detallar aquí, es posible concluir que el diálogo iniciado por diversos fenomenólogos, teólogos y científicos de campos como la antropología y la neurociencia, con distintas tradiciones culturales y religiosas de la humanidad, ha permitido ampliar los horizontes de una hermenéutica crítica de los conflictos éticos que están poniendo en entredicho la universalidad de los valores medulares del mundo moderno. Gracias a estos acercamientos, hoy presenciamos el surgimiento de una sensibilidad ecológica e intercultural, consciente del urgente desafío de desmontar la espiral de caos y violencia provocada por la lógica inmanente del capitalismo global. Una sensibilidad dialógica llamada a echar las bases de una nueva civilización, en la que sea factible la convivencia armoniosa entre la biodiversidad de la naturaleza y la etnodiversidad de la especie humana.

## NOTAS

[1] La caracterización teórica del paradigma enactivo de Varela que aquí les presentamos, proviene fundamentalmente de nuestro artículo previo: *Transfiguraciones del Sujeto en tres filósofos latinoamericanos contemporáneos: Varela, Capriles y Fornet-Betancourt* (Fernández Colón, 2008).

[2] Para ahondar más sobre el interés de Heidegger por las doctrinas del taoísmo chino y el budismo zen, y las conexiones e influencias mutuas entre el filósofo alemán y los pensadores budistas de la Escuela de Kioto, puede consultarse el libro "El Oriente de Heidegger" de Carlo Saviani (1998), así como la obra fundamental del filósofo japonés Keiji Nishitani (1961) "La religión y la nada".

[3] Sobre las relaciones de la Nada heideggeriana con el pensamiento de Eckhart, ver Filippi (2003).

[4] Una exposición más detallada acerca de las afinidades filosóficas y experienciales de figuras cumbres de la mística cristiana como Francisco de Asís, Meister Eckhart o San Juan de la Cruz con ciertas tradiciones

espirituales de Oriente como el sufismo islámico, está disponible en nuestro libro "Llama de Amor Viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz" (Fernández Colón, 2009).

[5] Aparte de Boff, nos hemos ocupado de otros autores latinoamericanos cuyo pensamiento se inscribe dentro del campo de las ecofilosofías, en el trabajo ya mencionado en la nota 1 (Fernández Colón, 2008).

## REFERENCIAS

Agustín, S. (1954/1973). *Confesiones* (R. P. Fr. Eugenio Ceballos Trad.) (7a. ed.). Madrid: Espasa-Calpe.

Baruzi, J. (1931). *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Deuxième Edition). Paris: Librairie Félix Alcan.

Bateson, G. (1972/1980). *Vers une écologie de l'esprit* (F. Drosso y L. Lot Trads.) (2 t.). France: Editions du Seuil.

Boff, L. (1981/1990). *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor* (F. Lledías Trad.) (5ª ed.). Santander, España: Sal Terrae.

Boff, L. (1996/2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma* (J. L. Castañeda Trad.). Madrid: Trotta.

Boff, L. (2009, Abril 3). ¿Vivir mejor o 'el Buen Vivir'? *Revista Fusión*. Disponible: <http://www.revistafusion.com/20090403817/Firmas/Leonardo-Boff/ivivir-mejor-o-el-buen-vivir.htm> [Consulta: 2001, Abril 12].

Brugger, W. (1972/1978). *Diccionario de Filosofía* (J. M. Vélez Cantarel Trad.) (9a. ed.). Barcelona, España: Herder.

Eckhart, M. (1980). *Obras escogidas* (V. García Morales y H. S. Stein Trads.). España: Visión Libros.

Fernández Colón, G. (2008). "Transfiguraciones del sujeto en tres filósofos latinoamericanos contemporáneos: Varela, Capriles y Fernet-Betancourt". *Estudios Culturales*, 1, enero-junio, 11-32. Valencia: Universidad de Carabobo.

Fernández Colón, G. (2009). *Llama de Amor Viva. Ensayo sobre la mística de San Juan de la Cruz*. Caracas: El Perro y la Rana.

- Filippi, S. (2003). "Martin Heidegger y la mística eckhartiana". *Invenio*, noviembre, año/volumen 6, número 011, pp. 33-39. Rosario, Argentina: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la Filosofía*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Gadamer, H. G. (1995/2001). *El giro hermenéutico* (A. Parada Trad.). Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1981/1999). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* (M. Jiménez Redondo Trad.) (2 t.). España: Taurus.
- Heidegger, M. (1927/1986). *El ser y el tiempo* (J. Gaos Trad.) (2ª ed.) (4ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1995/2003). *Estudios sobre mística medieval* (J. Muñoz Trad.) (2ª ed. en español) (2ª reimpresión). México: F.C.E.
- Husserl, E. (1929/2006). *Meditaciones cartesianas* (M. Presas Trad.) (3ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1936/2009). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Iribarne Trad.). Buenos Aires.
- Juan de la Cruz, S. (1990). *Obras Completas*. (2a. ed, "minor"). Burgos, España: Monte Carmelo.
- Küng, H. y Kuschel, K. J. (Edit.) (1992/1994). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (J. M. Bravo Navalpotro y A. Serrano de Haro Trads.). Madrid: Trotta.
- Luhmann, N. (1984/1998). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (S. Pappe y B. Erker Trads.) (2ª ed.). Barcelona, España: Anthropos.
- Maritain, J. (1932/1983). *Los grados del saber. Distinguir para unir* (A. Frossard, L. De Sesma y P. De Iragui Trads.). Buenos Aires, Argentina: Club de Lectores.
- Merleau-Ponty, M. (1942/1976). *La estructura del comportamiento* (E. Alonso Trad.). Buenos Aires: Biblioteca Hachette de Filosofía.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1985). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes Trad.). Barcelona, España: Planeta-Agostini.

- Morin, E. y Kern, A. B. (1996). *Terre-patrie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nishitani, K. (1961/2003). *La religión y la nada* (R. Bouso García Trad.) (2ª ed.). Madrid: Siruela [1ª edición en japonés en 1961; 1ª edición en inglés en 1982].
- Sartre, J. P. (1936/2003). *La trascendencia del ego* (M. García Baró Trad.). Colombia: Síntesis.
- Saviani, C. (1998/2004). *El Oriente de Heidegger* (R. Bouso García Trad.). Barcelona, España: Herder.
- Varela, F. (1988/1998). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales* (C. Gardini Trad.). Barcelona, España: Gedisa.
- Varela, F. (1992/1996). *Ética y acción* (C. Santa Cruz Trad.). Santiago de Chile: Dolmen.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991/1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (C. Gardini Trad.) (2ª ed.). Barcelona, España: Gedisa.



Isabel Falcón, "Por el paseo".